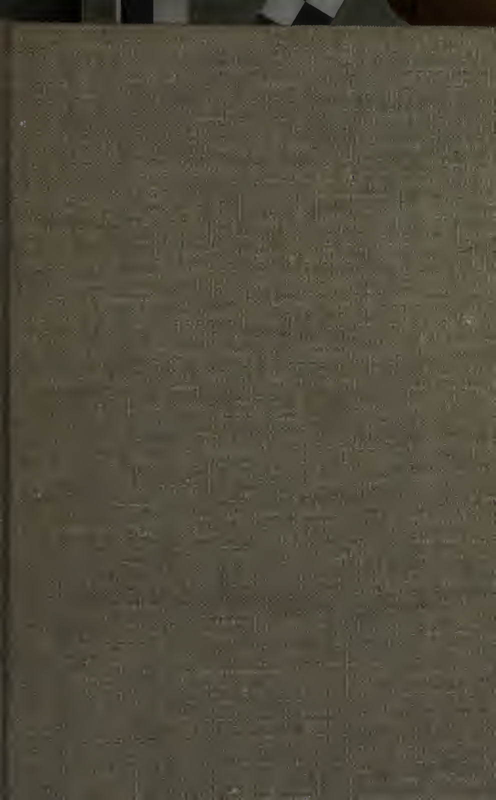




Bibel-Lexikon.

Erster Band.

Bibel-Lexikon.

Realwörterbuch zum Handgebrauch

für

Geistliche und Gemeindeglieder.

In Verbindung mit Dr. Bruch, Dr. Diestel, Dr. Dillmann, Dr. Fritzsche, Dr. Gaß, Dr. Graf, Lic. Hausrath, Dr. Hitzig, Dr. Holtzmann, Dr. Keim, Dr. Lipsius, Dr. Mangold, Dr. Merx, Dr. Nöldeke, Dr. Reuß, Dr. Roskoff, Dr. Schrader, Dr. C. Schwarz, Dr. A. Schweizer und andern der namhaftesten Bibelforscher

herausgegeben

von

Kirchenrath Prof. Dr. Daniel Schenkel.

Mit Karten und in den Text gedruckten Abbildungen in Holzschnitt.

Erster Band.

A und O — Dichtkunst.



Leipzig:

F. A. Brockhaus.

1869.

Vorwort.

Das „Bibel-Lexikon“, dessen ersten Band wir hiermit der Oeffentlichkeit übergeben, hofft einem im Kreise der Geistlichkeit wie der Gemeindeglieder längst und tief gefühlten Bedürfniß nach Kräften entgegenzukommen. Je größer unsere Ehrfurcht vor der Bibel als dem Buch der Bücher ist, desto mehr muß uns auch daran liegen, sie nach Form und Inhalt genau und gründlich zu verstehen, desto weniger können wir uns mit einzelnen abgerissenen Notizen oder oberflächlichen Vorstellungen über dieselbe begnügen. Um ein vollständiges geschichtliches Bild von ihr zu gewinnen, dazu bedarf es des unermüdlichen Eindringens in ihre Ideenwelt; um die in ihr enthaltenen Vorstellungen, Begriffe und Thatsachen richtig aufzufassen, dazu ist eine Reihe von welt- und völkergeschichtlichen, geographischen, archäologischen und culturhistorischen Kenntnissen nöthig, welche aus einer Menge von Büchern nur mit äußerster Mühe zu erwerben und darum in der Regel lediglich dem Gelehrten vom Fach zugänglich sind. Nun fordert aber die Gegenwart mit Recht, daß die Frucht der Arbeit auf dem Gebiet der biblischen Wissenschaft nicht blos einigen Privilegirten, sondern daß sie der großen christlichen Gemeinschaft selbst in allen ihren Theilen zugute komme. Das Buch der Bücher kann eben nur dadurch zu einem geistigen Gemeingut aller Gebildeten, einem christlichen Volksbuch im edelsten Sinn des Wortes werden, daß der Schlüssel, welcher das Heiligthum aufschließt, jedermann zugänglich gemacht wird.

Die Form eines biblischen Lexikons hat sich längst als die geeignetste erwiesen, um das in einer Unzahl von Schriftwerken zerstreute und vergrabene biblische Material in gedrängter Kürze zusammenzufassen, übersichtlich zu ordnen und zu dem unmittelbar praktischen Zweck des Nachschlagens für Bibelforscher und Bibelleser zu verarbeiten. Wir glauben uns gegen unsere Vorgänger keiner Unbilligkeit schuldig zu machen, wenn wir behaupten, daß keines der seither gebräuchlichen biblischen Wörterbücher den Anforderungen und Bedürfnissen der Gegenwart in völlig genügender Weise entsprochen hat. Das in seiner Art ganz vortreffliche „Biblische Realwörterbuch“ von G. B. Winer hat sich fast ausschließlich auf archäologische und geographische Untersuchungen beschränkt; seit 20 Jahren ist keine neue Auflage desselben erschienen. Der heilsgeschichtliche und religiös-sittliche Inhalt der Bibel, welcher Predigern und gebildeten Gemeindegliedern die meisten Räthsel aufgibt und die umfassendsten Probleme in sich schließt, ist darin gänzlich unberücksichtigt geblieben. Ueberdies ist infolge seiner streng gelehrten Darstellungsweise der Gebrauch dieses Werkes nur theologisch gebildeten Lesern ermöglicht. Andere für den Volksgebrauch bestimmte biblische Wörterbücher ermangeln der so unentbehrlichen wissenschaftlichen Grundlage, nehmen zu den bewährtesten Ergebnissen der neuern Wissenschaft eine ablehnende oder gar feindselige Stellung ein, dienen blos vorübergehenden Parteizwecken und helfen in diesem Fall eher dazu, das Verständniß der Bibel zu erschweren und zu verdunkeln, als es zu erleichtern und zu befördern.

Wir haben uns in unserm „Bibel-Lexikon“ die Aufgabe gestellt, Geistlichen und gebildeten Mitgliedern der Gemeinde ein biblisches Wörterbuch in die Hand zu geben, welches sämmtliche in der Bibel vorkommende, der Erklärung bedürftige Wörter, Begriffe und Sachen, den ganzen Schatz dessen, was in der Bibel wissenswerth ist, mit Zuhülfenahme aller erprobten und bewährten Ergebnisse neuerer Wissenschaft, gründlich

und lichtvoll, in einer allen Gebildeten verständlichen Darstellungsweise und Sprache, erklärt und erläutert. Auf gelehrten Prunk haben wir dabei verzichtet, in Citaten Maß gehalten, dagegen, mit umsichtiger Benutzung des vorhandenen gelehrten Materials, durchweg auf selbständige, ursprüngliche, quellenmäßige Behandlung gesehen. Deshalb steht auch jeder Mitarbeiter, neben der allgemeinen Verantwortlichkeit des Herausgebers, noch insbesondere mit seinem Namen für die Gediegenheit seiner Arbeit ein. Eine Reihe der namhaftesten Bibelforscher hat mit anerkennenswerther Bereitwilligkeit und rühmlichstem Eifer sich unserm Unternehmen angeschlossen. Keine Parteizwecke irgendeiner Art werden in demselben verfolgt. Unser Wahlspruch ist: Wahrheit in Aufrichtigkeit und Liebe. Männer von verschiedener Richtung haben sich hier unter derselben Fahne eines ernsten wissenschaftlichen Strebens, welches mit dem Höchsten, was Gott der deutschen Christenheit geschenkt, mit der aus dem Schutt der Ueberlieferung wieder hervorgegrabenen Bibel, der Gemeinde und der Menschheit dienen will, zu einträchtigem Zusammenwirken gesammelt. Der Herausgeber hat den Grundsatz befolgt, der Selbständigkeit und Eigenthümlichkeit der Mitarbeiter nirgends zu nahe zu treten. Die Mannichfaltigkeit des Strebens und Forschens ist der Unterordnung unter eine höhere Einheit keineswegs hinderlich, und die Freiheit der wissenschaftlichen Bewegung ist der mächtige Hebel der Wahrheitserkenntniß. Daneben hat der Herausgeber auch nichts versäumt, um, bei aller Freigebung der schriftstellerischen Eigenthümlichkeit der Einzelnen, die Einheit des Werkes im Ganzen unverwandt im Auge zu behalten, und er ist den Herren Mitarbeitern für das freundliche Entgegenkommen, womit sie ihn nicht nur überhaupt, sondern auch in diesem seinem Bestreben unterstützt haben, zu ausdrücklichem Dank verpflichtet.

Was die Vollständigkeit der erläuterten biblischen Artikel betrifft, so läßt dieselbe nichts zu wünschen übrig; nur solche Namen und Dinge sind übergangen, über die lediglich nichts Erkleckliches zu sagen ist. Da das „Bibel-Lexikon" nicht nur für theologische Leser und Fachgelehrte, sondern insbesondere auch für solche Gemeindeglieder, welche der Entwickelung der theologischen Wissenschaft und dem Fortbau des kirchlichen Lebens ihre Theilnahme zuwenden, bestimmt ist, so sind unverständlichere Ausdrücke thunlichst vermieden, und bei biblischen Fremdwörtern ist die der Gemeinde geläufige Form und Schreibweise insbesondere der Luther'schen Bibelübersetzung meist beibehalten worden. Um jedoch zugleich auch den Ansprüchen der Fachwissenschaft zu genügen, so haben wir eine möglichst einheitliche Umschreibung der semitischen (hebräischen, arabischen, syrischen, äthiopischen) Fremdwörter in lateinischer Schrift angestrebt.

Unter diesen Umständen hoffen wir mit unserm „Bibel-Lexikon" zur Erweckung und Läuterung des christlichen Geistes, zur Erneuerung und Förderung des kirchlichen Lebens unter der Geistlichkeit, und besonders auch in den Kreisen theilnehmender Gemeindeglieder, keinen unwesentlichen Beitrag zu liefern.

Die Verlagshandlung hat ihrerseits nichts unterlassen, um dem Werk durch treffliche Ausstattung sowie durch Beigabe von Karten und Illustrationen noch einen besondern Werth und eine erhöhte Brauchbarkeit zu verleihen.

Heidelberg, im November 1868.

Kirchenrath Dr. **Schenkel.**

A.

A und **O**, der erste und der letzte Buchstabe des griechischen Alphabets. In der Offenbarung des Johannes (1, 8) bezeichnet sich zunächst Gott selbst mit diesen beiden Buchstaben, ohne Zweifel nach dem Vorgang des zweiten Jesaja (Kap. 40—66), wo Jahve (s. d.) als Schöpfer der Welt und Erlöser Israels, als wahrer und lebendiger Gott im Unterschied von den falschen und todten Göttern der Heiden, sich ebenfalls selbst die Bezeichnung „Der erste und der letzte" beilegt (Jes. 41, 4; 44, 6; 48, 12). Eigenthümlich ist, daß in der Offenbarung des Johannes an den meisten Stellen, an denen jene Bezeichnung vorkommt, Christus dieselbe auf seine Person anwendet (1, 17; 2, 8; 22, 13). Nur 21, 6 gebraucht Gott dieselbe von sich. Christus wird damit zwar nicht ohne weiteres mit Beziehung auf Wesen und Würde Gott gleichgesetzt; allein als der Messias ist er doch als der Stellvertreter Gottes vorgestellt und nimmt darum an den Eigenschaften des wahren und lebendigen Gottes theil. Er erscheint dem Verfasser des Offenbarungsbuchs als ewig wie Gott selbst und richtet im Auftrag und Namen Gottes die Welt (s. Offenb. Joh. 1, 18). Die deutsche Bezeichnung A und O in der Luther'schen Bibelübersetzung ist eigentlich unverständlich, weil O nicht der letzte Buchstabe im deutschen Alphabet ist. Schenkel.

Aaron, eigentlich **Aharon**, der um drei Jahre ältere Bruder Mose's (s. d.), nimmt neben seinem gewaltigen Bruder die erste Stelle unter den Begründern des israelitischen Volksthums ein. Die Aeltern der beiden Brüder, Amram und Jochebed, gehörten dem Stamme Levi an (2 Mos. 6, 16 fg.); durch sie gewann dieser Stamm seine bevorzugte Stellung. Die Jugendgeschichte Aaron's ist in Dunkel gehüllt. Wie weit er in die Plane seines Bruders nach dessen Flucht aus Aegypten eingeweiht war, wissen wir nicht mit auch nur einiger Sicherheit. Fremd scheint er ihnen aber nicht geblieben zu sein, da er seinem aus der Arabischen Wüste (Midjan) heimkehrenden Bruder, wol nach vorgängiger Benachrichtigung, entgegeneilte, mit ihm die weitern Verabredungen traf und von jetzt an stets im Einverständnisse mit demselben handelte (2 Mos. 4, 27). Die Begabung der beiden war allerdings verschieden. Der eigentliche religiös-sittliche Genius, der Retter und Erlöser des Volks war Mose. In allem, was er denkt, anordnet, schafft, ist schöpferische Kraft. Aaron dagegen erscheint seinem Bruder gegenüber lediglich in untergeordneter Stellung, und wo er es versucht, seine Selbständigkeit geltend zu machen, geräth es ihm übel. Mose ist der begeisterte Prophet, der Begründer und Träger einer neuen Zukunft seines gemishandelten und zertretenen Volks. Aaron erscheint als ein bloser Dolmetscher, ein wohlberedter Mann, der seine Gedanken auch Vornehmen gegenüber angemessen zu setzen weiß und der leicht bereit ist auszuführen, was der tiefsinnige Bruder unter schweren Kämpfen und mit zaghaftem Herzen, seiner Verantwortung wohlbewußt, beschlossen hat. Treffend wird er in dieser Beziehung als der „Mund Mose's" bezeichnet (2 Mos. 4, 10 fg.; 7, 1 fg.), und er scheint die Verhandlungen, welche zwischen den Häuptlingen seines Volks und dem ägyptischen König geführt wurden, hauptsächlich betrieben zu haben. Während dem Wüstenzug behauptete er neben Mose ebenfalls eine hervorragende Stellung. Zur Zeit der Entscheidungsschlacht bei Rephidim in der Sinaiwüste gegen die Amalekiter blieb er in der nächsten Umgebung Mose's (2 Mos. 17, 8 fg.) und in Abwesenheit seines Bruders verwaltete er gemeinschaftlich mit einem andern Vertrauten desselben das oberste Richteramt (2 Mos. 24, 14). Allein sein Charakter zeigt einige Schwächen und er verdiente nicht ganz das Vertrauen, das ihm von seinem Bruder geschenkt ward. Das Volk benutzte während der Stiftungsperiode der Gesetzgebung, als Mose längere Zeit in stiller Zurückgezogenheit über sein großes Werk nachsinnend verschwunden schien, die Abwesenheit des Gotteshelden, um der aus Aegypten stammenden Neigung zum Götter- und Bilderdienst aufs neue zu fröhnen. Aaron kam seinen polytheistischen Wünschen nur allzu willig entgegen und gab die Verfertigung eines goldenen Stiers oder Kalbes zu, unter dessen

Gestalt Jahve verehrt werden sollte. Ist dieser Vorfall auch nicht als ein völliger Abfall von Jahve aufzufassen, so zeigt sich doch darin eine von vornherein bedenkliche Verdunkelung des reinen geistigen Jahvedienstes, und er dient, soweit der spätern Sage Geschichtliches wirklich zu Grunde liegt, zum Beweise, daß Aaron nicht auf der ganzen geistigen und sittlichen Höhe seines Bruders stand, und insbesondere auch, daß er nicht die Kraft besaß, den Vorurtheilen und Leidenschaften der sinnlichen Volksmasse erfolgreichen Widerstand zu leisten (2 Mos. 32, 1 fg.).

Gleichwol soll, nach der spätern Ueberlieferung, Mose ihm das wichtige Amt des ständigen Priesterthums (s. Priester) in der neubegründeten israelitischen Gemeinde übertragen haben, das sich dann auf seine Familie vererbte (2 Mos. 29, 4 fg.). Aller Wahrscheinlichkeit nach hat jedoch Mose noch gar kein ständiges Priesterthum eingesetzt; zu seiner Zeit übte noch jeder Hausvater in der Gemeinde priesterliche Rechte. Von den Hausvätern wurden auch Söhne zu Hauspriestern erwählt (2 Mos. 24, 5); auch die Stämme wählten ursprünglich ihre Priester selbst. Daß Aaron im Stamme Levi eine solche bevorzugte, immer aber noch auf freier Wahl und Anerkennung beruhende Stellung einnahm, ist sehr wahrscheinlich; auf diesem Wege bildete sich dann das spätere erbliche Priesterthum seines Geschlechts aus. Allein gerade diese Stellung erforderte nicht sowol eine hervorragende that- und charakterkräftige Persönlichkeit, als die Gabe eines würdigen Benehmens, einer vornehmen und feierlichen Haltung, durch welche Aaron schon den ägyptischen König beeinflußt hatte. Was von den ganz außerordentlichen Feierlichkeiten bei der angeblichen Weihe Aaron's und seiner Söhne zum Priesteramt erzählt wird (3 Mos. 8, 1 fg.), beruht auf späterer Sage; denn der spätern Zeit galt nun einmal Aaron als priesterliches Vorbild für immer. Uebrigens verlief sein Leben in seiner hohen und einflußreichen Stellung als Häuptling des Stammes Levi nicht ungetrübt. Von seinen vier Söhnen, mit denen er seine Stammesherrschaft ausübte (Nadab, Abihu, Eleasar und Ithamar [2 Mos. 6, 23]), bereiteten ihm die beiden ältesten, Nadab und Abihu, dadurch schwere Sorge, daß sie (nach der Erzählung 3 Mos. 10, 1 fg.) ungesetzliche, d. h. unbefugte und unberufene Rauchopfer darbrachten. Sie brachten nämlich ihr Opfer zur Unzeit, nicht als übliches Morgen- oder Abendopfer; sie nahmen auf ihre Pfannen nicht von dem üblichen Rauchwerk, welches der zum Opfer bestellte Priester anzuzünden hatte, und sie opferten es nicht an heiliger Stätte, sondern vor derselben. Dafür, daß sie „fremdes Feuer" vor Jahve brachten, traf sie — nach der Erzählung — das göttliche Strafgericht, d. h. sie verloren bei dieser Veranlassung das Leben. Aus dem Umstand, daß Mose sich tadelnd gegen Aaron wendet (3 Mos. 10, 3), geht hervor, daß dieser bei der Selbstüberhebung seiner Söhne nicht ohne Schuld war, aus seinem Schweigen auf den Tadel des Bruders, daß er sich auch nicht schuldlos fühlte.

Von ernstern Folgen für seine Stellung als Stammeshäuptling und Priesterfürst hätte die Erhebung werden können, welche von dem Leviten Korah (s. d.) und seinen Verbündeten gegen ihn und sein Haus beabsichtigt war, und die nichts Geringeres als den Umsturz seiner Hausmacht und die volle Gleichberechtigung aller Gemeindeglieder bezweckte (4 Mos. 16. 17). Mit der letztern Forderung war es ihnen wol nicht so recht Ernst; sie wünschten wahrscheinlich lediglich die bevorzugte Stellung Aaron's und die Vorzugsrechte seiner Familie innerhalb des Stammes und der Gemeinde beseitigt und die Theilnahme an der Stammesleitung auch auf ihre Personen und Familien ausgedehnt. Inwieweit Aaron und seine Söhne durch Selbstüberhebung zu der Verschwörung gegen ihre Macht und ihr Ansehen Veranlassung gegeben, läßt sich aus der Erzählung nicht mehr mit Sicherheit entnehmen. Der Vorgang mit Nadab und Abihu deutet auf ein übermüthiges und herausforderndes Benehmen jedenfalls der beiden ältern Söhne Aaron's hin. Im Volke selbst scheint die Partei der Verschwörer einen bedeutenden Anhang gefunden zu haben, und Mose und Aaron wurden durch sie persönlich bedroht (4 Mos. 17, 6). Der Aufstand wurde jedoch durch Mose's entschlossenes Einschreiten gewaltsam unterdrückt, und Aaron scheint nachher zur Milde gerathen zu haben, da er nach der sagenhaften Ueberlieferung in feierlichem Amtsaufzuge Sühne stiftend unter das Volk getreten sein soll. Zugleich erschien es Mose nach dem gefahrbringenden Vorgang unerlaßlich, die Autorität der Aaronitischen Stammesführerschaft höher zu beglaubigen und fester zu begründen. Es geschah dies durch ein angebliches Wunder, den „sprossenden Stab Aaron's". Zwölf Stäbe, nach der Zahl der zwölf Stämme Israels, mit den daraufgezeichneten Namen

der damaligen Stammeshäupter, wurden vor Jahve niedergelegt. Auf dem Stabe des Stammes Levi war der Name Aaron's gezeichnet. Das Stammeshaupt, dessen Stab sprossen, d. h. auf wunderbare Weise Blätter, Blüten und Früchte hervorbringen würde, sollte gott erwählter Träger des Priesterthums sein (4 Mos. 17, 16 fg.). Als die Stäbe am folgenden Tage durch Mose besichtigt wurden, hatte Aaron's Stab Sprossen getrieben und Mandeln gereift. Der eigentliche Vorgang ist hier von dem Laubgewinde der Sage verdeckt. Es ist weder an grüne Stäbe zu denken, welche über Nacht geblüht, noch an Mandelzweige, von denen die bereits vorhandenen Knospen des einen über Nacht aufgegangen, noch an die Sitte des Loses durch Stäbe, wobei der durch das Los getroffene Stab Aaron's mit Knospen, Blüten und Früchten gekrönt worden wäre. Sagen ähnlicher Art finden sich auch sonst in der Alten Welt. Die Keule, welche Herkules an einer Bildsäule des Hermes niedergelegt, grünte ebenfalls wieder, und eine Lanze, die Romulus in die Erde trieb, soll sogar zu einem großen Baume aufgewachsen sein. Von der großen Terebinthe bei Hebron wurde erzählt, sie sei aus einem Stabe, den ein Engel in den Boden gesteckt, gewachsen („Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum Alten Testament", XIII, 90 fg.). Thatsache ist, daß Aaron die mit priesterlicher Würde verbundene Stammesführerschaft für seine Person und seine Familie durch schweren Kampf sich erstreiten und erringen mußte. Die spätere Sage vom sprossenden Stabe verherrlicht sinnvoll seinen Sieg über neidische und ehrgeizige Widersacher. Thatsache ist wol auch, daß Aaron's Stab, als der auserwählte unter den Stäben der zwölf Stammeshäupter, wie eine heilige Reliquie den Platz später im Heiligthum vor der Bundeslade fand zur Bezeichnung des hohenpriesterlichen Vorrangs seiner Träger (nicht, wie Hebr. 9, 4 annimmt, in der Bundeslade, in welcher nur die Gesetzestafeln niedergelegt waren [1 Kön. 8, 9]). Auch wurden die Vorrechte und Einkünfte des Aaronitischen Geschlechts erst nach Besiegung des Korachitischen Aufstandes geregelt und festgestellt (4 Mos. 18, 1 fg.), und seine beiden übriggebliebenen Söhne Eleasar und Ithamar blieben, wenn auch durch Volkswahl, Stammhalter der Stammespriesterwürde.

Mit seinem Bruder Mose scheint Aaron ununterbrochen zusammengewirkt und, wenn er in dessen Abwesenheit eigene Wege gegangen, sich später unverzüglich dessen Autorität wieder gefügt zu haben. Ein einziges mal kam es, wol auf Veranlassung der Schwester Mirjam (s. d.), zu einem stärkern Zusammenstoß zwischen ihm und Mose. Jene hatte die Verbindung Mose's mit einem kuschitischen (äthiopischen) Weibe benutzt, um aufreizende Reden gegen die Machtstellung Mose's zu führen. Daß es ihr damals gelang, Aaron, der seinem Bruder so viel verdankte, auf ihre Seite zu bringen, ist ein neuer Beweis, daß es demselben an Charakterfestigkeit mangelte (4 Mos. 12, 1 fg.). Sein Tod erfolgte vor der Besitznahme Palästinas durch sein Volk, angeblich auf dem Berge Hor, den das Volk von Kades her erreicht hatte (4 Mos. 20, 22 fg.). Die spätere Ueberlieferung versteht unter diesem Berge den in der Nähe von Petra (Wadi Musa) bis auf den heutigen Tag im Ruf der Heiligkeit stehenden Berg Haruns, den ansehnlichsten im Edomitergebirge. Dort wird, auf dem östlichen Gipfel, noch heute das „Grab Aaron's" gezeigt (s. die Beschreibung Schubert, „Reise in das Morgenland", II, 421). Dasselbe ist unverkennbar neuern mohammedanischen Ursprungs. Der Berg, auf dessen Gipfel der Tod Aaron's erfolgt sein soll, kann schon deshalb nicht der Berg Haruns bei Wadi Musa sein, weil die Israeliten jenen mit einem Marsch erreichten, weil ein Marsch derselben von Kades in dieser Richtung zuerst südostwärts und dann wieder nordwärts unglaublich ist, und weil nach dem Lagerverzeichniß (4 Mos. 33, 41 fg.; 34, 4; Jos. 15, 3) der Zug von Kades aus nordostwärts durch den Wadi Murreh fortgesetzt wurde. Auf einem der Abhänge, die von Westen nach der Araba hin sich senken, an der Grenze Edoms (4 Mos. 20, 23; 33, 37), muß daher die Stätte, woselbst Aaron starb, gesucht werden; im Gebirge ist er wol begraben worden, wie denn die Beduinen heute noch auf Bergeshöhen ihre Grabstätten suchen. Daß die Nachrichten über den Begräbnißplatz Aaron's frühe schwankten, zeigt uns die abweichende Ueberlieferung 5 Mose 10, 6, wonach Aaron bei der uns unbekannten Reisestation Moser seinen Tod gefunden haben soll.

Die Flecken, welche an dem Charakter Aaron's hafteten, warfen ihre Schatten auch über seinen Grabhügel hinaus, und sein vor dem Eintritt in das Land der Verheißung erfolgter Tod wurde als eine Strafe insbesondere dafür betrachtet, daß er, als bei Kades wegen Wassermangels das Volk sich auflehnte, nicht genug Muth und Gottvertrauen gezeigt hatte (4 Mos. 20, 24). Es ist dieselbe Charakterschwäche, die er beim Abfall vom reinen

Jahvedienst am Sinai gezeigt hatte und die noch der spätern Ueberlieferung so groß erschien, daß er, nach ihrer Darstellung (5 Mos. 9, 20) seine Erhaltung am Leben nur der Fürbitte Mose's zu verdanken hatte. Spätere Psalmen (Ps. 99, 6; 133, 2) feiern ihn dagegen als das ehrwürdige Vorbild der Priesterwürde. Der Hebräerbrief stellt zwischen dem vergänglichen Aaronitischen Priesterthum und dem unvergänglichen Christi einen für das erstere sehr ungünstigen Vergleich an (Hebr. 5, 1 fg.; 7, 11 fg.; 10, 19 fg.). Die auch versuchte Vergleichung mit dem griechischen Gott Hermes beruht lediglich auf Willkür. Dagegen zählt ihn der Talmud zu den „Gerechten", die das Gesetz vollkommen gehalten (Eisenmenger, „Entdecktes Judenthum", I, 342), und auch im Koran wird er als ein Offenbarungsträger Gottes ehrenvoll erwähnt (Sure 4, 61). Schenkel.

Aas. Unter den Reinigkeitsvorschriften des mosaischen Gesetzes befindet sich das Verbot, ein gefallenes Thier zu essen (2 Mos. 22, 31; 3 Mos. 7, 24; 5 Mos. 14, 21; Ezech. 44, 31), oder auch nur anzurühren (3 Mos. 5, 2; 7, 24). Die unverschuldete Berührung eines todten Thieres verursachte, wenn dasselbe ein für unrein erklärtes war, unter allen Umständen eine levitische Verunreinigung bis zum Sonnenuntergang (3 Mos. 5, 2; 11, 8 fg.), wenn aber dasselbe ein reines war, nur in dem Fall, daß es nicht vorschriftsmäßig abgeschlachtet war (3 Mos. 11, 39). Obgleich das Essen gefallener Thiere den Israeliten verboten war, so war es doch gestattet, sie an Fremde als Speise zu verkaufen (5 Mos. 14, 21) und ihr Fett sich zu Nutze zu machen (3 Mos. 7, 24). Der Ort, wo ein gefallenes Thier lag, wurde dadurch unrein (3 Mos. 11, 35), nur die zur Aussaat bestimmten Saatkörner waren davon ausgenommen (3 Mos. 11, 37). Bei der großen Hitze gerieth ein Aas sofort in Fäulniß und konnte das Knochengerüst schon in wenigen Tagen dergestalt zu Tage getreten sein, daß wilde Bienen darin ihren Sitz aufschlagen konnten (Richt. 14, 8). Röck.

Ab, s. Monate.

Abaddon, hebräisch ursprünglich Untergang; sodann ein dichterischer Name für die Unterwelt, das Todtenreich, Scheol (Hiob 26, 6; 28, 22; Sprw. 15, 11). Die Offenbarung des Johannes faßt den Abaddon als ein persönliches Wesen. Wie sie 6, 8 hinter dem Tod den Hades persönlich herziehen läßt, um die den vier Reitern erliegenden Sterblichen heimzuführen, so führt sie 9, 11 den Abaddon ein als den Engel des Abgrunds, den sie griechisch auch Apollyon, den Verderber, nennt. Der Sache nach ist er dieselbe Gestalt wie der Hades, nur daß dieser als Fürst, der Abaddon als ein Engel des Abgrunds erscheint, und zwar ist er derjenige, der aus dem Brunnen des Abgrunds die höllischen Heuschrecken heraufführt, die Angesichter wie Menschen und Schwänze wie Storpione haben, um die Erdgeborenen zu peinigen. In den rabbinischen Sagen wird später unter Abaddon der tiefste Abgrund der Hölle verstanden. Ueber den Zusammenhang der Stelle Offenb. Joh. 9, 11 vgl. den Artikel Apokalypse. Hausrath.

Abana, s. Amana.

Abarim, ein Gebirge im Osten von Kanaan, wie auch sein Name schon andeutet: „Gegenhöhen, Gegenübergebirge". Die Israeliten gelangten auf ihrem Zug nach Kanaan zu den „Steinhaufen der (an den) Gegenhöhen (Ijje-Abarim) in der Wüste östlich von Moab", bevor sie den Bach Sared (d. i. nicht der Wadi Kerak, sondern es-Saideh, ein Nebenfluß des Arnon von Südosten her) überschritten (4 Mos. 21, 11; 33, 44). Und später berührten sie dieses Gebirge abermals, nämlich dessen nördlichen Theil, an der Nordostseite des Todten Meeres beim „Gefilde Moabs". Dieser Theil, östlich Jericho gegenüberliegend, nach Eusebius sechs Meilen westlich von Hesbon, führte den besondern Namen Gebirge Pisga, da der Berg Nebo bald als hoher Punkt „der Berge Abarim" (5 Mos. 32, 49; vgl. 4 Mos. 27, 11; 33, 47. 48), bald als „das Haupt des Pisga" bezeichnet wird (5 Mos. 3, 27; 34, 1). (S. Nebo.) Unter den Abarim-Gebirge werden demnach zu verstehen sein die Gebirgsreihen im Osten des Todten Meeres, welche sich von der „Ostgrenze der Moabiter in der Wüste" südlich vom Bache Saideh an in einem Halbkreis von Süden nach Norden und Nordwesten ziehen; also der Gebirgszug, der nach seinen einzelnen Theilen heutzutage genannt wird Dschebel et-Tarfûjeh, Dschebel el-Ghuweiteh, und deren nordwestliche Ausläufer. Vgl. auch noch insbesondere die Stelle Jer. 22, 20. Kneucker.

Abba (aramäisch = Vater), eine aus den jüdischen Gebeten in die christlichen übergegangene Anrede an Gott, welcher sich auch Jesus bediente. Sie findet sich an drei Stellen des Neuen Testaments und immer mit beigefügter griechischer Uebersetzung (Mark. 14, 36;

Röm. 8, 15; Gal. 4, 6). Dies erklärt sich am wahrscheinlichsten daraus, daß sie in dem Munde griechisch redender Christen die Natur eines Eigennamens angenommen hatte und die Verbindung „Abba, Vater" in den Gebeten stehend geworden war. Wenn aber diese Verbindung (bei Markus a. a. O) schon in einem Gebete Jesu vorkommt, der sich jedenfalls der Landessprache bediente, so ist hier die Sitte einer spätern Zeit in eine frühere zurückverlegt. Krenkel.

Abdon. 1) Richt. 12, 13—15 einer der zwölf Richter Israels vor Eli, Sohn Hillel's, von Pirathon (s. Pirathon) im Stamme Ephraim, ein sehr angesehener und begüterter Mann, wenn Richt. 12, 14 nicht als eine Wiederholung aus 10, 4 anzusehen ist, die eine Verwechselung Jair's mit Abdon nach sich gezogen hat. Uebrigens ist Bedan (1 Sam. 12, 11) mit Abdon einerlei und gehört also nach dieser Stelle mit Gideon, Jephtah und Simson zu den ausgezeichneten Männern unter den Richtern Israels. — 2) Levitenstadt im Stammgebiete Ascher, Jos. 21, 30; 1 Chron. 6, 59; Jos. 19, 28 (wo Abdon statt Ebron zu lesen ist), ist wol nicht in dem heutigen Abidat, fast neun Stunden nördlich von Byblus, sondern eher in Abadijeh südöstlich von Beirut zu suchen. Kneucker.

Abed Nego = „Diener, d. i. Verehrer des Nega", (nach gewöhnlicher Annahme = Nebo) ist ein syrischer Name, welcher dem Azarja, einem Genossen Daniel's, in Babylon beigelegt wurde (Dan. 1, 7; 2, 49; 3, 12. 29).

Abel, zu deutsch Aue, Name verschiedener Ortschaften Palästinas, die durch Anmuth und Fruchtbarkeit ihrer Umgebung sich auszeichneten.

1) Abel Bethmaacha, d. h. Abel bei Niederhausen, auch Abel Maim, Wasseraue, genannt, liegt an der Nordgrenze des Landes, unweit westlich von Dan und Cäsarea Philippi, mit diesen Orten durch die Straße, welche von Sidon her südlich vom eigentlichen Libanon über den Fluß Leontes nach Osten führt, verbunden. Das Dorf, welches heutzutage den Platz der einstigen Landstadt Naphtalis einnimmt, erhebt sich auf einem deutlich umgrenzten Hügel über dem Derderah, einem kleinen Nebenflusse des Jordans. Wegen der fruchtbaren Umgebung wird gegenwärtig dasselbe bisweilen Abil el-Kamh, Weizenaue, von den Arabern genannt. Hier fand einst Seba, der rebellische Unterthan David's, seinen letzten Zufluchtsort, und die feste Lage des Platzes macht es begreiflich, daß dessen Bewohner dem Belagerungsheer Joab's eine Zeit lang trotzen konnten (2 Sam. 20, 14 fg.). Als Grenzstadt war Abel späterhin gleich Dan dem Ungemach des Krieges mit Syrien und Assyrien vorzüglich ausgesetzt (1 Kön. 15, 20; 2 Kön. 15, 29).

2) Abel Keramim, Weinbergaue, ein Ort jenseit des Jordans in Gilead gelegen, ungefähr eine halbe Stunde vom linken Ufer des Jarmuks entfernt (Richt. 11, 33). Zahlreiche Trümmer von marmornen und granitenen Säulen, von Gewölben und Mauern bedecken jetzt die große Anhöhe, die durch Natur und Kunst von den umgebenden abgetrennt, dem Orte eine feste Lage gewährte. Noch im 4. Jahrhundert n. Chr. war dieses Abel wegen seiner Weinberge berühmt.

3) Abel Mehola, Aue des Reigentanzes, etwa drei Stunden südlich von Bethsean im Jordanthal gelegen, zu Issaschar gehörig (Richt. 7, 22; 1 Kön. 4, 12), Heimat des Propheten Elisa (1 Kön. 19, 16).

4) Abel Mizraim, Aue der Aegypter, von dem Kirchenvater Hieronymus mit Bethhogla identificirt. Etwa eine Stunde nordwestwärts vom Einfluß des Jordans in das Todte Meer kommt man zu einer von dichtem Weiden- und Rohrgebüsch umgebenen Quelle, deren süßes Wasser mitten in einer traurigen sonnenverbrannten Gegend eine blühende Oase hervorgezaubert hat. Daher mochte diese Stätte den Namen ägyptische Aue wol empfangen haben, während der Erzähler von 1 Mos. 50, 11 ihn allerdings „Trauer der Aegypter" deutet, nach dem Doppelsinn des Wortes Abel.

5) Abel Haschschittim, Akazienaue, auch blos Schittim genannt, womit indeß nicht nur dieser Ort, sondern die ganze umliegende Gegend mitbezeichnet zu sein scheint (4 Mos. 33, 49), nach Josephus ungefähr drei Stunden östlich vom Jordan, gegenüber Jericho. Der Ort muß wahrscheinlich am Ausgang des Thales Hesbon gesucht werden, wo auch heute noch Akazienwaldungen sich finden sollen (4 Mos. 33, 49; 25, 1; Jos. 2, 1; Micha 6, 5. Vgl. Ritter, „Palästina", II, 481 fg.) Furrer.

Abel (Personenname). Unter den zwei Berichten, welche wir von den Anfängen des menschlichen Geschlechts im ersten Buch Mose haben, ist es der zweite, der jüngere, der den Namen Abel (hebräisch Hĕbĕl, Hábĕl, d. h. Hauch, Nichtigkeit), dem zweiten Sohne

Adam's beilegt. Dieser Bericht verfolgt die Tendenz, die Entstehung der ersten und nothwendigsten Künste und Fertigkeiten jenen Urmenschen beizulegen, so dem Noah den Weinbau, dem Tubal die Schmiedekunst, dem Jubal die Musik, und in dieser Tendenz macht er die beiden ersten Abkömmlinge des ersten Menschen zu dem, was am allerersten nöthig ist, den ältesten Kajin zum Ackerbauer, den jüngern Hebel zum Hirten. Ebenso verfolgt der Erzähler die Absicht, die religiösen Zustände der Urzeit zu beschreiben, einen Gegenstand, den der ältere Berichterstatter gar nicht berührt, und wie er den Noah opfern läßt, so auch schon Kajin und Hebel, an deren Opfer eine ganze Reihe von Folgen für die Culturverhältnisse angelehnt wird. Der Hirtenstand galt dem Hebräer für den bessern, Gott genehmern (vgl. Jer. 35 die Rechabiten), da dies Volk gegen das seßhafte Leben von Haus aus eine Abneigung hatte, wie denn auch der Ackerbau als Fluch dargestellt ist, und dies stellt die Sage dar, indem sie Jahve auf Abel's Opfer von Erstlingen und ihrem Fett schauen läßt, nicht aber auf das Fruchtopfer Kajin's. Endlich hat es dieser jüngere, gemeinhin jehovistisch genannte Bericht, auch hauptsächlich mit der sittlichen und religiösen Entwickelung der Menschheit zu thun, und wie in ihm der Sündenfall den Anfang der Urzeit bildet, wie er 1 Mos. 6, 5—8 das Hereinbrechen der Sündflut ausführlich durch die steigende Bosheit der Menschen begründet, und durch dies Vertilgungsgericht die erste Periode der Menschengeschichte abschließt, so läßt er auch in dem Verhältniß von Abel und Kajin aus Neid den ersten Mord hervorgehen. Dieser Mord ist mit List verbunden, denn schon die Absicht des Mordes im Herzen hegend, sprach Kajin noch (freundlich) mit seinem Bruder (1 Mos. 4, 8), wo nicht nach der samaritanischen Recension zu ergänzen ist, er sprach zu ihm: „Wir wollen auf das Feld gehen", und dies ist ein wesentlicher Zug in der Darstellung, der daran liegt, das unwahre Wesen des ersten Mörders zu charakterisiren.

So wird denn der „Hauch", Abel, von dem Bruder gemordet und hieran schließt sich sowol der Fluch über den Mörder auf der einen Seite, als auch ebenso die Heiligerklärung des Lebens auf der andern, denn obwol das vergossene Blut Rache heischt, so ist die Rache doch Gottes Sache oder die Sache eines geordneten Gerichts, und nicht soll Kajin tödten jeder der ihn findet. Vielmehr gibt Gott dem Kajin (durch ein nicht weiter genanntes Ereigniß) ein Wahrzeichen, gleichsam als Pfand, um ihn zu überzeugen, daß sein Leben trotz seines Verbrechens gesichert bleibt und daß der Mörder nicht vogelfrei ist. So sind die Worte „Gott setzte ihm ein Zeichen" richtig zu deuten, sie besagen nicht, daß er etwa ein körperliches Abzeichen empfangen habe, sondern wie Gideon (Richt. 6, 36) in dem Naßwerden des Felles, während alles ringsum trocken bleibt, ein bestätigendes Zeichen hat, daß Gott ihn berufen, so auch Kajin, nur daß hier das Ereigniß, welches als Zeichen dient, nicht angegeben ist. (Vgl. unten Kain.)

So viel über den Sinn dieser jehovistischen Erzählung und ihre Verwandtschaft mit den zugehörigen Stücken desselben Berichts, da der elohistische Bericht von alledem nichts hat. Den Namen Abel will Julius Oppert nach dem angeblich assyrischen pul als Sohn deuten, aber diese Deutung ist um so unmöglicher, als mit p kein b wechseln kann und außerdem das sogenannte assyrische pul mehr als zweifelhaft ist. Von den spätern Sagen, wie sie Eisenmenger, „Entdecktes Judenthum", I, 462. 832, gibt, sei die, welche in den Koran (5, 30) gekommen ist und die schon im Targum des Jonathan und im jerusalemitischen vorliegt, erwähnt. Die Frage, warum Abel's Opfer angenommen sei, das Kajin's aber nicht, führt zu einem dogmatischen Streit, in dem Kajin die sittliche Weltordnung leugnet; bei den darauffolgenden Thätlichkeiten zerschlägt Kajin die Stirn Abel's mit einem Stein. Da sandte Gott einen Raben, der auf dem Boden kratzte, um den Kajin zu lehren, wie er den Leichnam begraben solle, worauf Kajin mit Wehklagen Buße that. Nach weiterer Sagenausbildung war die Veranlassung zum Opferdienst, daß die Brüder wechselseitig ihre Zwillingsschwestern heirathen sollten, wobei Kajin die seinige, die schöner war, dem Abel nicht lassen wollte. Adam entschied, durch das Opfer Gottes Willen zu erkunden, der sich dem Abel günstig erwies. (S. d'Herbelot, „Bibl. or." unter „Cabil"; Fabricius, „Cod. pseud.", I, 113; Berešit rabba, paraše 22 u. a.) Merx.

Abendmahl. Wir verstehen gewöhnlich darunter das letzte Mahl, welches Jesus vor seinem Hingang in den Tod, unmittelbar vor seiner gerichtlichen Gefangennehmung, mit seinen Jüngern gehalten; in der reformirten Kirche herrscht die Benennung „Nachtmahl" vor. Ueber dieses, schon durch die Feierlichkeit des Augenblicks, insbesondere aber

durch die daran geknüpfte Stiftung der Gemeinde Jesu, überaus wichtige Mahl liegen vier neutestamentliche Berichte vor, drei in den drei ersten Evangelien (Mark. 14, 17—25, Matth. 26, 20—29; Luk. 22, 14—38), und einer von dem Apostel Paulus (1 Kor. 11, 23 fg.). Der Bericht des letztern beruft sich auf eine auf Christus selbst zurückführende Ueberlieferung (1 Kor. 11, 23); denn von einer solchen und nicht von einer übernatürlichen Offenbarung ist die Versicherung des Apostels, daß er die Mittheilung von Christus selbst, d. h. von ihm her, empfangen habe, zu verstehen. Dem Apostel lag daran, die Unordnungen und Misbräuche, welche in der Gemeinde zu Korinth sich bei der Feier dieses Mahls eingeschlichen hatten, zu beseitigen, und zu diesem Zweck führte er die Stiftungsworte Jesu an, ohne damit eine Darstellung des Vorganges selbst zu beabsichtigen. Die Evangelisten dagegen wollten den geschichtlichen Hergang erzählen.

Der Hauptsache nach stellen sie denselben in so wesentlicher Uebereinstimmung dar, daß die Annahme, es liege ihrer Darstellung eine gemeinsame Quelle zu Grunde, durchaus gerechtfertigt ist. Die nächste Veranlassung zu dem Mahle gab das bevorstehende Passahfest, welches durch den Genuß des Passahlammes (s. Passah) eingeleitet wurde. Zur Zeit Jesu wurde die Passahmahlzeit nach einem besondern Ritual gefeiert, das im Talmud (Mischna tr. Pesachim, 10) näher beschrieben ist, wenn dasselbe auch von den verschiedenen jüdischen Schulen (des Hillel und des Schammai) nicht ganz gleichförmig beobachtet wird. Gewöhnlich wurden während der Mahlzeit vier Becher Wein herumgereicht und getrunken, zu dem gebratenen Lamm noch ungesäuerte Bratkuchen und bittere Kräuter mit Brühe aufgetragen. Zwischen dem zweiten und dritten Becher wurde die eigentliche Mahlzeit genossen, dazwischen das Hallel (Ps. 113—118) gesungen. Die Anregung zur Feier dieses Mahls war von den Jüngern ausgegangen (Mark. 14, 12; Matth. 26, 17). Die Bereitwilligkeit, womit Jesus auf ihren Wunsch einging, ist aus seiner Absicht zu erklären, diese Veranlassung zu der förmlichen und feierlichen Stiftung einer neuen Bundesgemeinschaft zu benutzen.

Das Mahl nahm seinen Anfang in der gewöhnlichen Abendstunde bei eintretender Dämmerung, als der 14. Nisan (s. Monate) sich zu Ende neigte. Alles hatte sich vereinigt, um den Ernst und die feierliche Stimmung Jesu zu erhöhen. Der gegnerische Anschlag auf sein Leben war vor ihm enthüllt, die Charakterschwäche der Jünger erkannt, und daß einer in ihrer Mitte die Fäden des Verraths gesponnen, fühlte er sich gedrungen auszusprechen, ohne den Schuldigen zu nennen, vielleicht in der Hoffnung, in der letzten Stunde noch sein Gewissen zu erschüttern (Mark. 14, 18; Matth. 26, 21 fg.). Während der Mahlzeit, ohne Zweifel bevor der vierte Becher herumgereicht war, ergriff nun Jesus einen Bratkuchen, sprach die übliche Lobpreisung Gottes und theilte jenen, in kleinere Stücke zerbrochen, den Tischgenossen aus, indem er sie durch ein Nehmet! dazu aufforderte (Mark. 14, 22). Auch darin stimmen alle Berichterstatter überein, daß er hinzufügte: „Das ist mein Leib." Wahrscheinlich hat er (nach dem Bericht des ersten und zweiten Evangelisten) weiter nichts dazu gesprochen. Wenn der dritte Evangelist und Paulus Jesu die Worte in den Mund legt: „Das ist mein Leib, der für euch gegeben (gebrochen) ist, das thut zu meinem Gedächtniß" (Luk. 22, 19; 1 Kor. 11, 24), so ist diese ausführlichere Formel wahrscheinlich erst später zur Erklärung des räthselhaften Stiftungswortes innerhalb der apostolischen Gemeinde entstanden und bei der apostolischen Gemeindefeier vielleicht schon um die Mitte des ersten Jahrhunderts in Gebrauch gekommen. Nach der Austheilung des zerbrochenen Brotkuchens ergriff Jesus nun auch den Kelch und ließ ihn nach wiederholter Lobpreisung Gottes im Kreise umgehen, sodaß alle daraus tranken. In Betreff der dazu gesprochenen Worte Jesu sind die Berichte noch weniger übereinstimmend, als hinsichtlich der Austheilung des Brotes. Sie weichen insonderheit darin voneinander ab, daß nach dem einen (Mark. 14, 24; Matth. 26, 28) Jesus sagte: „Das ist mein Bundesblut, das für viele vergossen ist", wobei der erste Evangelist noch den erläuternden Zusatz „zur Sündenvergebung" hat, wogegen nach dem andern (Luk. 22, 20; 1 Kor. 11, 25) Jesus gesagt hätte: „Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute, das für euch vergossen ist" (so der dritte Evangelist). „Das thut, so oft ihr trinket, zu meinem Gedächtniß", ist ein Zusatz in der Ueberlieferung des Paulus. Die größere Ursprünglichkeit und Einfachheit des Ausdrucks findet sich auch hier in der Mittheilung der beiden ersten Evangelisten. Die spätere Ueberlieferung scheint Anstoß daran genommen zu haben, daß Jesus den Wein als Bundesblut, überhaupt als Blut bezeichnet haben sollte, und sie beseitigte

den Anstoß durch eine derartige Veränderung der Stiftungsworte, daß der Kelch als „neuer Bund durch Blut (vermittelt)", d. h. als Sinnbild des durch den Tod Jesu gestifteten neuen Bundes, erschien. Unter allen Umständen ist also sicher, daß Jesus bei der Austheilung des Brotes dasselbe „seinen Leib", bei der Darreichung des Weins im Becher diesen „sein Bundesblut" genannt hat. Dem Bericht der beiden ersten Evangelisten zufolge knüpfte er an den letztern Vorgang noch die feierliche Versicherung, daß er vom Gewächs des Weinstocks nicht mehr trinken werde, bis auf den Zeitpunkt des eingetretenen Gottesreichs, wo er es mit den Seinen „neu", d. h. von einer neuen höhern verklärten Gattung, zu trinken hoffe. Dagegen ist nicht anzunehmen (mit dem dritten Evangelisten Luk. 22, 16), daß Jesus diesen Ausspruch schon vor dem Beginn des Abendmahls gethan, und daß er die den Verräther betreffenden Worte erst am Schluß der Mahlzeit gesprochen habe (Luk. 22, 21). Das eigentliche Mahl war jetzt geschlossen, und insofern ist die Annahme berechtigt, daß die Abendmahlsstiftung erst nach dem dritten Becher ihren Anfang genommen und mit der Darbietung des Kelches (dem vierten Becher) ihren Abschluß gefunden habe.

Bis auf den heutigen Tag sind die Ansichten getheilt und herrscht ein tief in das kirchliche Gemeinschaftsleben eingreifender Meinungsstreit über die Bedeutung dieser letzten Stiftung Jesu und über die Absicht, welche Jesus damit verband. Unbeirrt von Vorurtheilen oder Nebenrücksichten irgendeiner Art haben wir lediglich die Quellenberichte selbst ins Auge zu fassen und die Willensmeinung des Stifters, den Geist der Stiftung daraus zu erkennen.

Zweierlei ist keinem Zweifel unterworfen: erstens, daß Jesus mit seinen Jüngern das Passahmahl nach jüdischer Sitte feiern wollte; zweitens, daß dies, nach seiner Ueberzeugung, das letzte Passahmahl sein sollte, das er mit ihnen feierte, und daß er den tragischen Ausgang seines Lebens in allernächster Nähe mit voller Sicherheit damals voraussah. Demzufolge sah er das Werk seines Lebens jetzt als vollendet an und der von ihm nicht gesuchte, aber auch klar und ruhig erwartete Tod sollte dasselbe besiegeln. Mit dem vierten Becher schloß in der Regel die Passahmahlzeit (denn nur in seltenern Fällen wurde noch ein fünfter geweiht), und diesen Schlußpunkt benutzte Jesus zu einer neuen Stiftung, zu dem erhabenen Moment, der zugleich der Ausgangspunkt für eine neue Entwickelungsperiode der Menschheit werden sollte. Denn die Abendmahlsfeier ist die eigentliche Stiftungsfeier der christlichen Gemeinde, die an dem darauffolgenden Pfingsttag zum ersten mal an das volle Licht der Oeffentlichkeit hervortrat. Dieses sichere Bewußtsein Jesu, daß mit seinem Tode seine Gemeinde begründet, sein Werk abgeschlossen, daß sein Tod eine Kraft des Lebens für die Menschheit sei, bildet nun auch den idealen Hintergrund der Abendmahlshandlung und schließt uns ihr Verständniß auf.

Das Räthselhafte derselben liegt in den Stiftungsworten, mit denen das gebrochene Brot den Zwölfen zum Essen ausgetheilt und der mit Wein gefüllte Becher zum Trinken dargereicht wurde. Unstreitig ist der Geist und Charakter der Handlung nur aus diesen Worten richtig zu begreifen. Zwei Auffassungen derselben sind möglich. Man kann es versuchen, sie buchstäblich aufzufassen, und dann hätte Jesus bei der Austheilung des Brotes gesagt: „Dieses Brot, das ich euch jetzt mittheile, damit ihr es genießet, ist mein wahrer und wirklicher Leib, derselbe Leib, den ihr hier vor euch sehet"; denn einen andern, z. B. einen himmlischen oder verklärten Leib Jesu, gab es damals noch nicht. Und bei der Darreichung des Kelches hätte er gesagt: „Dieser Wein, den ich euch im Becher darreiche, damit ihr ihn trinket, ist mein wahrhaftiges und wirkliches Blut, das nach wenigen Stunden am Kreuz vergossen werden wird." Diese Auffassung hat sich die Kirche angeeignet von der Zeit an, wo das Abendmahl in derselben an die Stelle der heidnischen Geheimculte oder Mysterien trat, und die Vorstellung sich damit verband, daß sein Genuß geheimnißvolle Vorgänge und Veränderungen in dem Leibleben des Genießenden bewirke. Folgerichtig mußte dieselbe zu der Annahme führen, daß die Stiftungsworte Jesu in der ersten Abendmahlshandlung mit den Elementen des ausgetheilten Brotes und des dargereichten Weines ein Wunder der außerordentlichsten Art, eine Verwandlung des Brotes in den Leib, des Weines in das Blut Christi zu Stande gebracht hätten. Diese Annahme gab zu der weitern Voraussetzung Anlaß, daß, was beim ersten Abendmahl durch die wunderbare Einwirkung Jesu sich ereignet habe, bei jeder Wiederholung desselben in der Kirche Christi sich wieder ereignen werde. Was am Kreuz mit dem Leib und Blut Jesu ge-

schehen war, geschah hiernach in ununterbrochener Folge im Sakrament der Kirche stets aufs neue, der sinnlichen Wahrnehmung unerreichbar, jedoch mit derselben Wirkung wieder: ein unblutiges Opfer des wahren und wirklichen, in der Erscheinung des Brotes und Weines verborgenen, Leibes und Blutes Jesu Christi zur Vergebung der Sünden und Verklärung des Leibes und Blutes der Abendmahlsgenossen. Ohne den Einfluß heidnischer Geheimculte und eines mit jedem Jahrhundert sich steigernden Wunderglaubens wäre eine solche Auffassung und Anwendung der Stiftungsworte des Abendmahls unbegreiflich. Die Annahme, daß Jesus bei lebendigem Leibe seinen Jüngern die Vorstellung zugemuthet habe, er theile ihnen diesen Leib mit dem denselben beseelenden Blut in den Brotkuchen und dem Becher der Passahmahlzeit aus, ist so unzulässig, exegetisch und historisch so durchaus unmöglich, daß es nicht nöthig ist, ein Wort darüber zu verlieren. Ist aber diese Annahme unmöglich, dann sind auch diejenigen Auffassungen, welche sich im Reformationszeitalter aus der katholisch-mittelalterlichen herausgebildet haben, historisch nicht berechtigter als jene. Luther gab zwar die Vorstellung einer mit den Elementen des Brotes und Weines im ersten Abendmahl vorgegangenen Verwandlung in den Leib und das Blut Jesu auf; dagegen nahm er an, daß auf geheimnißvolle Weise Jesus seinen wahren Leib und sein wahres Blut in verklärtem Zustande den Elementen des Brotes und des Weines mitgetheilt habe, sodaß jeder Abendmahlsgenosse in und mit dem Brot und Wein sie durch den Mund in sich aufnehme, wenn auch nur der Gläubige zum Heil. Wäre diese Auffassung richtig, so hätte Jesus in der Stiftungsstunde des Abendmahls einen doppelten, einen natürlichen und einen verklärten, Leib besessen, und es wäre ihm möglich gewesen, den letztern andern Körpern mitzutheilen, eine Annahme, die noch künstlicher als die katholisch-mittelalterliche, zugleich nicht wahrscheinlicher und aus der irrthümlichen Voraussetzung hervorgegangen ist, daß zur Ehre der Heiligen Schrift die Stiftungsworte buchstäblich genommen werden müßten, was jedoch vermittels derselben nicht einmal geschieht. Aber auch die Vorstellung Calvin's, daß vom Himmel her durch eine geheimnißvolle Mittheilung Leib und Blut Christi für die gläubigen Abendmahlsgenossen sich mit den Elementen des Brotes und Weines im Genuß verbinden, findet in der Stiftung Jesu keinen festern Stützpunkt, und auch durch sie wird das Vorgestellte selbst, die Verbindung eines überirdischen Leibes mit irdischen Elementen zum heilsamen Genuß, nicht deutlicher, sondern entzieht sich völlig jedem klaren Verständniß. Die sämmtlichen drei erwähnten Auffassungen, die von einer buchstäblichen Auslegung der Stiftungsworte des Abendmahls ausgehen, erlauben sich außerdem einen Gedankensprung, indem sie voraussetzen, daß bei jeder spätern Wiederholung der Abendmahlshandlung dasselbe Wunder sich ereignen werde, das durch persönliche Einwirkung Jesu sich bei dem ersten ereignet habe, was erst noch zu erweisen wäre.

Vergegenwärtigen wir uns, was Jesus bei der Stiftung des Abendmahls wirklich beabsichtigte. Nur aus dem Charakter und Geist der Handlung selbst werden die Stiftungsworte verständlich. Daß er von den Anschlägen seiner Gegner unterrichtet, auf seine Gefangennahme und einen marter- und schmachvollen Tod vorbereitet war, das leuchtet aus der evangelischen Erzählung ein, und es ist kein ausreichender Grund vorhanden, daran zu zweifeln. Mit den Nachrichten, die eingelaufen waren, den Erkundigungen, die er eingezogen hatte, verband sich der durchdringende Scharfblick, der in die innersten Gemüthsfalten des Jüngers, der die Verrätherrolle spielte, eingedrungen war. In dieser so bestimmten Voraussicht seines Todes stellte sich seinem Auge das Werk seines Lebens als abgeschlossen dar, und er zweifelte nicht mehr daran, daß gerade sein Tod die Bedeutung habe, diesen Abschluß zu bilden und die neue Weltperiode, die durch ihn ihren Anfang nehmen sollte, zu begründen. Der Kampf seines Lebens war gegen die Herrschaft der todten Satzung, gegen das Joch des Buchstabens und der Formel gerichtet gewesen, in welchen der lebendige Geist der alttestamentlichen Religion mehr und mehr erstickt war. Hatte er das Passah gefeiert, die hohen Feste vorschriftsgemäß besucht, einen offenen Bruch mit den Kirchenbehörden vermieden, so hatte er doch niemals an dem Opferwesen sich betheiligt; denn gerade dieses war, indem es die Satzungsgerechtigkeit auf jede Weise begünstigte, zu einer Quelle religiöser Verödung und sittlicher Verkümmerung geworden. Als der Stifter einer Religion des Geistes, als der Träger der höchsten Einheit mit Gott, als ein persönlicher Quellpunkt seliger Gottesgemeinschaft trug er in sich das Bewußtsein, der Menschheit ein ganz neues unmittelbares, und eben darum wahrhaft befriedigendes,

Verhältniß zu Gott aufzuschließen. Wie hätte es da noch des Umwegs der Opferbringung bedürfen sollen, die doch immer nur einen mittelbaren Verkehr zwischen dem Menschen und Gott bedingte? Sein ganzes Berufsleben war ein echtes Opfer gewesen, wie schon die erleuchtetern Propheten es von den wahren Gottesverehrern gefordert hatten (Ps. 50, 23; Ps. 51, 19; Jes. 1, 11—17; Amos 5, 14 fg.; Micha 6, 6 fg.), ein Opfer selbstverleugnender Hingabe an die Wahrheit und für die Gerechtigkeit zum besten seines in Sünde, Schuld und Noth mannichfacher Art daniedergedrückten Volks und im weitern der Menschheit selbst. Solche Opfer hatte er auch von den Seinen gefordert, und bezeichnend genug fällt in den letzten Zeitpunkt seines Lebens die Gleichnißrede von dem Endgericht, in welcher er die Aufnahme in das Reich der Herrlichkeit lediglich davon abhängig macht, daß einem der geringsten unter den Brüdern ein Dienst opferwilliger Liebe erwiesen worden sei (Matth. 25, 40. 45).

Auf dieser Höhe der sittlichen Lebensvollendung hatten die überlieferten Opfereinrichtungen für ihn und die Seinen nicht nur keinen Werth mehr, sondern sie schlossen die größten Gefahren in sich. Es gab jetzt nur noch ein Gott wohlgefälliges und menschenwürdiges Opfer: die volle ungetheilte Hingabe für die Sache des himmlischen Vaters und der Menschheit. Dieses Opfer in der vollendetsten Bedeutung des Wortes war er jetzt zu bringen entschlossen. Es sollte das Ende aller bisherigen blos priesterlichen Opfer werden. Die neue Gemeinschaft, die er mit seinem Herzblut besiegeln sollte, forderte von ihren Mitgliedern die Opfer der Demuth, der Selbstverleugnung, der Geduld, der Versöhnlichkeit, der Sanftmuth, Güte, Barmherzigkeit, Liebe, d. h. des Geistes und Herzens. In dem Augenblick, in welchem Jesus beim letzten Passahmahl das gebrochene Brot austheilte und den mit Wein gefüllten Becher den Jüngern reichte, schwebte ihm daher sein Opfertod vor, sein eigener Leib, dessen Glieder gewaltsam bei der Kreuzigung durchbohrt und zerschlagen werden; sein eigenes Blut, das aus martervollen Wunden strömen sollte. Er empfand die ganze unendliche Bedeutung dieses Todes. Das Brot in seiner Hand wird ihm zum Sinnbild dieses zerschlagenen Leibes, der Wein im Becher zum Sinnbild des vergossenen Blutes. Er hatte seine Jünger zu öftern malen auf einen solchen Ausgang seines Lebens vorzubereiten gesucht (Mark. 10, 45; Matth. 20, 28); sie hatten ihn nicht verstanden, oder nicht verstehen wollen (Mark. 8, 31 fg.; Matth. 16, 20 fg.; Luk. 9, 23). Vielleicht ahnten sie jetzt wenigstens den tiefern Sinn aus dem Räthselwort, und jedenfalls mußte der Ernst der Stunde dasselbe so unauslöschlich ihrem Gedächtniß einprägen, daß es in der Folge eine ganz überwältigende Wirkung ausübte. Der Gedanke Jesu ist der: Was hier mit dem Brot und dem Wein, die ich euch zum Genuß austheile und darreiche, geschieht, das wird in kurzem mit meinem Leib und Blut geschehen, und wie diese irdischen Elemente zur Belebung eures Leibes, so wird mein zerschlagener Leib, mein vergossenes Blut zur Belebung eures geistigen und religiös-sittlichen Menschen dienen. Dadurch, daß Jesus selbst diese Sinnbilder seines Todes austheilt, zeigt er an, daß er den Tod freiwillig zum besten der Menschheit auf sich nimmt. Indem er den dargereichten Wein als Bundesblut bezeichnet, will er sagen, daß mit seinem Tod der alte Bund als aufgehoben und ein neuer als gestiftet zu betrachten ist. Wenn er fordert, daß die Jünger jene Elemente genießen, so will er damit ausdrücken, daß die Bedeutung seines Todes sittlich angeeignet werden muß, damit die belebende Wirkung von ihm ausgehe. Unter allen Umständen verbindet er mit seinem bevorstehenden Tod eine zweifache Vorstellung: 1) daß derselbe die durch ihn mit Gott gestiftete neue Gemeinschaft weihen und besiegeln, und 2) daß er eine Quelle des Trostes und der Stärkung für die Seinen werden solle. Ob er mit den Stiftungsworten auch noch die dritte Vorstellung verbunden habe, daß sein Tod ein Sühnopfer zum Zweck der Sündenvergebung für die Seinen sein werde, das ist allerdings fraglich. Die Zusätze beim dritten Evangelisten (Luk. 22, 19) und im Bericht des Paulus (1 Kor. 11, 24) zum ersten Stiftungswort und namentlich die Erweiterung des zweiten (Matth. 26, 28), daß das Blut zur Vergebung der Sünden vergossen sei, beweisen, daß die spätere Ueberlieferung die Abendmahlsstiftung so ausdeutete. Allein in den ursprünglichen Stiftungsworten findet diese Ausdeutung keine hinreichende Stütze. Der Ausdruck Bundesblut gewährt vielmehr einen sichern Anhaltspunkt, daß Jesus seinen Tod als ein Bundesopfer auffaßte, wofür ihn auch der Hebräerbrief (9, 14 fg.) ansieht. Im Bundesopfer hat aber die Blutvergießung nicht vorzugsweise die Bedeutung einer Sühne der Sünden der Verbündeten, sondern ist ein Sinnbild ihrer Gemeinschaft, ein Siegel

ihrer freundschaftlichen und innigen Verbindung (1 Mos. 15, 10; 2 Mos. 24, 6 fg.; s. Bundesopfer). Das Abendmahl ist daher nicht ein Stiftungsact der Sündenvergebung, sondern ein Stiftungsact der Gemeinschaft der an Jesum Glaubenden, sowol ihrer Gemeinschaft mit Jesus als ihrer Gemeinschaft untereinander. Es war die Todesweihe der Lebensgemeinschaft der Jünger mit ihrem Meister.

Ob Jesus seinen Jüngern die öftere oder regelmäßige Wiederholung dieses Mahls anbefohlen habe, ist ebenfalls fraglich. Die ursprüngliche Ueberlieferung (Mark. 14, 22 fg.; Matth. 26, 26 fg.) enthält einen solchen Befehl nicht, sondern setzt vielmehr voraus, daß Jesus selbst, nach der Stiftung der neuen Aera des Gottesreichs, dasselbe in „neuer“ (erhöhter, verklärter) Weise mit ihnen zu genießen hoffte (Mark. 14, 25; Matth. 26, 29). Dagegen wird in der Ueberlieferung, welcher Paulus und der paulinische Quellen benutzende Lukas folgt (Luk. 22, 19; 1. Kor. 11, 24 fg.), die Aufforderung, dies zu seinem Gedächtniß (öfter) zu thun, Jesu in den Mund gelegt. Diese Ueberlieferung hat sodann das Wort Jesu, daß er erst im Gottesreich wieder (das Passah essen und) Wein mit seinen Jüngern trinken werde, entweder in anderm Zusammenhang (Luk. 22, 16 fg.) oder, wie Paulus, gar nicht. Ob Jesus die Wiederholung befohlen hat oder nicht, läßt sich somit aus den Urkunden nicht mehr mit Sicherheit ermitteln; aus dem Zusatz, daß er erst im Gottesreich mit seinen Jüngern wieder Wein trinken werde, ließe sich mit größerer Wahrscheinlichkeit folgern, daß er die Abendmahlshandlung als eine in sich abgeschlossene betrachtet habe. Gleichwol müssen die Apostel sehr bald die Abendmahlsfeier eingeführt haben, und sie hätten dies sicherlich nicht gethan, wenn Jesus bei der Stiftung sich in einem Sinne geäußert hätte, der einer solchen Wiederholung ungünstig gewesen wäre. Daraus aber, daß sie annahmen, Jesus habe ein Gedächtnißmahl an seinen Tod stiften wollen, geht hervor, daß sie ursprünglich nicht die Vorstellung einer Sühnopfermahlzeit damit verbanden. Die Gemeinde sollte bei dieser Veranlassung sich den Tod Jesu durch den Genuß der Sinnbilder desselben vergegenwärtigen, ihn in unauslöschlich frischer Erinnerung festhalten, ihren Glauben an seine herrliche Zukunft dabei stärken, die Gemeinschaft mit ihm und den Seinen aufs neue befestigen „bis er kommt“ (1 Kor. 11, 26), d. h. bis zu der in nächster Zeit erwarteten Gründung seiner herrlichen Weltherrschaft auf Erden.

Ueber die Feier des Abendmahls im apostolischen Zeitalter liegen insbesondere Nachrichten aus Korinth vor. Demzufolge wurde das Abendmahl am Schluß eines gemeinschaftlichen Essens der Gemeindegenossen abgehalten und hieß „des Herrn Mahl“ (1 Kor. 11, 20), wie der Tisch, an dem es genossen wurde, „des Herrn Tisch“ (1 Kor. 10, 21) und der Kelch, der dabei dargereicht wurde, „des Herrn Kelch“ (1 Kor. 10, 21). Es war nämlich Mahl, Tisch, Kelch u. s. w. dem Gedächtniß Jesu als „des Herrn der Gemeinde“ geweiht. Das Essen, welches der Austheilung des Brotes und Darreichung des Kelches „zur Erinnerung an den Tod des Herrn“ voranging, hatte einen höhern socialen Charakter, indem es die Armen und Niedriggestellten in der Gemeinde mit den reichern und vornehmern Mitgliedern im Geist der christlichen Gleichheit und Brüderlichkeit vereinigen und den letztern Veranlassung bieten sollte, ihre Mildthätigkeit und Opferwilligkeit auf eine zarte Weise gegen die erstern zu bethätigen. Dieser Zweck wurde nun gerade in Korinth nicht erreicht; denn es waren bei diesen Zusammenkünften ärgerliche Unordnungen und Misbräuche eingerissen. Die Reichern nahmen ihre Beiträge zur Mahlzeit vorweg und genossen sie für sich, während die Dürftigern, deren Beiträge für ihre Person nicht ausreichten, Mangel litten, und Streit und Erbitterung, statt edler geselliger Freude, war davon die Folge. Ein in solcher Stimmung gefeiertes Abendmahl konnte nicht nur keinen Segen, sondern mußte Schaden stiften (1 Kor. 11, 17 fg.). Daher die Warnung des Apostels, nicht „unwürdig“ von dem Brot und Kelch zu genießen (1 Kor. 11, 27 fg.). Der Genuß selbst war übrigens an keine besondern Bedingungen geknüpft. Die Gemeindeältesten übten in dieser Beziehung keine Ueberwachung aus, sondern der Apostel empfahl jedem Gemeindegliede sittliche Selbstprüfung und bedrohte die Unwürdigen mit dem göttlichen Strafgericht, indem er die damals unter den Gemeindegliedern häufig vorkommenden Erkrankungen und Todesfälle als ein solches für unwürdigen Abendmahlsgenuß betrachtete (1 Kor. 11, 29 fg.). Die Feier selbst verlief damals so, daß am Schluß des Liebesmahls (s. Agape) das Brot gebrochen und über einen Becher mit Wein ein Segensspruch gesprochen wurde, wahrscheinlich von einem der Aeltesten, worauf die Austheilung

des Brotes und Darreichung des Kelchs unter die Versammelten stattfand. Vermuthlich wurden die Stiftungsworte Jesu der Ueberlieferung gemäß dabei wiederholt. Im allgemeinen war der ursprüngliche Stiftungsgedanke Jesu noch lebendig; die Feier wurde als eine das religiös-sittliche Leben und den Geist brüderlicher Gemeinschaft anregende Gedächtnißfeier begangen (1 Kor. 11, 26). Wenn Paulus den korinthischen Christen die Theilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten, mit Hinweisung auf ihre Theilnahme am Abendmahl, verbot (1 Kor. 8, 1 fg.; 10, 15 fg.), so war seine Meinung dabei nicht die, daß der Genuß des Abendmahls eine geheimnißvolle reale oder gar substantielle Gemeinschaft mit dem Leib und Blut Jesu vermittele. So wenig die „Gemeinschaft mit dem Götzenaltar", die er den Theilnehmern an den Opfermahlzeiten zum Vorwurf machte, von ihm als eine real-substantielle gedacht wurde (1 Kor. 10, 18), so wenig denkt er an eine solche Gemeinschaft in den Worten, in welchen er den gesegneten Kelch als die Gemeinschaft mit dem Blute Christi, das gebrochene Brot als die „Gemeinschaft mit dem Leibe Christi" bezeichnet (1 Kor. 10, 16). Dagegen tadelt er an den christlichen Theilnehmern bei den Opfermahlzeiten, daß sie durch ihr Verhalten den heidnischen Götzen eine Huldigung darbringen, wie umgekehrt die Theilnahme am Abendmahl eine Handlung tiefer Verehrung gegen Christus ist, den Sohn des einen lebendigen Gottes, und daher allen gröbern oder feinern Götzendienst schlechthin ausschließt (1 Kor. 10, 20 fg.).

Wie oft das Abendmahl im apostolischen Zeitalter, und ob es zu bestimmten Zeiten und bei besondern Veranlassungen gefeiert wurde, darüber wissen wir aus Mangel an Nachrichten nichts Bestimmtes. Dem Bericht der Apostelgeschichte (2, 42) gemäß scheinen die gemeinschaftlichen Mahlzeiten mit dem Abendmahl am Schluß anfänglich in der Gemeinde zu Jerusalem sehr häufig gehalten worden zu sein. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß allmählich die regelmäßige Feier der Liebesmahle und des Abendmahls auf den Sonntag, den sogenannten „Tag des Herrn" (Apok. 1, 10), verlegt wurde, was aus Apostelg. 20, 7 hervorzugehen scheint. Unter allen Umständen war diese Feier ein wesentliches Förderungsmittel des christlichen Gemeindelebens; die christliche Geselligkeit erhielt durch sie eine höhere Weihe und der Unterschied der Stände und Gesellschaftsklassen wurde durch sie gemildert. Die Vorstellung, daß durch den Abendmahlsgenuß eine geheimnißvolle Gemeinschaft mit Christus vermittelt werde, woraus das spätere kirchliche Abendmahlsdogma mit seinen magischen Vorstellungen entsprungen ist, war ursprünglich noch nicht vorhanden, konnte aber, im Anschluß an den Wunderglauben der Zeit und die allmählich sich bildende Anschauung von der Uebermenschlichkeit der Persönlichkeit Jesu Christi, sich ohne Schwierigkeit bilden, und die Ausdrucksweise des Paulus (1 Kor. 10, 16) von der „Gemeinschaft mit dem Leibe und Blute Christi" im Abendmahl ließ wenigstens die Möglichkeit einer mysteriösen Auffassung zu.

Es darf nun auch die auffallende Thatsache nicht unerwähnt bleiben, daß das vierte Evangelium von der Abendmahlsstiftung nichts berichtet. Daß der Verfasser sie gekannt hat, ist selbstverständlich. Wenn er sie übergeht, so hat er dies entweder absichtlich, weil sie zu dem Zweck seines Evangeliums nicht paßte, gethan, oder ohne bestimmte Absicht, weil in seinen eigenen schriftlichen Urkunden sich kein Bericht darüber fand. Ein Uebergehen aus dem erstern Grunde hätte keinen rechten Sinn, denn der Abendmahlsgenuß war zur Zeit der Entstehung des vierten Evangeliums bereits zur regelmäßigen Gemeindesitte geworden; um so mehr Wahrscheinlichkeit hat die letztere Annahme für sich. Für den Fall, daß der Apostel Johannes, ein Augenzeuge, Verfasser des vierten Evangeliums wäre, ließe sich die Nichterwähnung der Abendmahlsstiftung allerdings nicht erklären. Die Bemerkung, daß die ganze Darstellung des vierten Evangelisten auf das Abendmahl keinen Bezug nimmt und so zusammenhängt, daß ein Platz zur Einfügung desselben nirgends nachzuweisen war, ist richtig. Hätten wir uns vorzugsweise an die Mittheilungen des vierten Evangelisten zu halten, so wäre der Bericht der drei ersten über die Abendmahlsstiftung, dem wir gefolgt sind, nicht zuverlässig, und namentlich irrthümlich, daß Jesus während des Passahmahls das Abendmahl gestiftet habe. Nach dem vierten Evangelium hat Jesus überhaupt keine Passahmahlzeit mit seinen Jüngern halten können, da das Mahl, welches er demselben zufolge am Abend seiner Verhaftung mit seinen Jüngern gehalten hat, vor dem Passahfest (Joh. 13, 1), vom 13. auf den 14. und nicht vom 14. auf den 15. Nisan, abgehalten wurde. Die Stellen Joh. 18, 28, nach welcher die Passahmahlzeit nach der Gefangennahme Jesu erst noch bevorstand, und Joh. 19, 14, wonach der

Tag der Kreuzigung der „Zurüstungstag auf das Passah", d. h. der Tag war, an dessen Schluß die Passahmahlzeit gefeiert werden sollte, sind in dieser Beziehung entscheidend (s. Todestag Jesu).

Alle Versuche, den Bericht der drei ersten Evangelien mit dem Bericht des vierten über das letzte Mahl Jesu auszugleichen, sind deshalb bisjetzt gescheitert. Man hat in dieser Beziehung angenommen, Jesus habe in der Voraussicht seines Todes am 14. Nisan das Passahmahl einen Tag früher, als nach gesetzlicher Vorschrift bestimmt war, d. h. am Abend des 13. Nisan gehalten; er habe nicht das gewöhnliche, sondern das sogenannte „Gedächtnißpassah" mit seinen Jüngern gefeiert (wie z. B. Grotius in seinen Anmerkungen zu Matth. 26, 18). Allein dieses „Gedächtnißpassah" (Pascha mnemoneuticon im Unterschied vom gewöhnlichen P. thysimon) kam erweislich erst seit der Zerstörung des Tempels, in dessen Umfriedigung das Passahlamm (5 Mos. 16, 6) hatte geschlachtet werden müssen, in Uebung, und es wurde ein Lamm dabei weder geschlachtet noch gegessen. Ebenso wenig ist nachweislich (wie Weitzel, „Die christliche Passahfeier der drei ersten Jahrhunderte", und Kahnis, „Lehre vom Abendmahl", angenommen haben), daß Jesus ohne alle Rücksicht auf die gesetzliche Vorschrift willkürlich die Passahfeier einen Tag früher verlegt habe; eine solche Feier wäre eben keine Passahfeier mehr gewesen. Endlich lautet der Bericht der drei ersten Evangelisten ganz bestimmt dahin, daß Jesus die Passahmahlzeit an dem Tage, an welchem die Juden nach Gesetz und Vorschrift dieselbe hielten, mit seinen Jüngern gefeiert habe (Mark. 14, 12; Luk. 22, 7).

Auch die Annahme, daß eine doppelte Passahfeier in Uebung gewesen, infolge einer zwiespaltigen Bestimmung des Neumonds durch die Sadducäer und Karäer (von K. Iken), und daß Jesus sich der sadducäischen Uebung angeschlossen, die das Passahmahl einen Tag früher gefeiert, ist schon deshalb hinfällig, weil sich in der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems ein solcher angeblicher Zwiespalt nicht nachweisen läßt. Ebenso hat man sich umsonst auf eine Bemerkung des Chronologen Ideler („Handbuch der Chronologie", I, 519) berufen, wonach der heutige jüdische Festkalender die Feier des 14. Nisan an einem Freitag nicht zuläßt, eine Bestimmung, deren höheres Alter nicht erwiesen ist. Wenn endlich vorausgesetzt wurde (wie von Serno, „Der Tag des letzten Passahmahls Jesu"), daß die galiläischen und die judäischen Juden an zwei verschiedenen Tagen, nach verschiedenartiger Bestimmung des Neumonds die Passahmahlzeit genossen, und daß Jesus dieselbe mit den Galiläern am 13. Nisan gefeiert, so ist — auch unter der Annahme der Richtigkeit jener Voraussetzung — ganz unwahrscheinlich, daß in Jerusalem selbst, am Sitz der jüdischen Hierarchie, eine solche Doppelfeier zugelassen worden wäre. Und wenn auch, der Angabe des Josephus („Jüdischer Krieg", VI, 9. 3) zufolge, die Anzahl von 250000 Passahlämmern unmöglich an einem Abend beim Tempel geschlachtet werden konnte, so folgt aus dem Umstand, daß die Schlachtung vor dem 14. Nisan vorgenommen werden mußte, nicht eine frühere Feier des Passahmahls selbst. Nehmen wir hinzu, daß der vierte Evangelist, wenn er auch über das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern berichten will, dieses jedoch unverkennbar als eine gewöhnliche Mahlzeit und nicht als das gesetzlich vorgeschriebene Passahmahl schildert (Joh. 13, 1 fg.), so steht nichts fester, als daß die Berichte der drei ersten und der des vierten Evangelisten sich gegenseitig ausschließen und daß wir uns entweder für die einen oder für den andern entscheiden müssen.

Wäre der vierte Evangelist unzweifelhaft ein Augenzeuge gewesen, so wäre die Streitfrage erledigt. In diesem Fall läge der Irrthum auf seiten der drei ersten Evangelisten, der um so schwerer ins Gewicht fiele, als dann die Abendmahlsstiftung jedenfalls in keinem Zusammenhang mit der Passahmahlzeit stünde, ja eher in entschiedenem Gegensatz zu derselben entstanden sein müßte. Um die Zuverlässigkeit des Berichts der drei ersten Evangelisten zu entkräften, hat man namentlich zwei Punkte hervorgehoben: 1) daß sie selbst — im Widerspruche mit ihren eigenen Angaben — anzudeuten scheinen, das Passahmahl sei nicht am Abend vor dem Hauptfesttag gefeiert und Jesus nicht an dem letztern gekreuzigt worden; und 2) daß die Verurtheilung und Hinrichtung Jesu an dem Hauptfesttag der Passahwoche gegen alle Gesetzesvorschriften und alle jüdische Observanz verstoße. Bei näherer Erwägung erscheinen diese Einwürfe wol als erheblich, aber nicht als unwiderleglich.

Wird der Todestag Jesu von den drei ersten Evangelisten übereinstimmend als „Rüsttag" oder als „Vorsabbat" bezeichnet (Mark. 15, 42; Matth. 27, 62; Luk. 23, 54), so war diese Bezeichnung ganz unmisverständlich, sofern der 14. Nisan von ihnen schon früher

aufs deutlichste als der Tag, an welchem Jesus das Passahmahl genossen, bezeichnet worden war (Mark. 14, 12; Luk. 22, 7). Wir entnehmen daraus nur, daß der Sabbat selbst doch immer als höchster, als der nach 1 Mos. 2, 3 ganz ausdrücklich auf göttlicher Stiftung beruhende Feiertag galt, dem alle andern an Würde nachstanden. Ueberdies ist bekannt, daß die Bezeichnung des Todestages Christi als des „Rüsttages" sehr früh in den christlichen Sprachgebrauch übergegangen war. Die Bestimmung 2 Mos. 12, 22, daß in der Passahnacht kein Hebräer sein Haus verlassen sollte, war längst auf die Einfriedigung der Stadt erweitert. Wenn nun Jesus (Mark. 14, 26; Matth. 26, 30; Luk. 22, 39) nach der Passahmahlzeit den Gang auf den Oelberg unternahm, so hatte er, abgesehen von der Frage, ob es mit jener Bestimmung überhaupt so genau genommen wurde, auch hinsichtlich der noch wichtigern Sabbatsvorschriften sich früher schon eine freiere Behandlung erlaubt. Der Umstand, daß Simon von Kyrene (Luk. 23, 26) vom Felde kam, als Jesus auf den Richtplatz geführt wurde, beweist nicht, daß er vorher Feldarbeit verrichtet hatte, und wenn die Frauen schon am Freitag Abend Spezereien für das Begräbniß Jesu zubereitet haben sollen (Luk. 23, 56), so hat der ursprünglichere zweite Evangelist (Mark. 16, 1) das Richtige und allein Wahrscheinliche, daß die Einkäufe erst am Samstag Abend nach dem Schluß des Sabbats besorgt wurden. Wenn die gegnerische Priesterpartei die Verhaftung Jesu vor dem Fest zu bewirken wünschte (Mark. 14, 2; Matth. 26, 5), so ist ihr das eben nicht gelungen. Hat gar aus der Freigebung des Barabbas geschlossen werden wollen, diese Sitte, einen Gefangenen am Osterfest (Matth. 27, 15) loszugeben, habe eine „unverkennbare" Beziehung auf die Bedeutung dieses Festes als des Festes der Versöhnung und einen rechten Sinn nur, wenn dem Gefangenen erst die Möglichkeit gewährt wurde, mit den Seinen das Passah zu genießen: so ist uns vielmehr über Alter und Ursprung jener sonst weiter nicht bezeugten Uebung nicht das Geringste bekannt, und schon die Bemerkung der Evangelisten (Matth. 27, 15; Mark. 15, 6), daß man am Fest (nicht vor dem Fest) einen Gefangenen loszugeben pflegte, legt gerade für den 15. Nisan als Todestag Jesu ein Zeugniß ab.

Die Verurtheilung und Hinrichtung Jesu am ersten Festtag der Passahwoche soll, behauptet man, gegen alle jüdische Gesetzesobservanz verstoßen! Man bildet sich das ein, weil man gewohnt ist, die spätern ängstlichen rabbinischen und talmudischen Bestimmungen als schon zur Zeit Jesu gültig vorauszusetzen. Man übersieht, daß zur Zeit Jesu die strengere Schule Schammai's über die mildere Hillel's noch nicht die Oberhand gewonnen hatte. Der Wochensabbat wurde stets strenger als die übrigen Festtage gefeiert, und doch führten die Synagogenvorsteher am Wochensabbat eine Gerichtshandlung gegen Jesu aus (Luk. 4, 29), und am Festsabbat des Laubhüttenfestes wurde eine gerichtliche Verhaftung Jesu beschlossen (Joh. 7, 32). Auch infolge der Blindenheilung fand an einem Sabbat ein gerichtliches Verhör mit dem Blinden statt (Joh. 9, 13 fg.), und der Bann wurde an demselben Tage gegen ihn ausgesprochen (Joh. 9, 34). Auch an dem besonders ausgezeichneten und einem Wochensabbat gleich gefeierten Schlußtag des Laubhüttenfestes wurde eine Gerichtssitzung gegen Jesus abgehalten und seine Verhaftung war an diesem Tag beschlossen worden (Joh. 7, 44 fg.). Ein Gleiches hätte am Fest der Tempelweihe geschehen sollen (Joh. 10, 39). Nach einer Nachricht der drei ersten Evangelisten war gleich beim Beginn der öffentlichen Thätigkeit Jesu infolge einer Sabbatheilung eine geheime Gerichtssitzung gegen ihn abgehalten worden in der Absicht, ihn aus dem Wege zu schaffen (Mark. 3, 6; Matth. 12, 14; Luk. 6, 11). Wenn auch nach einer spätern talmudischen Bestimmung das Abhalten von Gerichtssitzungen am Sabbat und an Feiertagen untersagt war (Mischna, tr. Beza 5, 2), so war doch auch nach dieser Stelle nicht alles Gericht, sondern nur das unbeschränkte Gerichthalten verboten, und auch nach einer andern Ueberlieferung (Mischna, tr. Sanhedrin 11, 4) war eine Ausnahme für Gerichtssitzungen wegen Vergehen gegen die Religion gestattet, indem die Todesstrafe infolge solcher (5 Mos. 17, 13) gerade vor allem Volk am Fest mit feierlichem Gepränge vollzogen werden sollte: eine Bestimmung, die auf den zur Zeit des Kaisers Hadrian lebenden Rabbi Akiba zurückgeführt wird und welcher der Rabbi Juda nicht wegen eines gesetzlichen Hindernisses, sondern nur im allgemeinen widerspricht. Neuern Berechnungen zufolge würde auch die Hinrichtung des Theudas durch Herodes den Großen auf das Purimfest im Jahre 750 nach Erbauung Roms gefallen sein (Josephus, „Alterthümer", 17, 6, 4, Wieseler, „Chronologie der Evangelien", S. 56. 362). Die Berufung auf Philo (De migr. Abrahami Mang., I,

450), der Anklagen und Richten zu den am Sabbat verbotenen Dingen rechnet, hat hier kein entscheidendes Gewicht, weil Philo an jener Stelle nur die Regel des mosaischen Sabbatgebotes, nicht die zu Gottes Ehre bei religiösen Processen gestattete Ausnahme im Auge hat, wozu noch kommt, daß Philo nur von der Beobachtung der Sabbate, nicht der Feiertage spricht. Wenn Herodes Agrippa den Petrus nach dem Passah hinzurichten beabsichtigte, so hindert die Bemerkung, daß der Zeitpunkt der ungesäuerten Brote eingetreten war (Apostelgesch. 12, 3 fg.), keineswegs, das Passah von der Passahmahlzeit und als den zur Hinrichtung bestimmten Tag den 15. oder 16. Nisan anzunehmen, zumal weder ein gesetzlicher noch ein vernünftiger Grund vorhanden war, die Hinrichtung so lange aufzuschieben. Daß Jakobus der Gerechte, nach Hegesippus (Eusebius, „Kirchengeschichte", II, 23) am ersten Passahtag tumultuarisch durch Steinigung getödtet wurde, ist ein Beweis mehr, wie geneigt der Fanatismus der jüdischen Menge war, an diesem Tag Ketzerblut fließen zu sehen.

Aus den vorhin angeführten neutestamentlichen Stellen geht jedenfalls mit Sicherheit hervor, daß zur Zeit Jesu Gerichtssitzungen und Verurtheilungen wegen religiöser Vergehen an Sabbattagen und Wochenfeiertagen stattfanden. Und wenn es sich damit anders verhalten hätte: wie hätten denn gerade die Vertreter der palästinensischen evangelischen Ueberlieferung auf den Gedanken kommen können, die Verurtheilung und Hinrichtung Jesu auf den 15. Nisan zu verlegen? Es soll sich infolge der Beziehung, welche Jesus bei der Einsetzung des Abendmahls auf das alttestamentliche Passahlamm genommen, die Voraussetzung leicht haben bilden können, daß er dieses Mahl am Abend des 14. Nisan mit den übrigen Volksgenossen gehalten. Uns scheint im Gegentheil wahrscheinlicher, daß, je mehr in der Folge der Tod Jesu am Kreuz mit dem Sterben des Passahlammes verglichen wurde, desto leichter die Vorstellung entstand: Jesus sei am 14. Nisan als das wahre und eigentliche Passahlamm gestorben, wie sich dieselbe schon bei Paulus (1 Kor. 5, 7) und später in der Passahchronik des Apollinaris von Hierapolis findet. Von diesem Standpunkt aus konnte Jesus, wenn er das neutestamentliche Passahlamm in eigener Person war, nicht mehr das alttestamentliche mit seinen Jüngern gegessen haben. Und wenn auch der vierte Evangelist sicherlich an der geschichtlichen Thatsächlichkeit der Abendmahlsstiftung durch Jesus nicht zweifelte — höher als dieser äußere Gebrauch standen ihm Blut und Wasser, die beiden wahren Gnadenmittel des neuen Bundes; denn wer das Fleisch des Menschensohnes isset und sein Blut trinket, der hat ihm zufolge das ewige Leben (Joh. 6, 54) und wer von dem Wasser, das er spendet, getrunken hat, der wird in Ewigkeit nicht dürsten (Joh. 4, 14). Blut und Wasser floß deshalb auch aus der Wunde, welche der Lanzenstich am Leichnam Jesu verursachte (Joh. 19, 34).

Unter diesen Umständen sind ganz entscheidende Gründe dafür vorhanden, die Darstellung der drei ersten Evangelien über die Abendmahlsstiftung derjenigen des vierten vorzuziehen. Im übrigen sind zur Sache die Commentare zu den betreffenden Schriftstellen, insonderheit auch Bunsen „Vollständiges Bibelwerk", IV, VIII, 305 fg., und die Hauptschriften von David Schulz (1824), Ebrard (2 Bde., 1845), Kahnis (1851), Rückert (1856) über das Abendmahl zu vergleichen. Die Werke von Ebrard und Kahnis sind confessionelle Parteischriften, jene vom reformirt-, diese vom lutherisch-orthodoxen Standpunkt aus. Kahnis hat übrigens in seiner „Dogmatik" (1861) seine frühere Ansicht wesentlich geändert und sich der sinnbildlichen Auffassung der Stiftungsworte entschieden genähert.

Schenkel.

Abendopfer, s. Opfer.

Aberglaube. In dem, was der moderne Sprachgebrauch mit diesem Wort bezeichnet, liegt nach Tholuck's richtiger Bemerkung ein Dreifaches: 1) Vorstellungen in Betreff übermenschlicher und übernatürlicher Wirkungen, die, wie vorausgesetzt wird, auf bloser Einbildung beruhen; 2) ein Handeln gemäß jenem Glauben, Hexerei, Geistercitation, Gebrauch von Amuleten u. s. w.; 3) ein Leiden unter jenem Glauben, Furcht vor omina, Gespenstern, Hexen. Bei Behandlung des in der Bibel erwähnten Aberglaubens folgen wir dieser Eintheilung, doch so, daß wir der Uebersichtlichkeit wegen die beiden letztern Punkte zusammenfassen.

Bei den Hebräern war der strenge Monotheismus der Ausbildung phantastischer Vorstellungen von übernatürlichen Wesen nicht günstig. Doch kommen im Alten Testament schon mehrere Gestalten des Volksaberglaubens vor, so namentlich: 1) Asasel, der sogar

im Cultus Berücksichtigung fand, indem am großen Versöhnungstag ein Bock, mit den Sünden des Volks beladen, ihm geweiht und in die Wüste geschickt wurde (3 Mos. 16, 8. 10. 26). Die Ansichten über die Bedeutung dieses Namens gehen sehr auseinander, so viel ergibt sich indessen aus den angeführten Stellen, daß Asasel ein in Wüsten hausender böser Dämon gewesen sein muß; 2) die Waldteufel (se'irim, dasselbe Wort bezeichnet auch den Ziegenbock), bocksgestaltige, zottige Dämonen, die sich an wüsten Orten aufhalten (Jes. 13, 21; 34, 14). Zu vergleichen sind die griechischen Satyrn und ähnliche Gestalten des arabischen Volksglaubens; 3) das Nachtgespenst, das in Verbindung mit den vorigen genannt wird (Jes. 34, 14), nach den Rabbinen ein weiblicher Dämon, der in schönem Putz herumgeht, den Kindern nachstellt, sie tödtet und andern Unfug verübt. Dergleichen Unholdinnen kennen auch die Araber, Griechen und Römer; 4) die Aluká ist nach der Etymologie (von 'alák, arabisch 'alika, wovon das arabische Wort für „Blutegel") ein blutsaugendes Ungeheuer, wie im Abendland der Vampyr, also mit den vorhergehenden verwandt; 5) Asmodi (Asmodäus) erscheint in der Geschichte des Tobias (3, 8. 17; 6, 7. 14; 8, 3) als ein böser Geist, welcher in Sara, Raguel's Tochter, verliebt war und derselben hintereinander sieben Männer getödtet hatte, aber von dem jungen Tobias mittels Räucherung vertrieben wurde.

Der Glaube an Dämonen erhielt neue Nahrung, als das Judenthum mit der Lehre Zoroaster's in Berührung gekommen war und aus derselben sich die ihm ursprünglich fremde Satansvorstellung angeeignet hatte (s. Satan). Noch im Buche Hiob erscheint Satan als einzelner unter den Söhnen Gottes in durchaus abhängiger und unselbständiger Stellung, dem spätern Glauben gilt er als Herr eines Reichs, des Dämonenreichs, und in dieser Eigenschaft heißt er Beelzebul (nicht Beelzebub), d. h. Hausherr (Matth. 10, 25; 12, 24), die Dämonen sind seine Hausgenossen, seine Diener. Während die heidnischen Götzen dem jüdischen Bewußtsein früh als völlig nichtig gelten, bildet sich nun die Meinung, daß sie in Wahrheit Dämonen seien, welche unter dieser Hülle die von den Heiden vermeintlich ihren Göttern gebrachten Ehren und Opfer sich aneignen (1 Kor. 10, 20). Wüste Stätten werden als Lieblingsaufenthalt der Dämonen betrachtet (Baruch 4, 35; Tob. 8, 3; Matth. 12, 43; Luk. 11, 24; Offenb. 18, 2). Der Glaube an böse Geister gewinnt nun besonders dadurch große praktische Bedeutung, daß ihnen die Fähigkeit zugeschrieben wird, Menschen- und Thierkörper in Besitz zu nehmen und nach Willkür mit ihnen zu schalten, ja selbst der Fall wird nicht für unmöglich gehalten, daß eine große Anzahl von Dämonen zugleich in einem einzigen Menschen haust (Mark. 5, 9). Namentlich werden ihnen räthselhafte, unheimliche Krankheiten zugeschrieben, bei denen der Kranke von einer höhern, feindlichen Macht überwältigt scheint, so Epilepsie (Matth. 17, 15; Luk. 9, 39), Verkrümmung (Luk. 13, 11. 16), Stummheit (Matth. 9, 32, verbunden mit Blindheit 12, 22), Wahnsinn und Tobsucht (Matth. 8, 28; Mark. 5, 2 fg.; Luk. 8, 27 fg.). Die Aeußerungen derartiger Kranken werden als Reden des in ihnen wohnenden Dämons betrachtet (Matth. 8, 29 fg.; Mark. 1, 23 fg.). Nur ungern und gezwungen verlassen die Dämonen einen von ihnen Besessenen, weil sie dann ruhelos umherwandern (Matth. 12, 43) oder in den Abgrund der Hölle fahren müssen (Luk. 8, 31).

Wenden wir uns nun zu dem zweiten Punkt, dem aus abergläubischen Vorstellungen fließenden Handeln und Leiden, so können wir uns des Eingehens in alle Einzelheiten um so mehr enthalten, als den wichtigsten hier zu berücksichtigenden Erscheinungen besondere Artikel gewidmet sind. Der Götzendienst, dem die Israeliten von Zeit zu Zeit verfielen, hatte viele abergläubische Handlungen im Gefolge und hauptsächlich wegen dieses Zusammenhangs unterlagen auch die letztern dem schärfsten Verdammungsurtheil des mosaischen Gesetzes. Zauberei und Wahrsagerei war streng verboten (3 Mos. 19, 26), Todtenbeschwörer und sogenannte „kluge Männer" sollten nicht befragt werden (V. 31); denen, die sich an sie wandten, war der Tod gedroht (3 Mos. 20, 6). Allein wie der Götzendienst nicht so völlig verdrängt wurde, daß nicht die bis in die Patriarchenzeit zurückreichenden Hausgötter (Teraphim) selbst unter treuen Bekennern der Jahvereligion ihre Verehrer gehabt hätten (1 Mos. 31, 19. 34; Richt. 17, 5. 18, 14 fg.; 1 Sam. 19, 13. 16; 2 Kön. 23, 24; Zach. 10, 2), so fanden auch Wahrsager und Zauberer fortwährend viele Gläubige und erlangten namentlich unter der Regierung abgöttischer Fürsten großen Einfluß (2 Kön. 21, 6; 23, 24; Jes. 8, 19; Jer. 29, 8; Micha 3, 11). Die Wahrsagerei äußerte sich namentlich auf dreifache Weise, als Zeichendeuterei, Todtenbeschwörung und Mittheilung angeblich erhaltener Offenbarungen. Unter den Zeichen nehmen eine hervorragende Stelle die Träume ein,

durch welche man Belehrung über die Zukunft erhalten zu können glaubte (1 Mos. 37, 5 fg., 40, 5 fg., 41, 1 fg.; Richt. 7, 13 fg.; Weish. 18, 19; Matth. 27, 19). Traumdeuter waren sehr gesucht (1 Mos. 41, 1 fg.; Dan. 5, 12) und besonders die chaldäischen standen in hohem Ansehen (Dan. 2, 2 fg., 4, 3 fg., 5, 12). Andere Arten der Zeichendeuterei waren das Wahrsagen aus dem Fall gerade aufgestellter oder geworfener Stäbe (Rhabdomantie Hos. 4, 12), statt deren bisweilen auch Pfeile angewendet wurden (Belomantie Ez. 21, 21), aus dem Wasser im Becher (Hydromantie 1 Mos. 44, 5), aus den Eingeweiden der Opferthiere (Ez. 21, 21). Ob man auch aus den Bewegungen der Schlangen Vorbedeutungen entnahm, muß dahingestellt bleiben, da das Wort, welches man davon hat verstehen wollen (nihêš, verwechselt mit nahâš, Schlange) an vielen Stellen unstreitig in der allgemeinen Bedeutung des Wahrsagens vorkommt. Die Todtenbeschwörung ist aus der Geschichte von Saul's Besuch bei der Hexe von Endor (1 Sam. 28, 7 fg.) allbekannt. Die Todtenbeschwörer ließen die von ihnen citirten Geister mit flüsternder, murmelnder Stimme ihre Aussprüche ertheilen (Jes. 8, 19. 29, 4), daher sie auch „Leiseredner" heißen (Jes. 19, 3). Das hebr. 'ob (eigentlich „zurückkehrend") bezeichnet sowol den vermeintlich auf das Gebet der Beschwörer zurückkehrenden Geist eines Abgeschiedenen, als auch den Beschwörer selbst. Die Septuaginta, welche es an den meisten Stellen durch „Bauchredner" übersetzen, geben damit eine Erklärung der Todtenbeschwörung, die freilich nicht näher begründet werden kann, aber doch Wahrscheinlichkeit hat. Das Wahrsagen aus vermeintlicher Eingebung, oder concreter ausgedrückt, vermittels eines im Menschen wohnenden Wahrsagergeistes, war im Alterthum sehr gewöhnlich, in der Bibel kommt es z. B. Apg. 16, 16 fg. vor. Eng mit der Wahrsagerei war die Zauberei verbunden, daher sie auch unter das gleiche Verwerfungsurtheil des Gesetzes fiel. Aber auch sie fand unter den Juden zahlreiche Anhänger, wenn diese auch nicht dieselbe Stellung einnahmen wie in Aegypten und Babylonien, wo die Zauberer unter die Priester- und Magierkaste gehörten (2 Mos. 7, 11; Dan. 2, 2; Jes. 47, 9. 12). Ein ausführliches Verzeichniß von Arten der Zauberei findet sich 5 Mos. 18, 10 fg., doch gehen über die verschiedenen Benennungen die Meinungen sehr auseinander und manches wird hier wol immer unausgemacht bleiben müssen. Man legte den Zauberern große Macht bei und glaubte z. B., daß sie, wie sie die Schlangen durch ihre Künste sich dienstbar zu machen wußten, so auch den himmlischen Drachen, der nach orientalischer Anschauung Sonne und Mond umstrickte und dadurch Verfinsterungen bewirkte, durch ihre Bannsprüche nach ihrem Willen lenken könnten (Hiob 3, 8). In späterer Zeit zogen viele Zauberer umher, meistentheils Juden, die ihre Kunst auf den König Salomo zurückführten, trieben ein einträgliches Gewerbe und fanden auch bei Hochgestellten Zugang (Apg. 8, 9. 13, 6. 8). Der zu Zeiten Jesu und der App. so allgemein verbreitete Glaube an Besessene eröffnete den Beschwörern (Exorcisten) ein weites Feld ihrer Thätigkeit (Matth. 17, 27; Mark. 9, 38; Apg. 19, 13). Beten und Fasten galten als kräftige Mittel zur Austreibung der Dämonen, auch Räucherungen wurden angewendet. Der Hauptsitz der Magie in Kleinasien war Ephesus und die ephesischen Zauberformeln erfreuten sich eines Weltrufs. In welchem Grade dort magische Künste gepflegt wurden, erhellt aus der Angabe der Apostelgeschichte, daß während der Wirksamkeit des Ap.s Paulus in dieser Stadt Zauberbücher im Werth von 50000 Drachmen (über 20000 Fl.) verbrannt wurden (Apg. 19, 19). Auch unter den ältesten Christen machte sich bald hier und da der Glaube geltend, daß man durch Verbindung mit höhern Geistern übernatürliche Wirkungen ausüben könnte und man erstrebte diese Verbindung hauptsächlich durch Kasteiung des Körpers (2 Kol. 2, 20 fg.; 2 Tim. 3, 13).

Der Gebrauch von Amuleten, durch die man sich gegen schädliche Einflüsse zu schützen suchte, geht bis in die ältesten Zeiten zurück. Schon 1 Mos. 35, 4 erscheinen sie in Gestalt von Ohrringen und auch später bildeten sie einen Theil des weiblichen Putzes (Jes. 3, 20). Die im Gesetz verordneten Gebetszettel (2 Mos. 13, 9; 5 Mos. 11, 18) wurden zugleich als Amulete betrachtet.

Die Furcht vor Gespenstern scheint unter den spätern Juden groß und allgemein gewesen zu sein (Matth. 14, 26). Weniger kann dies von der bei griech. und röm. Schriftstellern oft erwähnten Unterscheidung glücklicher und unglücklicher Tage behauptet werden, denn das hebr. me̥zonén, welches Luther mit „Tagwähler" übersetzt, bezeichnet vielmehr den, der geheimnißvolle Künste treibt (= Zauberer) und auch in der Stelle

Gal. 4, 10 ist nicht von abergläubischer Auswahl der Tage, sondern von der Beobachtung jüdischer Festtage die Rede. Krenkel.

Abfall, s. Abgötterei.

Abgaben bei den Hebräern. Dieselben waren in der ältesten Zeit ausschließlich solche, die wir etwa als kirchliche bezeichnen würden. Sie bestanden in der Darbringung des Zehnten und der Erstlinge (s. d.) von den Erzeugnissen des Bodens und vom Hausvieh, welche zum Unterhalt der Priester und zur Bestreitung der Anforderungen des Cultus verwandt wurden. Eine Geldsteuer ward in der ältern Zeit nicht erhoben. Denn der (2 Mos. 30, 11—16) von Mose zur Bestreitung der Kosten des Baues der Stiftungshütte eingeforderte halbe Silberseckel (halbes „Pfund" Silber) scheint nur eine einmal entrichtete Abgabe gewesen zu sein. Das Bedürfniß, Staatsabgaben zu erheben, machte sich geltend erst mit der Einführung des Königthums (1 Sam. 8, 10—18). Doch scheinen auch unter den beiden ersten Königen Saul und David, wenigstens von den Israeliten selber, eigentliche Steuern, zum Zweck der Bestreitung der Kosten der Hofhaltung und der Unterhaltung der Leibgarde (unter David) noch nicht eingefordert zu sein. Man begnügte sich gemäß einer noch jetzt im Morgenland herrschenden, doch auch sonst z. B. bei den alten Norwegern sich findenden Sitte, dem König dafür, daß er dem Volke Schutz und Schirm gewährte, freiwillige Geschenke darzubringen (1 Sam. 10, 27. 16, 20); wo diese neben den Einkünften aus ihrem Hausbesitz (domanium) nicht zureichten, werden die Könige, namentlich David, die unterworfenen Völker zu außerordentlichen Leistungen herangezogen haben. Dies aber änderte sich, als seit Salomo eine kostspieligere Hofhaltung, Luxusbauten und die Unterhaltung eines bedeutenden Söldnerheeres größern Aufwand an Geldmitteln erheischten. Schon Salomo selber verlangte so von den Unterthanen (und zwar, wie es scheint, ohne Unterschied, ob dieselben Israeliten waren oder nicht) bedeutende Naturallieferungen, mit deren regelmäßiger Einforderung er zwölf Amtleute beauftragt hatte (1 Kön. 4, 7 fg.). Nicht minder erhob er Zölle von Krämern und Kaufleuten (1 Kön. 10, 25), nahm theilweise den Handel auch selber in die Hand und machte ihn so zu einem Regale (1 Kön. 9, 26. 27); insonderheit war der Pferdehandel königliches Monopol (1 Kön. 10, 28. 29). Daß er auch Israeliten zur Leistung von Frondiensten heranzog, erhellt aus 1 Kön. 11, 28. 12, 4 (gegen 1 Kön. 9, 22) unzweifelhaft. In späterer Zeit bildete sich dies alles noch weiter und fester aus. Aus Am. 7, 1 ersehen wir, daß im nördlichen Reiche der erste Schnitt des Grases ein Regale war; aus 1 Sam. 8, 15, daß (wol in beiden Reichen) wie den Priestern, so auch dem König der Zehnt des Ertrags zufiel; aus Kap. 23, 12. 16, daß die Israeliten zu Frondiensten herangezogen wurden. Gegen Geld- oder Kopfsteuern dagegen scheinen die Israeliten von jeher eine unüberwindliche Abneigung gehabt zu haben. Nur in ganz außergewöhnlichen Fällen schritten die Könige zur Erhebung einer solchen und zwar theils in der Weise, daß auf alle eine gleiche Steuer gelegt wurde (so in dem 2 Kön. 15, 20 berichteten Falle, wo der König Menahem von Nordisrael, um die dem König Phul von Assur zu zahlenden 1000 Talente zusammenzubringen, von jedem vermöglichen Manne 50 Seckel Silbers erhob); theils in der Weise, daß zum Zweck der Steuerhebung das Land abgeschätzt wurde, wie solches von dem judäischen König Jojakim geschah (2 Kön. 23, 35). Nach Verlust ihrer staatlichen Selbständigkeit mußten sich nun freilich die Judäer auch hierin den Anordnungen ihrer Beherrscher fügen. Die Perser verlangten von ihnen Weggeld (halâch), Accise (belô) und außerdem noch eine als midda bezeichnete Abgabe (Esra 4, 13. 20. 7, 24), Steuern, von denen mithin die Priester laut der letztern Stelle frei waren. Daneben waren sie auch noch den Erpressungen seitens der Pechas oder Landpfleger ausgesetzt, welche oft sehr drückend wurden (Neh. 5, 15. 9, 37). Während dieser persischen Epoche, näher zur Zeit Nehemia's, ward auch eine regelmäßige Kirchensteuer im Betrag von einem Drittel Seckel Silbers zur Bestreitung der Unkosten des Tempeldienstes eingeführt (Neh. 10, 33 fg.), welche später auf einen halben Seckel erhöht ward und in diesem Betrag noch zu Christi Zeit bestand (Matth. 17, 24). Gemäß Josephus, „Alterthümer", 18, 9 hatten diese Steuer auch alle außerhalb Palästinas wohnenden Israeliten zu entrichten. Es war dies dieselbe Steuer, welche nach einer Verfügung Vespasian's (Josephus, „Jüdischer Krieg", 7, 6. 8; Dio Cass. 66, 7) jährlich an den Jupiter Capitolinus entrichtet werden sollte und welche dann später namentlich von Domitian auf das rücksichtsloseste eingetrieben ward („Suet. Domit.", 12). Während der griech.-ägyptischen Zeit kam das System der Verpachtung der Steuern mehrfach in Anwendung. Die Pachtlustigen, die geneigt waren, die Ein-

treibung der Steuern und die Erhebung der Zölle gegen eine zu zahlende Pauschsumme zu übernehmen, begaben sich alljährlich zum König nach Alexandria, um ihre Angebote zu machen, und pflegte der König alsdann dem Meistbietenden zuzuschlagen. Selbstverständlich konnte ein solches Verfahren für die Steuerzahlenden nicht ohne die größten Unzukömmlichkeiten und Ungerechtigkeiten bleiben, dies um so weniger, als für gewöhnlich auch die confiscirten Güter der wegen Verbrechen gegen die Majestät des Königs Bestraften den Zollpächtern mit zufielen. Wie beträchtlich aber diese Steuern waren, erhellt aus der Angabe des Josephus in den „Alterthümern", 12, 4. 4, daß die Pächter dem König Antiochus für die Zölle von Cölesyrien, Phönizien, Judäa und Samarien 8000 Talente, d. i. (sind auch nur syrische Talente gemeint) die enorme Summe von 3 Mill. Thlrn. boten, ein Gebot, das aber nicht acceptirt ward, weil ein anderer das Doppelte in Aussicht stellte! Den syrischen Königen hatten die Judäer theils, und zwar sehr bedeutende, Naturalzinsen zu leisten (das Drittel der Saat und die Hälfte der Baumfrüchte), theils eine Abgabe vom Salz zu entrichten, theils eine Kopfsteuer, theils endlich mußten sie bei besondern Gelegenheiten Geld zusammenschießen, um dem König oder einer sonstigen hochstehenden Persönlichkeit eine kostbare Krone zu stiften. Aus 1 Makk. 11, 28, wo berichtet wird, daß der syrische König Demetrius dem Makkabäer Jonathan gegen das Versprechen der Erlegung einer Summe von 300 Talenten für Judäa Steuerfreiheit zusicherte, dürfte unter Vergleich von Kap. 13, 15 erhellen, daß auch während jener Zeit Verpachtung der Steuern mehrfach vorkam. Die Römer, denen Jerusalem und wol auch das übrige Judäa seit Pompejus tributpflichtig ward, überließen die Erhebung der Steuern zunächst den einheimischen Fürsten, die wol ihrerseits dafür einen jährlichen Tribut nach Rom zu schicken hatten. Geordnet ward das ganze Steuerwesen in Palästina, und zwar im Interesse des Landes, auf Antipater's Ansuchen durch Cäsar in mehrern Decreten, welche uns Josephus in den „Alterthümern", 14, 10. 5 fg., erhalten hat und von denen namentlich das Kap. 6 mitgetheilte für Judäa sehr bedeutende Vergünstigungen enthielt. Mit Umwandlung Judäas in eine röm. Provinz ward auch die röm. Vermögens-(Kopf- und Grund-)steuer, der sogenannte Census, in Judäa eingeführt (Matth. 17, 25; 22, 17. 19), woneben noch von früher her Abgaben von Häusern, von Marktfrüchten und verschiedene Zölle fortbestanden. Von diesen Abgaben wurden die Steuern durch Schätzung und gemäß einem angefertigten Steuerkataster erhoben; die Zölle dagegen pflegten an röm. Ritter auf kürzere oder längere Zeit verpachtet zu werden, die dieselben ihrerseits durch Unterbeamte erheben ließen, welche letztere dieses wiederum nicht thaten, ohne sich mancherlei Willkürlichkeiten und Erpressungen gegen die Steuerpflichtigen zu Schulden kommen zu lassen. Vgl. J. D. Michaelis, „Mosaisches Recht", 2. Aufl., I, 337 fg., III, 200 fg.; Ewald, „Geschichte des Volkes Israel", 2. Aufl., II, Anhang (Alterthümer), S. 349 fg., III, 373 fg., IV, 188. 458, V, 17. 24 fg., VI, 320. 748, VII, 32 fg.; Bertheau, „Zur Geschichte der Israeliten" (1842), S. 318. 319; Jost, „Geschichte der Israeliten", I, Anhang, S. 49 fg.; Herzfeld, „Geschichte Israels", I, 258, II, 181 fg., 187 fg., 198. 221 fg. Eb. Schrader.

Abgötterei. Seit man bei uns daheim angefangen hat, die Sitten, Sprüche und Aberglauben des Volks zu sammeln und zu untersuchen, hat man sich rasch überzeugt, daß in diesen scheinbaren Thorheiten nichts anderes zu erkennen ist als ein jetzt unverstandener Nachhall aus uralten Zeiten, mit einem Wort, daß der Aberglaube, historisch angesehen, ein Rest des vorgängigen Heidenthums ist. Wird nun ein solcher Aberglaube, d. h. ein conservativer Ueberglaube über das hinaus, was die Durchschnittsüberzeugung des Zeitalters ist, in einzelnen Thaten, d. i. in diesem Falle Verehrungsarten oder Beschwörungsweisen, ausgedrückt, versinnbildlicht und sichtbar gemacht, so entsteht ein Cultus, der von demjenigen, welcher dem zeitlichen Gemeinbewußtsein entspricht, abweicht. Da das Gemeinbewußtsein für sich mit Nothwendigkeit das Präjudiz der Richtigkeit, gegenüber den Privatirrthümern des einzelnen, in Anspruch nehmen muß, so betrachtet es seinen Gottesdienst als den rechten, den abergläubigen aber als falschen, der auf verehrungsunwürdige Gegenstände sich richtet, der also vom wahren Gottesdienst abweicht und zur Abgötterei wird, d. h. eben zur göttlichen Verehrung unwürdiger, ungöttlicher Gegenstände. Umgekehrt werfen dann die Anhänger der ältern Lehre den übrigen den Unglauben vor.

Das Verhältniß, aus dem nach dem Bisherigen Unglaube und Aberglaube entspringen, ist also ein historisches, dies kommt für uns in Betracht; auf die namentlich für die Beurtheilung des Aberglaubens hochwichtige Eigenschaft des menschlichen Geistes, gern unbe-

kannte Causalitäten spielen zu lassen und mit Hülfe dunkler Mächte dasjenige anzustreben oder zu erläutern, was man mit Hülfe des Wissens nicht erlangen und erklären kann, wie der Roué am Spieltisch die Karte setzt, die er geträumt hat, können wir hier um so weniger eingehen, als diese nur die Fähigkeit für den Aberglauben bedingt, nicht aber diesen selbst, und mit letzterm haben wir es doch zu thun. Ueberdies fehlen die Anhaltspunkte, um für den Aberglauben im A. T., d. i. für den Götzendienst im einzelnen, eine psychologische Behandlung zu ermöglichen, wir müssen uns mit der historischen begnügen.

Aber was sollen hier diese Erörterungen? so fragt der Leser, der über den Götzendienst des jüd. Volks Auskunft sucht, und enttäuscht die Zeilen überfliegt, die gar bekannte Dinge enthalten. Was soll die Anrufung des deutschen Volksaberglaubens, von dem ich wohl weiß, daß in ihm die alten Götter spuken, wie ich ja auch umgekehrt die Connivenz der Kirche kenne, die manches mythische Stück der Germanen in ihre Legenden aufgenommen hat? Soll diese Anrufung eine erklärende Analogie geben?

Ja und nein, sie soll als Analogie dienen, so weit sie wirklich eine solche bietet, wo sie aber aufhört, analog zu sein, soll sie den Unterschied des germanischen Aberglaubens und der hebr. Abgötterei hervortreten lassen und so die letztere in dieser Besonderheit um so schärfer erkennen lehren. Die Analogie beider liegt wesentlich darin, daß in beiden der Aberglaube das Residuum eines frühern Zustandes ist, nicht aber ein willkürliches Product verdorbener religiöser Erkenntniß; ihr großer Unterschied besteht in der verschiedenen Art, wie die Abgestaltung jenes frühern Zustandes herbeigeführt ist. Um aber dem ganzen wichtigen Stoff gerecht zu werden, müssen wir auch über die Methode, durch die wir zur Erkenntniß gelangen, zuvor noch reden.

Diese Methode aber ist abhängig von der Art, wie man sich die Entwickelung der hebr. Religion im allgemeinen vorstellt, wobei wiederum das Verhältniß des Christenthums in Deutschland ein Gegenbild liefert. In unserm Lande wurde zu den altheidnischen Vorstellungen ein gänzlich Neues und Unbekanntes durch die christl. Glaubensboten hinzugebracht. Die neue Religion nahm Schritt für Schritt die Stelle der alten ein, nur daß sie bei der Gelegenheit auch manches Altheidnische mit den nöthigen Umgestaltungen in sich aufnahm, wenn es nicht schädlich wirkte. Aehnlich verhält es sich auch mit den Anfängen des Hebräerthums. Die Wanderstämme, welche aus der Wüste unter Josua's Führung in das Land Kanaan einbrachen, besaßen einen Monotheismus, auf den eine große Reihe von Sitten und Gebräuchen basirt war, wie sich aus 2 Mos. 20—23 ergibt. In diesem Besitz traten sie in Verbindung mit den ältern Einwohnern des Landes, von denen manche, wie die Gibeoniten, Keniter, Kenizziter, in ihnen aufgegangen sind, andere aber unmunterworfen blieben und zu Stacheln für die Israeliten dienten, wie es Richt. 3, 4 heißt. Begreiflich ist es nun, daß die heidnischen Kanaaniter nicht ohne weiteres alle ihre auf heidnischem Boden erwachsenen Sitten und Anschauungen aufgaben, und so gelangte durch die Landeseinnahme selbst ein bedeutender Theil von Heidenthum in das israelitische Volk hinein, und dieser bewirkte eine Mischung des monotheistischen und polytheistischen Wesens. Berücksichtigt man hierbei auch, daß einerseits in den Gemüthern der Wüstenwanderstämme Israels das monotheistische Princip schwerlich schon völlig zur Klarheit durchgedrungen, sicherlich aber noch nicht in seine Consequenzen verfolgt und praktisch dargestellt war, andererseits, daß die heidnischen Kanaanitercult durch die grobe Sinnlichkeit, an die sie appellirten, wie wir sehen werden, auf die rohsinnliche Natur des „steifnackigen" Hebräervolks sehr anziehend wirken mußten, so leuchtet ein, daß unter diesen, im allgemeinen skizzirten Verhältnissen ein Gemisch von heidnischen und monotheistischen Vorstellungen entstehen konnte, wie wir es nach der spätern Geschichte der jüd. Abgötterei voraussetzen müssen. So weit nun reicht die Analogie der germanischen und hebr. Verhältnisse, in beiden war am Anfang eine unbestimmte Mischung zweier Vorstellungskreise, die weitere Entwickelung brachte eine Ausscheidung der falschen Vorstellungen mit sich.

In der Art aber, wie diese Ausscheidung vorgenommen wurde, liegt der große Unterschied der christl.-germanischen und der hebr. Geschichte, und von diesem Unterschied hängt die Methode ab, durch die wir zur Erkenntniß des hebräischen Aberglaubens gelangen.

Als das Christenthum den Germanen gebracht wurde, hatte es bereits eine Geschichte hinter sich, und in der griech.-röm. Welt war es zu einem weitausgebauten System

von Lehren und Gesetzen geworden. Dem Germanen trat es als reif entwickeltes Ganzes fertig entgegen, er hatte wesentlich die Aufgabe, sich dasselbe anzueignen und sich davon durchdringen zu lassen. Sobald der Sauerteig den Teig durchsäuert hatte, fiel es dem vergleichenden Blick nicht schwer, zu erkennen, diese Vorstellung sei christlich, jene heidnisch, man verbot es, die heidnischen Lieder auf Weg und Steg oder auf den Kirchhöfen abzusingen. Daß das Christenthum nicht germanisch sei, daß es kein Product der Entwickelung auf deutschem Boden sei, das wußte man, sagten es doch schon die fremdländischen Namen des Messias und der Heiligen sowie die röm. Kirchensprache, und so konnte man zwar nicht zweifelhaft sein, daß man Hexerei, Aberglauben, Abgötterei für unchristlich, teuflisch, erklären müsse, aber für einen Abfall zum Heidenthum, das nicht mehr vorhanden war, konnte man es nicht ausgeben. Noch weniger war die Einsicht zu erwarten, daß hierin sich die Reste des Heidenthums verbargen. Ein deutscher Kleriker, der sich diese Fragen vorlegte, mußte antworten: „Es ist Teufelswerk." An Abfall zum Heidenthum konnte er nicht denken, denn nichts vergessen Menschen und Völker leichter als ihre eigene Entwickelung.

Ganz anders lag die Sache bei den Hebräern. Der Vorstellungskreis der Volksmenge war, wie wir oben bemerkten, gemischt; Monotheismus und Polytheismus oder Mosaismus und Heidenthum lagen nebeneinander, ein Gärungsproceß, befördert durch mannichfaches Umschütteln infolge der äußern politischen Verhältnisse, sollte erst dazu dienen, den lautern Wein des Mosaismus von der trüben Hefe der Abgötterei zu sondern. Die wirkenden Kräfte, die diesen Proceß herbeiführten, waren doppelte, einmal und vornehmlich die Propheten, deren Werk die immer einheitlichere Auswickelung des Monotheismus war, dann aber auch die Priester, welche, ihrem Amte entsprechend, conservativer waren, aber im Cultus allmählich dem prophet. Gedanken seinen symbolischen Ausdruck verliehen. Diese beiden Stände waren es aber auch zugleich, welche die nach Art der Zeit wissenschaftliche historische Literatur pflegten, an die wir rücksichtlich der Nachrichten über die jüdische Abgötterei gewiesen sind. Um den Werth und wahren Sinn dieser Nachrichten abschätzen zu können, sind wir daher gezwungen, die Stellung der spätern schriftstellernden Periode zur frühern unliterarischen zu ermessen. Diese Frage beantwortet sich auf Grund von zwei Eigenthümlichkeiten, die sich durch die ganze historische Literatur der Hebräer verfolgen lassen. In ihr wie in jeder Geschichtschreibung sind nämlich zwei Bestandtheile verknüpft, einmal die den Quellen, mögen sie nun schriftliche sein oder mündliche, und beide Arten liegen der hebr. Geschichtschreibung zu Grunde, entlehnten Thatsachen, dann aber auch die Verknüpfung und das Urtheil des prophet. oder priesterlichen Geschichtschreibers. Verfolgt man das letztere, so findet man leicht, daß es meist ungünstig über die religiösen Zustände des Alterthums ausfällt, besonders in der Chronik; betrachtet man aber die Stücke, die in unsern heutigen historischen Büchern aus ältern und zwar natürlich gleichfalls von prophet. oder priesterlichen Schriftstellern redigirten Quellen entlehnt sind, so berichten diese ohne Anstand Dinge, die dem spätern Standpunkt sehr anstößig sein mußten. So schafft David die Bundeslade in das Haus des Gathiters Obed-Edom, da sie doch im Bundeszelt unter der Obhut der Leviten sein sollte u. s. w. Die verschiedene Beurtheilung derselben Thatsachen, wie sie sich in den verschiedenen Berichten ausspricht, führt mit Nothwendigkeit zu der Annahme, daß der Standpunkt der Beurtheiler sich im Laufe der Zeit geändert hat. Wir erinnern daran, daß z. B. das Buch 2 Sam. 8, 17 David's Söhne „Priester" nennt, was sie nach ihrer Abstammung nicht sein konnten, und die jüngere Chronik (1 Chron. 18, 17) dafür einsetzt „die ersten zur Seite des Königs", worin kein dogmat. Anstoß lag. Vieles andere der Art, was vorliegt, können wir hier nicht aufzählen.

Sobald man überhaupt der prophet. und priesterlichen Thätigkeit einen Einfluß zuschreibt, wie man dies nicht anders kann, so muß man die Weiterbildung der monotheistischen Idee als ihr Werk ansehen, sie waren es, durch deren Thätigkeit gerade der Standpunkt der Beurtheilung verschoben wurde. Den Beweis liefert die dem persischen Zeitalter angehörige Chronik, die deutlich zeigt, wie sehr anders die jüngere nacherilische Periode der Hebräer die Geschichte auffaßte, als die selbst freilich schon im Exil redigirten Bücher der Könige. Je weiter man nun zurückgeht, um so bedeutender muß die Differenz der Anschauung werden, wie dies aus dem weit ältern Richterbuche auch klar hervorgeht. Von einem kritischen Bewußtsein über die bezeichnete allmähliche Verschiebung des Standpunkts für die Beurtheilung der ältern Cultusformen kann natürlich nicht die Rede

sein, jene spätern Schriftsteller lebten wie der Chronist in der naiven Ueberzeugung, daß es zu jeder Zeit ebenso gewesen sei oder hätte sein sollen, wie es zu ihrer Zeit war, woraus sich dann mit Nothwendigkeit für sie ergab, daß alles, was von den Gebräuchen, Ueberzeugungen und Cultusformen ihrer Zeit abwich, Abfall, Abgötterei sein mußte. Hierdurch verwandelte sich die ganze jüd. Geschichte, die doch notorisch positive Resultate in Betreff der religiösen Ueberzeugungen gehabt hat, in einen immerwährenden Abfall, gegen den einzelne, aber bis auf das Exil hin (Josia) immer erfolglose, Oppositionsversuche gemacht werden, wobei schließlich nichts herauskommt, als das große Räthsel, wodurch in aller Welt die religiösen Fortschritte haben hervorgerufen werden können.

Dies genügt, um für die Beurtheilung der Nachrichten über Abgötterei den historisch richtigen Blick zu gewinnen. Ein bedeutender Theil der abgöttischen Gebräuche stellt uraltes kanaanitisches Heidenthum dar, das erst allmählich ausgeschieden wurde; man hat sich dabei weniger einen aus reinem Monotheismus heraus gemachten Rückschritt in den Polytheismus vorzustellen, als vielmehr die spätere Auffassung der Historiker zu berücksichtigen, welche das allmähliche Losringen von den polytheistischen Elementen, die in das Volk des Mose bei seinem Eintritt in Kanaan durch die Assimilation der kanaanitischen Völkerschaften eindrangen, unter dem falschen Sehwinkel des Abfalls anschauten. Neben dieser volksthümlichen Abgötterei hat die Einschleppung fremder Culte durch einzelne Könige nur geringe Bedeutung, und dies um so mehr, als diese importirten Culte doch im Grunde jenem volksthümlichen abgöttischen Wesen fast immer homogen (z. B. phönizischen Ursprungs) waren, sodaß sie nur vielen Wünschen entsprachen, die verbreitete Richtung stützten, darum aber dann einen um so mächtigern Anstoß für die prophet. Thätigkeit bildeten.

Eine Beschreibung der hebr. Abgötterei ist also nach dem Vorhergehenden so gut wie gleichbedeutend mit einer Schilderung des kanaanitischen Heidenthums, dessen umfangreichste und gediegenste, aber jetzt wegen der unkritischen Beimischung von ägyptischen Theologumenen schon etwas veraltete Darstellung von dem trefflichen Movers in seinen „Phöniziern" (Bd. 1) gegeben ist.

Der Grundcharakter dieses Heidenthums ist eine Naturvergötterung, in welcher die schaffenden und zerstörenden Kräfte verehrt und in der Gestalt der Sonne, des Mondes, der Feuchtigkeit, der Dürre, des Stieres, der Kuh u. s. w. angeschaut und personificirt werden. Den geraden Gegensatz dazu bildet das Jahvethum, dessen Gott alle Mächte in sich vereint, welche in diesem Heidenthum getheilt und an verschiedene göttliche Persönlichkeiten angeschlossen werden. Das Verhältniß des auserwählten Volks zu Jahve wird häufig unter dem Bilde einer Ehe dargestellt (s. besonders Hos. 1—3), sodaß für den Dienst der Götzen naturgemäß der Ausdruck des Ehebrechens oder des Hurens entsteht, den wir häufig für den Abfall verwendet finden. Dieser Ausdruck ist um so bezeichnender, als in den Götzenculten mannichfache Lasciviтäten vorkommen, die für die Jahveanhänger „Greuel" waren (s. Aschera).

Die Naturbetrachtung wies aber zunächst zwei Seiten auf, die hervorbringende und die zerstörende, und jede der beiden göttlichen Potenzen, die ihnen vorstehend gedacht wurde, stellte man nach menschlicher Weise, geschlechtlich getheilt in einem Eheverhältniß dar, wie sich dies dadurch ausdrückt, daß man die zusammengehörigen Paare an demselben Altar verehrte. Die hervorbringende Seite der Natur wird durch Baal und seine weibliche Ergänzung die Aschera dargestellt, die zerstörende durch Moloch und die ihm beizuordnende Astaroth (s. d.). Die Hauptform des Cultus war das Schlachtopfer, welches auf einem Stein, der zugleich als Götzenbild (Idol) und als Altar diente, dargebracht wurde. Diese uralte semitische Mythologie wurde späterhin philosophisch umgedeutet und in der der aramäischen Religionsphilosophie entstammenden syrischen Gnosis spielen daher die paarweisen Verbindungen und Emanationen, die Syzygien eine so große Rolle.

Unsere Abbildung (Fig. 1) zeigt einen solchen Stein, der als Gelübde errichtet worden und in Karthago gefunden ist. Man sieht darauf unten eine Hand, die im heidnischen Cultus eine bisjetzt unbekannte Rolle gespielt haben muß, was aus Jes. 57, 8 hervorgeht. Die Granatblüten des Frieses mag man als Symbol der Fruchtbarkeit fassen. Der Giebel zeigt in der Mitte ein alterthümliches Baalsbild, dessen Kopf zugleich die Sonnenscheibe darstellt, während die Arme auf beiden Seiten die Hörner der Astarte (Tanit) und Mondscheiben darstellen. Dieser Vereinigung der beiden Götter entspricht auch die Inschrift, sie lautet: „Der Herrin der Tanit und unserm Baal, dem Herrn, dem Baal Hamman

(dem Sonnengott). Der es weiht, ist Abd-Melkart, der Richter (Suffet), der Sohn des Bomilkar, des Sohnes des Hanno.“

Der zweite Stein (Fig. 2) trägt gleichfalls eine Weihinschrift an den Baal Hamman, und wir bilden ihn ab wegen der Attribute der Fruchtbarkeit, die er trägt. Sonne und Mond,

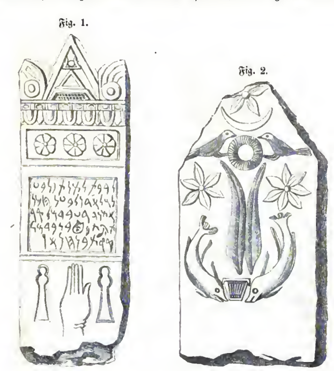


Fig. 1. Fig. 2.

Blätter und Blüten, Tauben und Fische ebenso wie der Fruchtkorb bezeichnen den Charakter dieser Form des Baal und seiner Mitgöttin Aschera, der Fische und Tauben geweiht waren, auf das unzweideutigste.

Natürlich waren in alter Zeit diese Säulen oder Steine roher, wie sie auch bei den Wüstenarabern ganz rohe Blöcke waren; so gebrauchte Jakob (1 Mos. 28, 18) einen gewöhnlichen Feldstein als Säule, und nannte sie Bet-él, Gotteshaus, wie man sie allgemein nannte, wovon die griech. Bezeichnung dieser Idol- und Altarsteine, Baitylien, entlehnt worden. Diese Steine nannte man auch einfach massêbêt, Säule, man errichtete sie an jedem Orte, und oft mochten sich an berühmten Opferstellen, deren Priester sich durch besondere technische Fertigkeit auszeichneten, weitere Baulichkeiten daranschließen, sodaß eine große Cultusstätte, eine bamâ entstand, die deutsch gewöhnlich durch Höhe übersetzt wird (1 Kön. 12, 31; 2. Kön. 17, 29). Da es nun ferner in der Natur des Cultus begründet liegt, daß die ihn Ausübenden danach streben, sich dem verehrten Wesen ähnlich zu machen, so begreift man, wie die Kanaaniter sammt den ihnen nacheifernden Hebräern dazu kamen, die Göttin der Fruchtbarkeit durch geschlechtliche Ausschweifung (Huren), und umgekehrt den zornigen Gott der Vernichtung, Moloch, durch Menschenopfer zu verehren; beide Handlungen sind ein Versuch, das Wesen des Gottes im menschlichen Leben nachzubilden. Der Gebrauch der Bama, der, sobald die Cultuseinheit durchgeführt war, für Abgötterei gelten mußte, hatte in der alten Zeit nichts Anstößiges, selbst Samuel opfert (1 Sam. 9, 12) auf der Bama zu Rama, und noch Absalom erhält vom theokratischen König David die Erlaubniß, seine Gelübde in Gibeon, wo eine große Bama war, zu

bezahlen. Erst Josia beseitigte diese „Höhen“ völlig, und aus ihrem Gebrauch ersieht man, daß sie damals noch nicht für Abgötterei galten, wie denn auch das alte Gesetz das Erbauen eines Altars (Mizbeah), sobald er nur aus unbehauenen Steinen oder Erde besteht, überall gestattet (2 Mos. 20, 24), und gerade an dem Urtheil über die Höhen erkennen wir am deutlichsten die obenbesprochene große Veränderung in der religiösen Anschauung der Geschichtschreiber.

Mit dem Opfercultus auf den Bamoth (Plural von bamá) verknüpfte sich natürlich Wahrsagerei, Zauberei, Amuletenweihung u. s. w. So sehen wir Saul mit seinem Knecht zu Samuel gehen (1 Sam. 9, 6), um für Geld sich weissagen zu lassen. Diese Weissagung ist zwar im Namen Jahve's gegeben und daher nicht abgöttisch, aber die mit Götzennamen beschwörenden und zaubernden Abtrünnigen waren nicht selten (2 Kön. 23, 24; 5 Mos. 13; 2 Mos. 22, 18), und ihr Treiben wird mit dem Tode bestraft. Bilderchen von Götzen in Steinen eingeschnitten dienten im alten Orient wie Koranverse heute als kräftige Zaubermittel, um vor bösem Blick, Krankheiten u. s. w. zu schützen, zierlich gefaßt trugen die Frauen sie als Schmuck (1 Mos. 35, 4; Jes. 3, 20), und der Ohrring heißt im Aramäischen an und für sich das Amulet, kedāšā. In Ermangelung eines hebr. Originalamulets bilden wir (Fig. 3) ein assyrisches ab.

Fig. 3.



Die Hauptfigur richtet die Hand nach oben zu einem geflügelten Bilde, über dem sieben Kreise die Planeten darstellen, zwei geflügelte Figuren schließen die Scene ein, und die Inschrift sagt: „Durch meine (des geweihten Steines) Hülfe heile, heile (o Gott) meine Besitzerin.“

Die Götzen selbst wurden neben der Darstellung in den Baitylien auch in Bildern dargestellt, theils in Guß (masseká), theils als Schnitzwerk (pĕsĕl), daher sie bald zerschlagen, bald abgehauen werden sollen, und Plätze, wo man sich ihrem Cultus ergab, waren Gärten und grüne Bäume (Jes. 1, 29), aber auch Berge, glatte Thäler und Felsenhöhlen und Dächer, selbst das Tempeldach (5 Mos. 12, 2; Jes. 57, 5; 65, 3; Jer. 19, 13). Die Bilder selbst waren bei dem mangelnden Kunstsinn roh, neben der einfachen Spitzsäule auch jene menschenähnliche Figur, die wir oben beschrieben, oder man stellte gar die Götzen in Thiergestalt dar, wie hier (Fig. 4) der Baal in der Form des Stiers (Kalb, goldenes Kalb) und (Fig. 5) die Aschera (die Inschrift nennt den arabischen Namen ʿUzza) in der Form der Kuh repräsentirt wird.

Fig. 4.



Fig. 5.



Später, unter griech. Einfluß, veredelten sie sich indessen, und aus der Seleucidenzeit, in der Antiochus Epiphanes 175—164 den Cultus des Jupiter Capitolinus in Judäa einzuführen gedachte, zeigen die Abbildungen (Fig. 6) einen Baal von Tarsus ähnlich wie den Zeus gebildet, auf dem Throne sitzend, von dem Adler begleitet,

und (Fig. 7) eine Astaroth mit dem ernsten von einer Mauerkrone geschmückten Haupte einer schönen Frau.


Fig. 6. Fig. 7.

In der Bekämpfung dieses Bilderdienstes zeigten die Propheten ihre ganze Kraft, und Reden wie Jes. 44, 9 sind erfüllt, ebenso von männlichem Zorn als von beißender Ironie über die Verwechselung Gottes und des Spottgebildes der Menschenhand.

Das sind die allgemeinen Züge des kanaanitischen Götzendienstes, der von Hebräern betrieben zur Abgötterei wurde. Da es nun psychologisch unmöglich ist, daß ein Mensch von der einfachen Größe des Monotheismus zurückfällt in die in der That lächerlichen Formen eines Fetischdienstes, so muß man, wie schon oben angedeutet ist, in dem fortwährenden abgöttischen Cult der Israeliten (Richt. 2, 6; 3, 11 u. s. w. bis Josia; 2 Kön. 24 und darüber hinaus; Ez. 8, 7; 16, 15 u. s. w.), der dem emporwachsenden Jahvedienst den Platz streitig macht, das noch unüberwundene Heidenthum erkennen, wie es schon der Stammvater Jakob typisch vorher anzeigt, der die Hausgötzen (Teraphim) des Aramäers Laban eine Zeit lang in seinem Zelte duldet (1 Mos. 31, 30 fg.).

Neben diesem volksthümlichen Götzendienst, der an verschiedenen Orten localisirt war, und bei der eintretenden Bezeichnung der Götter von ihren, an diesen Cultusstätten besonders hervorgehobenen, verschiedenen Eigenschaften, eine immer reichere Figurenzahl wie Baal Berith, Baal Hamman u. s. w., hervorbrachte, sind nur von geringer Bedeutung die Handlungen einzelner Könige, die wie Salomo (1 Kön. 11, 5) sidonische, ammonitische, moabitische Culte einführten oder wie andere den Gestirndienst pflegten und heilige Sonnenrosse weihten (2 Kön. 23, 11). So that auch Ahab und Isebel im Reiche Israel (1 Kön. 16, 31), wo der Baalsdienst mit großartigem Pomp gefeiert wurde und zahllose Baalspfaffen ihre Heimat hatten (1 Kön. 19), während der in diesem Reiche solenne Kalbsdienst, von Jerobeam eingeführt (1 Kön. 12, 28), keine eigentliche Abgötterei war, sondern der unreine und unfertige Jahvecult, denn von seinen Kalbsbildern sagte der König: „Siehe, das sind deine Götter (Elohim) Israel, die dich aus Aegyptenland geführt haben."

Gegenüber diesem ganzen, theils nur von einem Halbdunkel beleuchteten, theils ganz von der Nacht des Wahns umhüllten Treiben aber strahlt durch die ganze geschichtliche Entwickelung hin ein Licht, das Licht der Prophetie; aus der Tiefe, nicht des Verfalls, denn Besseres war auch in der Urzeit nicht vorhanden (Am. 5, 25), nein aus der Tiefe der allgemeinen Erkenntniß, die unentwickelt war, arbeiteten ein Elia, ein Elisa, ein Jesaja und Ezechiel ihr Volk empor und flößten ihm das Gottesbewußtsein ein, das in ihrer eigenen Brust ursprünglich erquoll. Der Kampf gegen die „Nichtigen", die 'ělîlim, die Götzen, je heftiger er war, um so mehr stählte er ihre Kraft, denn das ist das Tröstliche in der Leitung der Menschheit durch Gott, daß auch das Thörichte und Böse zuletzt dem erhabenen Ziel reiner Gottesverehrung dienen muß. Merx.

Abia, auch **Abiam.** 1) König von Juda, Sohn des Rehabeam. Er regierte noch gleichzeitig mit Jerobeam, König von Israel, und zwar nur drei Jahre, von 957—955 v. Chr. Ueber diesen König liegen zwei widersprechende Berichte vor, der eine 1 Kön. 15, 1—8, der andere 2 Chron. 13. Das Gemeinsame in beiden ist nur die Nachricht, daß er mit Jerobeam in Fehde gelegen sei. Sonst aber stellt der Verfasser des erstgenannten Berichts den Abia als einen in allen Sünden seines Vaters wandelnden König dar, dessen Herz Jahve nicht ganz ergeben gewesen sei und dem Gott nur aus Rücksicht auf den Stammvater David einen Nachfolger geschenkt habe. Der Chronist dagegen läßt den Abia eine sehr fromme Rede halten, in welcher er sein und seines Volks treues Festhalten am Gesetz hervorhebt. Es ist anzunehmen, daß der letztere Bericht nach Gewohnheit seines Verfassers ins Schöne gemalt ist; denn an vielen andern Stellen läßt sich das Bestreben desselben

erkennen, den Staat Juda als möglichst rein von allem Götzendienst zu schildern. Die Angabe von der Stärke der beiderseitigen Heere ist offenbar weit übertrieben. — 2) Ein Sohn Samuel's, Richter in Israel (1 Sam. 8, 2 fg.). — 3) Ein Sohn Jerobeam's, dessen Krankheit für den Propheten Ahia Veranlassung zu einer Weissagung gegen Jerobeam wurde (1 Kön. 14, 1 fg.). — 4) Einer von den vierundzwanzig obersten Priestern (1 Chron. 24, 10); zu der nach seinem Namen genannten Priesterordnung gehörte auch Zacharias, der Vater des Johannes des Täufers (Luk. 1, 5). — 5) Ein Priester zur Zeit Nehemia's (Neh. 10, 7 fg.). — 6) Name zweier Frauen (1 Chron. 2, 24; 2 Chron. 29, 1). Röck.

Abiasaph, s. Korah.

Abjathar, hebr. Ebjathar, ein Sohn des Oberpriesters Ahimelech (s. d.), welcher der Rache Saul's entrann, sich David anschloß und von diesem gegen Saul geschützt wurde (1 Sam. 22, 20 fg., 23, 9 fg.). Er ward unter David ebenfalls Oberpriester (2 Sam. 15, 24), büßte jedoch seine angesehene Stellung und sein Amt, weil er die Ansprüche Adonia's auf die Krone Salomo's unterstützt hatte, unter Salomo ein (1 Kön. 1, 25. 2, 22 fg.). Nur seiner Anhänglichkeit an das Davidische Haus hatte er es zu verdanken, daß er nicht hingerichtet ward (1 Kön. 2, 26). Ueber die Verwechselung Abjathar's mit Ahimelech im 2. Ev. (Mark. 2, 26) s. Ahimelech. Schenkel.

Abib, s. Monate.

Abidan, erstgeborener Sohn eines Gideoni, von Mose aufgestellter Hauptmann und Vertreter des Stammes Benjamin (4 Mos. 1, 11. 2, 22).

Abigail. 1) Die schöne und kluge Frau eines reichen Heerdenbesitzers, Nabal, welche dem damals freibeuterisch umherziehenden David so zu gefallen verstand (1 Sam. 25, 14 fg.), daß er sie, nachdem ihr Mann gestorben war, später in sein Harem aufnahm (1 Sam. 25, 40), wo sie ihm den Chileab gebar (2 Sam. 3, 3), der aber 1 Chron. 3, 1 Daniel genannt wird. — 2) Eine Schwester David's (1 Chron. 2, 16), welche dem Ismaeliten Jether den Amasa (s. d.) gebar (2 Sam. 17, 25; 1 Chron. 2, 17). Röck.

Abihail, Männer- und Frauenname. 1) 4 Mos. 3, 35; 2) 1 Chron. 5, 14; 3) Vater der Esther (Esth. 2, 15. 9, 29); 4) Schwiegermutter des Rehabeam (2 Chron. 11, 18); 5) 1 Chron. 2, 29.

Abihu. Der zweite Sohn Aaron's (2 Mos. 6, 23), welcher in Begleitung seines Vaters und Bruders mit Mose den Sinai besteigen durfte (2 Mos. 24, 1). Als später der Opferdienst eingerichtet und Abihu mit seinem Bruder Nadab Priester geworden waren, begingen diese den Fehler, zu einem Opfer nicht Kohlen vom heiligen Brandopferaltar, sondern profane Kohlen zu verwenden. Dies war aber ebenso streng untersagt, als profanes Räucherwerk im Heiligthum zu verbrennen. Beide Brüder wurden dafür nach der spätern Sage vom Feuer verzehrt (3 Mos. 10, 1 fg.).

Abilene (Luk. 3, 1) war eine Landschaft in der Gegend des Libanon, so genannt von der Hauptstadt Abila am jetzigen Flusse Baradâ im Osten vom Antilibanon, etwa vier Meilen nordwestlich von Damaskus, wo sich noch jetzt Trümmer unter dem Namen Nebi Abel finden.

Die Geschichte des Gebiets von Abila ist ziemlich dunkel. Auch anderwärts finden wir Abila — und dessen Gebiet — in Verbindung mit einem Lysanias genannt, und auch noch in etwas späterer Zeit, als von welcher in der Stelle bei Lukas die Rede ist, wird es bezeichnet als „Abila des Lysanias" und wird geredet von der gewesenen „Tetrarchie (Vierfürstenthum) des Lysanias" oder von der sogenannten „Herrschaft des Lysanias" (Josephus, „Alterthümer", 20, 7, 1). So bei Josephus an verschiedenen Stellen, wo er von den Ländern spricht, welche Agrippa I. und II. durch die röm. Kaiser Caligula und Claudius erhalten hatten. — So heißt es 1) „Alterthümer", 19, 5, 1: Claudius habe dem Agrippa das Reich seines Großvaters Herodes des Großen wiederhergestellt und noch dazu von dem Seinigen hinzugefügt das Abila des Lysanias nebst andern Gebieten am Libanon. — 2) Die Parallelstelle in „Jüdischer Krieg", 2, 11, 5, sagt: Claudius habe dem Agrippa (I.) sein ganzes väterliches Reich gegeben, außerdem die von Augustus dem Herodes geschenkten Länder Trachonitis und Auranitis, außer diesen aber noch eine andere Herrschaft, die sogenannte des Lysanias; wo nach Vergleichung der erstern Stelle dieses nur von Abila mit seinem Gebiet verstanden werden kann. — Ebenso 3) „Alterthümer", 18, 6, 10, heißt es von Caligula, er habe den Agrippa zum König

über die Tetrarchie des Philippus gemacht, indem er ihm auch die Tetrarchie des Lysanias schenkte; auch dabei haben wir ohne Zweifel an Abila zu denken. Zugleich läßt sich aus diesen Stellen folgern, daß Claudius die Schenkung des Caligula nur erneuerte und bestätigte. — 4) „Alterthümer", 20, 7, 1, heißt es: Claudius habe dem Agrippa (II.) statt Chalcis, was er bisher besaß, geschenkt: die Tetrarchie des Philippus und Batanäa, ihm hinzufügend Trachonitis mit Abila; dieses aber war (gewesen) des Lysanias Tetrarchie. — 5) „Jüdischer Krieg", 2, 12, 8, heißt es: Claudius habe den Agrippa (II.) von Chalcis über ein größeres Reich versetzt, indem er ihm die (ehemalige) Tetrarchie des Philippus gab und hinzufügte die Herrschaft des Lysanias. (Dazu vgl. Ptolemäus 5, 18: Abila zubenannt des Lysanias.) — Es fragt sich nun, wer ist dieser Lysanias und wann lebte er, nach welchem auf solche Weise Abila und sein Gebiet benannt wurde als dessen Reich oder Tetrarchie? Hier werden wir nun durch die Stelle des Lukas veranlaßt, an einen Lysanias zu denken, der zu der daselbst bezeichneten Zeit — im 15. Jahre des Kaisers Tiberius — 28—29 n. Chr. — über Abilene als Tetrarch herrschte, der also damals als Agrippa I. dieses Gebiet geschenkt erhielt, höchstens etwa zehn Jahre vorher könnte gestorben sein. Dem ist nun entgegen, daß weder Josephus noch ein anderer Schriftsteller einen damals regierenden Fürsten Lysanias erwähnt. Man hat daher angenommen, daß unter diesem Lysanias, den Josephus anführt, der Sohn des Ptolemäus, Sohnes des Mennäus, durch Verschwägerung mit den makkabäischen Fürsten verwandt, zu verstehen sei, welch letzterer als Fürst von Chalcis am Libanongebirge erscheint und um 39 oder 40 v. Chr. starb. Lysanias folgte ihm in der Regierung seines Landes, wurde aber 34 v. Chr. auf Anstiften der Kleopatra von Antonius ermordet, und Kleopatra erhielt einen großen Theil seiner Besitzungen (Josephus, „Alterthümer", 14, 7, 4; „Jüdischer Krieg", 1, 13, 1; „Alterthümer", 15, 4, 1; Dio Cassius, 49, 32). Und ebenso haben nun manche in der Stelle bei Lukas denselben alten Lysanias finden wollen, indem die einen (Strauß, Weisse, Gfrörer, B. Bauer, Hilgenfeld, De Wette) einen Anachronismus annahmen, als ob der Evangelist jenen Lysanias als damaligen Herrscher über Abilene nur durch einen Irrthum oder auf ganz willkürliche Weise anführe; andere dagegen meinten, der Stelle durch eine Textverbesserung helfen zu müssen und wollten dann erklären: „Als Philippus Tetrarch war über Ituräa, Trachonitis und über das Abilene des Lysanias" (Michaelis, Paulus, Schneckenburger, Rinck). — Aber, von allem andern abgesehen, was dieser Erklärung sonst noch entgegensteht, ist uns gar nichts darüber bekannt, daß der Tetrarch Philippus damals auch Abilene oder das ehemalige Gebiet jenes ältern Lysanias beherrschte. Was uns Josephus meldet, ist dieses: Bald nach dem Tode des Lysanias pachtete ein gewisser Zenodorus dessen Besitzthum (das Haus des Lysanias, „Alterthümer", 15, 10, 1; „Jüdischer Krieg", 1, 20, 4). Diesen aber, weil er Räubereien trieb, zwang Augustus (23 v. Chr.), den größten Theil seiner Besitzungen an König Herodes den Großen abzutreten, nämlich Trachonitis, Auranitis (und Batanäa); und nach dessen Tode zu Antiochien in Syrien (19 v. Chr.) erhielt Herodes auch noch den Rest (wenigstens einen bedeutenden Theil davon) („Alterthümer", 15, 10, 1, 3; 17, 11, 4; „Jüdischer Krieg", 2, 6, 3). Nach dem Tode des Herodes erhielt Philippus zu seinem Antheil außer Trachonitis, Batanäa und Auranitis auch einen Theil der eigenthümlichen Besitzung des Zenodorus; daß er aber darunter auch das ehemalige Besitzthum jenes Lysanias (= Pacht des Hauses des Lysanias) erhalten habe, davon sagt Josephus nichts. Ja es läßt sich sogar nachweisen, daß Abilene weder unter den dem Zenodorus eigenthümlichen Provinzen, noch unter dem von ihm gepachteten Hausgut des Lysanias (mit-) begriffen war. Abilene konnte nicht zu den dem Zenodorus eigenthümlichen und nach des Herodes Tode an Philippus gekommenen Provinzen gehören, da ja Josephus ausdrücklich meldet, daß Agrippa I., nachdem er des Philippus Land schon (34 n. Chr.) erhalten, von Caligula und Claudius erst noch dazu Abilene als Geschenk erhalten habe (zwischen 37—41 n. Chr.), sodaß diese Provinz damals also unmittelbares Eigenthum der röm. Kaiser gewesen wäre, welche sie möglicherweise den Nachkommen jenes ermordeten Lysanias zurückgegeben, etwa vorher auch schon in deren Interesse (an Zenodorus) verpachtet hätten (Winer, Süskind). Dies wäre anzunehmen, sobald man voraussetzt, daß Abilene mit zu dem „Hausgut des Lysanias", also mit zur Herrschaft jenes ältern Lysanias gehört habe. Allein diese Voraussetzung entbehrt des Beweises, da nirgends von jenem Lysanias und seinem Vater Ptolemäus gesagt wird, daß sie über Abilene geherrscht haben, vielmehr Josephus ihr Reich

als Chalcis (Dio Cassius als Ituräa) bezeichnet, und Abila als Reich und Tetrarchie eines (andern, jedenfalls spätern) Lysanias, welches Caligula und Claudius dem Agrippa I. schenkten, ausdrücklich vom chalcidischen Gebiet unterscheidet. Da nun aber Abila erst als zur Tetrarchie dieses spätern Lysanias gehörig genannt und nirgends das Reich des ältern Lysanias als Tetrarchie erwähnt wird, wohl aber das Gebiet des jüngern, so ist nicht anzunehmen, daß Josephus, wenn er „Abila des Lysanias" erwähnt und von einer Tetrarchie des Lysanias redet, das betreffende Gebiet (noch) nach jenem ältern Lysanias bezeichne, sondern daß vor 37 n. Chr., wo Caligula Kaiser wurde, eine Tetrarchie eines spätern Lysanias bestand, zu welcher Abila, ohne Zweifel als Residenz derselben, gehörte, wobei auf sich beruht, ob dieser Lysanias ein Nachkomme (Sohn oder Enkel) oder Verwandter jenes ältern gewesen sei. — Hug hat ferner, unter sorgfältiger Berücksichtigung des Sprachgebrauchs, den Josephus in allen diese Sache betreffenden Stücken einhält, treffend dargethan, daß die Tetrarchie des Lysanias erst mit dem Tode Herodes des Großen (4 v. Chr.) entstanden sein könne, indem die Römer die Verlassenschaft desselben in drei Theile theilten (für Archelaus, Antipas und Philippus) und wegen der Vierzahl, wie auch sonst (z. B. bei Galatien, zu dessen drei Theilen als vierter ein Stück von Lykaonien zugezogen wurde), Abilene unter der neuen Benennung „Tetrarchie von Abilene" herbeizogen, ein Factum, aus welchem sich dann auch die Erwähnung dieser Tetrarchie neben den übrigen bei Lukas am besten erklären dürfte. So hindert denn nichts, wohl aber spricht so manches dafür, anzunehmen, daß ein (anderer) Lysanias zu der bei Lukas bezeichneten Zeit — im 15. Jahre des Kaisers Tiberius (782 nach Roms Erbauung = 28 — 29 n. Chr.) — über Abilene regiert habe unter dem Titel eines Tetrarchen, sodaß wir also keine Veranlassung haben, bei Lukas einen Anachronismus anzunehmen. An diesen Lysanias haben wir nun ohne Zweifel auch in der Stelle des Ptolemäus zu denken und in diesen Zeitraum, nach des Herodes Tod, fällt auch die Aufschrift einer Münze und die Inschrift in einem dorischen Tempel auf der Höhe von Nebi Abel, welche beide einen Lysanias als Tetrarchen erwähnen.

Von der Geschichte dieses Lysanias ist freilich nichts Weiteres bekannt; auf keinen Fall war er ein Sohn Herodes' des Großen, wie Eusebius meint („Kirchengeschichte", 1, 9; „Chronik zu Olymp." 196), eine Andeutung übrigens, welche auch mit zum Beweise dienen mag, daß Lysanias unmittelbar nach des Herodes Tode, zugleich mit Archelaus, Antipas und Philippus, Tetrarch geworden ist, was aber noch kein entscheidender Grund gegen die Annahme desselben ist, da auch Josephus von dem durch ihn beherrschten, übrigens unbedeutenden Gebiet nur gelegentlich handelt. Es ist also, weit entfernt, des Lukas Angabe als eine „historische Fiction" zu verwerfen, vielmehr aus dem Evangelisten und aus den gelegentlichen Andeutungen des Josephus (und Eusebius) die Geschichte zu ergänzen; und ein Widerspruch gegen die directe Angabe des Lukas müßte erst aus Josephus unmittelbar begründet werden.

Nach dem Tode dieses Lysanias mag seine Tetrarchie Abilene zur syrischen Provinz geschlagen worden sein, oder sie wurde unmittelbar vom Kaiser Caligula seinem Günstling, dem ältern Agrippa, mit der Tetrarchie des Philippus, welche erledigt war, geschenkt. Claudius bestätigte die Schenkung von „Abila des Lysanias" und fügte derselben alle Länder, welche Herodes der Vater besessen hatte, hinzu. Nach dem Tode Agrippa's I. warf Claudius einige Länder zusammen zu einem Königreich für Agrippa II.; unter diesen befand sich auch „Abila, welches die Tetrarchie des Lysanias gewesen war".

Man vgl. noch: Burckhardt, „Reisen", I, 425. 537; Pococke, „Morgenland", II, §. 177; Strauß, „Leben Jesu", I, 375; Hug, „Zeitschrift für Theologie", 1839, II, 1, S. 3 fg.; Paulus, „Exegetisches Handbuch", I, 312 fg.; Schneckenburger, „Studien und Kritiken", 1833, IV, 1057 fg.; Süskind, „Studien und Kritiken", 1836, II, 431 fg.; Wieseler, „Chronologische Synopse", S. 174 fg.; Herzog, „Real-Encyklopädie", I, 64 fg.; Bleek, „Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien", S. 154 fg.; Winer, „Biblisches Realwörterbuch", I, 7 fg. Kneucker.

Abimael. Ein Sohn Joktan's (1 Mos. 10, 28; 1 Chron. 1, 22), von welchem eine arabische Völkerschaft abstammt.

Abimelech. 1) Name der Philisterkönige in Gerar, welche mit Abraham (1 Mos. 20, 2 fg., 21, 22) und Isaak (1 Mos. 26) in Verbindung traten. Dem erstern nahm ein solcher sein Weib Sara, um sie dem Harem einzuverleiben — ein Recht, welches den Macht-

habern des Orients zustand. Allein infolge eines wunderbaren Traums entließ er sie wieder (1 Mos. 20, 2 fg.). Eine ähnliche Erzählung findet sich auch von Isaak (1 Mos. 26, 1 fg.). 2) Ein unehelicher Sohn des Gideon (Richt. 8, 31), der sich von den Einwohnern Sichems zum König wählen ließ, nachdem er seine Brüder (70 an der Zahl) mit Ausnahme eines einzigen, Jotham, der sich versteckt hielt, erwürgt hatte (Richt. 9, 1 fg.). In seinem dritten Regierungsjahre, als er eben abwesend war, wurden jedoch seine Unterthanen seiner über drüßig, empörten sich, wurden aber von ihm nach Wiedereroberung der Stadt hart gezüchtigt. Als Abimelech hierauf die Stadt Tebeß belagerte, wurde er durch einen Steinwurf von Weibeshand getödtet, was im Alterthum für entehrend angesehen wurde (Richt. 9, 23 fg.).

Abiram, s. Korah.

Abisag, s. David.

Abisai. Ein Sohn der Zeruja, einer Schwester David's, Bruder Joab's. Er war ein trefflicher Kriegsheld, welcher dem David sehr viel nützte. Von seiner Kühnheit ist erzählt 1 Sam. 26, 7 fg.; 2 Sam. 2, 24. 3, 30. 16, 9. 20, 20. 21, 16. 17. 23, 18. 19; 1 Chron. 19, 12.

Ablobung, s. Gelübde.

Abner. Ein Sohn des Ner, Verwandter Saul's und sein Feldherr (1 Sam. 14, 50 fg.). In letzterer Eigenschaft machte er mehrere Kriegszüge (1 Sam. 17, 55. 26, 5 fg.) und erhob nach dem Tode Saul's dessen Sohn, Isboseth, zum König über Israel mit Ausnahme des Stammes Juda (2 Sam. 2, 8). Eine dem Heere David's gelieferte Schlacht war für ihn unglücklich (2 Sam. 2, 12 fg.). Auch das Vertrauen Isboseth's verscherzte er, weil er sich mit Saul's Nebenweib verging (2 Sam. 3, 6 fg.). Hierauf trat er zu David über, wurde jedoch von Joab, weil er dessen Bruder ermordet hatte, der Blutrache gemäß getödtet (2 Sam. 3, 27 fg.). David scheint den Abner in hohem Grade geachtet zu haben, denn er ließ eine große Todtenklage über ihn anstellen. Röck.

Abraham. Der Stammvater des Volkes Israel, dessen Bild in den biblischen Urkunden mit besonderer Vorliebe behandelt ist und das, wenn auch von dem Laubgewinde der Sage umsponnen, noch immer ausreichend viel geschichtlich zuverlässige Züge darbietet, um scharf und bestimmt hervorzutreten.

Als sein Vater wird Terah, in der griech. Uebersetzung der Siebenzig Tarah, genannt (1 Mos. 11, 24 fg.). Dieser war ein Nachkomme Sem's, des Erstgeborenen Noah's (1 Mos. 10, 21), des nach alter Ueberlieferung Gesegneten Jahve's (1 Mos. 9, 26). Ebenso wird Abraham als der Erstgeborene Terah's erwähnt (1 Mos. 11, 27). Obwol Semite war Terah, nach den biblischen Nachrichten (1 Mos. 31, 53), aus einer götzendienerischen Familie entsprungen, wie sich denn auch der Götzendienst bei den Nachkommen Abraham's erhielt (1 Mos. 31, 19, 32. 35, 2 fg.), und noch in späterer Zeit galt der Großvater (Nahor) und der Vater Abraham's als einer, der „fremden Göttern gedient" (Jos. 24, 2). Es ist kein Grund vorhanden, die Glaubwürdigkeit dieser Ueberlieferung zu bezweifeln, wenn sie auch dazu diente, die sittliche Hoheit Abraham's, als eines Verehrers des einen wahren Gottes, in ein glänzenderes Licht zu stellen. Der Wohnsitz Terah's war in Ur-Kasdim, d. h. im Chaldäergebirge, im Nordosten Mesopotamiens (1 Mos. 11, 28. 15, 7). Dort brachte Abraham seine Jugend und sein kräftigstes Mannesalter zu. Er verheirathete sich mit seiner um zehn Jahre jüngern (1 Mos. 17, 17) Vatersschwester Sarai (1 Mos. 11, 31. 20, 12), ein Verhältniß, welches die spätere Gesetzgebung als Blutschande verworfen (3 Mos. 18, 9) und mit dem Tode bestraft hat (3 Mos. 20, 17; 5 Mos. 27, 22), das aber in jener vorgeschichtlichen Zeit nicht als anstößig gegolten zu haben scheint. Während seines Aufenthalts in Mesopotamien schloß er sich auch wol an den väterlichen Cultus an und erst infolge seiner Auswanderung nach dem Westen und Süden erlebte er in seinem Innern jenen gewaltigen sittlichen Umschwung, infolge dessen er in der Bibel als einer der ältesten und erhabensten Träger der reinen Gottesidee dargestellt wird.

Der Gedanke an die Auswanderung nach dem Westen scheint in Terah erwacht zu sein, indem derselbe mit seinem ältesten Sohne und seinem Enkel Lot (s. d.) sich nach Haran wandte, wo er sich bis an seinen, in einem Alter von 205 Jahren erfolgten Tod (1 Mos. 11, 32) niederließ. Nach der spätern Ueberlieferung wäre Abraham erst nach dem Tode seines Vaters weiter gezogen (Apg. 7, 4; so auch Philo, „De migr. Abr.", I, 415), eine Annahme, die sich aus der Absicht erklärt, den Abraham alle Pflichten der

Pietät gegen seinen Vater bis an dessen Lebensende erfüllen zu lassen. Den ältern Nachrichten gemäß verließ Abraham in Gesellschaft von Lot 60 Jahre vor dem Tode seines Vaters in einem Alter von 75 Jahren (1 Mos. 12, 4) mit seinen sämmtlichen Besitzthümern Haran, wanderte durch Syrien (1 Mos. 15, 2), wo er seinen Oberknecht Elieser wahrscheinlich erwarb, südwestwärts, gelangte so nach Kanaan und nahm bei einem heiligen Eichenhaine (5 Mos. 5, 30) in der Nähe von Sichem, in einer bereits angebauten und bewohnten Umgebung sein erstes Standquartier (1 Mos. 12, 6).

Folgen wir der biblischen Zeitrechnung, wonach von Abraham's Einwanderung in Kanaan bis zur Uebersiedelung Jakob's nach Aegypten 215 Jahre verflossen sind und der Aufenthalt der Israeliten in Aegypten 430 Jahre gedauert hat (2 Mos. 12, 40; während sonst auch nur die runde Zahl 400 vorkommt 1 Mos. 15, 13; Apg. 7, 6; Josephus, „Alterthümer", 2, 9, 1; „Jüdischer Krieg", 5, 9, 4) und zwischen dem Auszug aus Aegypten und dem vierten Regierungsjahre Salomo's 480 Jahre in der Mitte liegen (1 Kön. 6, 1), so würde Abraham zwischen 2130—2140 v. Chr. in Kanaan eingetroffen sein. Dieser Zeitpunkt ist nicht etwa mit Bunsen („Bibelwerk", 9. Halbband, S. 94) bis ins Jahr 2866 zurückzuversetzen, und ebenso wenig mit Lepsius („Chronologie der Aegypter", I, 380 fg.) auf das Jahr 1700—1730 herunterzurücken. Nach der erstern Berechnung würde der Aufenthalt der Israeliten in Aegypten viel zu lang, nach der letztern unverhältnißmäßig kurz erscheinen.

Was hat nun Abraham bewogen, den Wohnsitz seiner Väter zu verlassen und nach Kanaan überzusiedeln? Der spätere Erzähler nimmt an, er sei infolge einer besondern Gottesoffenbarung von Haran aufgebrochen, von Jahve selbst geführt und dessen Leitung unbedingt sich überlassend in das ihm und seinen Nachkommen verheißene Kanaan gezogen (1 Mos. 12, 1 fg.). Demzufolge hätte Abraham schon in Mesopotamien von den götzendienerischen Ueberlieferungen seines Stammhauses sich freigemacht und zur Verehrung des einigen wahren Gottes, dessen Führung und Schutz innig vertrauend, sich entschlossen. In diesem Lichte erschien er den spätern Geschlechtern, welche sich die Beweggründe, die Abraham's Auswanderung aus seinem Heimatlande veranlaßten, noch besonders aus religiösen Motiven zu erklären suchten. Eine Gotteserscheinung sollte ihn zur Abreise gemahnt haben (Apg. 7, 2), nachdem er zuerst wegen seines reinen Gottesglaubens von den götzendienerischen Chaldäern Verfolgung erlitten (Judith 5, 6 fg.) und eine Zeit lang als Fürst zu Damaskus residirt hätte (Josephus, „Alterthümer", I, 7, 1 und 2, nach Nikolaus von Damaskus). Die ältesten Nachrichten der biblischen Grundschrift wissen von dem allem nichts. Als Nomade hat ihn die Wanderlust ergriffen; sind auch nicht größere Massen mit ihm gewandert (s. Bertheau, „Israelitische Geschichte", S. 217 fg.), so erscheint er doch als hervorragender Stammeshäuptling, der, in seiner herkömmlichen Umgebung unbefriedigt, sich bequemere Wohnsitze suchte und gleichzeitig einem tiefern culturgeschichtlichen Zuge folgte, einem Drange nach höherer Gotteserkenntniß und reinerer Sitte, als er sie unter seinen Stammesgenossen fand.

Nicht lange scheint er in dem heiligen Haine seine Lagerstätte genommen zu haben. Der Zug nach Süden führte ihn weiter, in langsamen Tagemärschen rückte er vor bis an die Sinaiwüste und von hier scheint Mangel an Lebensmitteln ihn nach dem fruchtbaren Aegypten gedrängt zu haben (1 Mos. 12, 10). Der Umstand, daß (1 Mos. 16, 1) sich später eine ägyptische Sklavin in seiner Nähe findet, macht seinen Aufenthalt in Aegypten glaubwürdig. Auch der Erzählung von dem Anschlag, den der König von Aegypten auf Sarai machte und der Sage von ihrer Aufnahme in das königliche Harem (1 Mos. 12, 11 fg.) scheint eine alte Ueberlieferung zu Grunde zu liegen. Nur scheint der Vorfall nicht in Aegypten, sondern auf dem Zuge durch das Südland an der Südgrenze Palästinas in Gerar sich ereignet zu haben, und der philistäische König von Gerar, Abimelech, hätte sich die Gattin Abraham's angeeignet (1 Mos. 20, 1 fg.). Denn unzweifelhaft wollen die beiden Berichte einen und denselben Vorgang mittheilen. Unwahrscheinlich bleibt es freilich immer, daß Sarai in einem Alter von mehr als 65 Jahren das lüsterne Auge eines orientalischen Wüstlings auf sich gezogen habe; die Grundschrift weiß auch von dem Attentat nichts. Um so wahrscheinlicher ist es, daß die spätere Sage die Stammutter Israels aus schwerer Versuchung durch göttliche Leitung und wunderbare Bewahrung unbefleckt hervorgehen ließ; denn erst auf diesem Wege war der verheißene Erbe nicht nur geschlechtlich, sondern auch sittlich errungen.

Der Aufenthalt in Aegypten war für Abraham ohne Zweifel folgenreich. Der wanderlustige Nomade fand, wenn seine Wanderung nach Aegypten noch vor dem Einbruch der Hyksos (Hirtenkönige) stattfand, hier eine hochentwickelte Cultur vor, und auch unter den Hyksos erhielt sich noch ein Theil derselben. Nicht nur benutzte er die Gelegenheit zur Vermehrung seines Besitzstandes und zur Vergrößerung seiner Hausmacht, sondern auch die Religion der Aegypter scheint einen Umschwung in seinen eigenen ursprünglichen religiösen Anschauungen bewirkt zu haben. Im Verkehr mit ihnen lernte er wol den Sonnen- und Gestirndienst kennen, die Ahnung eines über den niedern Götzendynastien waltenden erhabenen Lichtwesens ging ihm unter diesen großen Eindrücken auf, und daß er den Beschneidungscultus dort vorfand, sollte er auch noch nicht allgemein eingeführt gewesen sein, ist vielfach bezeugt (Herodot, II, 36, 104; Diodorus Siculus, I, 28; Philo, II, 210; Josephus, „Alterthümer", 8, 10, 3; contr. Apion. 1, 22). Die spätere Ueberlieferung kehrte dann das richtige Verhältniß um und ließ den Abraham als einen Lehrer der Weisheit in die Mitte der Aegypter treten und ihnen Unterricht in der Rechenkunst und Sternkunde ertheilen, die er schon in Chaldäa erlernt haben sollte (Josephus, „Alterthümer", I, 8, 2; Philo, II, 13; Eusebius, „Praep. evang.", 9, 17 fg.).

Bereichert nach außen und innen und entschlossen, sich nunmehr einen festen Wohnsitz zu wählen, wozu ihn schon die Zunahme seines Heerdenbesitzes und die Vermehrung seiner Sklaven und Sklavinnen nöthigte, kehrte er aus Aegypten nach seiner frühern Lagerstätte im Süden Palästinas zurück. Bisjetzt war er mit seinem Neffen Lot gemeinsam gewandert, wie es scheint, in freundlichem Einvernehmen. Der vergrößerte Viehstand gab nun aber wegen Mangels an Weideplätzen und Quellen Veranlassung zu Reibereien zwischen den beiderseitigen Hirten, und Abraham schlug dem Lot eine Trennung vor, wobei er edelmüthig dem jüngern Verwandten die Wahl der Lagerstätte überließ. Nachdem sich Lot gegen das südwestliche Ende des jetzigen Todten Meeres gezogen hatte, blieb Abraham — nicht vermöge eigener Entschließung, worauf der spätere Erzähler großes Gewicht legt — allein im Besitze Kanaans zurück (1 Mos. 13, 5—12). Daß Abraham das Land nun in die Länge und Breite wirklich durchzogen habe, um es auf diesem Wege für sich in Besitz zu nehmen, wie der spätere Erzähler infolge eines Gottesbefehls voraussetzt (1 Mos. 13, 17), ist nach der Grundschrift (1 Mos. 13, 18) ganz unwahrscheinlich. Vielmehr ließ er sich in dem Eichenhaine des Amoriters Mamre (1 Mos. 14, 13), mit dem er vorher ein Bündniß abgeschlossen hatte, in der Nähe von Hebron nieder. Friedlich, geachtet von den Häuptlingen des Landes, reich begütert, vom Schicksal gesegnet, stand er so auf der Höhe seines Lebensglücks.

Bereits war er in die Lage versetzt, andere schützen zu können, während er Gunst und Schutz nicht mehr für sich bedurfte. Die östlich wohnenden Könige von Elam, Sinear, Ellasar und die „Heidenkönige", d. h. wol die Fürsten von Susiana, Babylonien und Artemita, wahrscheinlich unter der Oberherrschaft Assyriens stehende Unterkönige, hatten unter Kedarlaomer einen Kriegszug gegen die fünf tributpflichtigen Könige von Siddim unternommen, nachdem dieselben den Tribut zu verweigern gewagt hatten. Die fünf Könige wurden geschlagen, ihre Städte geplündert, ein Theil der Einwohner, darunter auch Lot, der seinen Wohnsitz in Sodom genommen, als Gefangene abgeführt. Obwol Abraham nicht in seinem Besitz gestört worden war, so fühlte er sich gleichwol durch seinen Edelmuth bewogen, alles für seinen gefangen genommenen Neffen zu wagen. Mit 318 Knechten jagte er den abziehenden siegreichen Kriegern nach und entriß ihnen bei Hoba in der Nähe von Damaskus ihre Beute und Gefangenen wieder. Auf seinem Heimzug durch das Ostjordanthal kam er in die Nähe von Salem (das spätere Jerusalem), wo ihn der Priesterkönig dieser Stadt, Malkizedek, glückwünschend empfing. Sowol diesem als dem Könige von Sodom gegenüber bewies Abraham, der tapfere Held, der eben vier Könige geschlagen, aufs neue seinen Edelmuth. Dem Malkizedek, der ihm Lebensmittel für seine ermüdeten Leute gebracht und Heil von seiten Gottes gewünscht, gab er willig den zehnten Theil der Beute. Die Beute und die Geschenke dagegen, welche der König von Sodom ihm anbot, lehnte er, nicht ohne Empfindlichkeit darüber, daß der König ihm eigennützige Absichten zugetraut, für seine Person unbedingt ab und er erbat nur den entsprechenden Antheil für seine Verbündeten (1 Mos. 14, 1—24).

Damit hatte sich Abraham auch eine achtunggebietende äußere Stellung erworben, als Kriegsführer sich ausländischen Kriegern überlegen gezeigt, durch Edelmuth zweifel-

hafte Freunde beschämt und aufrichtige gewonnen. Die alte, hin und wieder interpolirte Nachricht (1 Mos. 14) gewährt uns nun auch einen Einblick in seine religiöse Bedeutung und Stellung. Wenn der spätere Erzähler ihn bereits als einen Verehrer Jahve's darzustellen bemüht ist, der in Kanaan durchgängig den Jahvecultus einführte (1 Mos. 12, 7. 8, 13, 4. 18), so ergibt sich die Unglaubwürdigkeit dieser Darstellung schon aus der spätern Mittheilung, nach welcher der Name Jahve den Patriarchen noch unbekannt war (2 Mos. 6, 2) und durch besondere Offenbarung zuerst dem Mose mitgetheilt ward (2 Mos. 3, 14). Daraus folgt der sichere Schluß, daß alles, was von dem spätern Erzähler über einen vertrauten Verkehr zwischen Jahve und Abraham berichtet wird, der spätern Sagenbildung seine Entstehung verdankt und nur für die Thatsache Zeugniß ablegt, daß die Ueberlieferung es sich angelegen sein ließ, die Stiftung der Jahvereligion auf Abraham zurückzuführen. Von diesen Mittheilungen weiß auch weder die Grundschrift noch die alte Erzählung Kap. 14 etwas. Hier findet sich in der Hauptsache wirkliche, wenn auch mit sagenhaften Bestandtheilen gemischte geschichtliche Erinnerung, und an sie haben wir uns daher auch bei der Entwerfung eines Charakterbildes von Abraham vorzugsweise zu halten.

Wenn, nach Kap. 14, Malkißedek den Abraham im Namen des „höchsten Gottes" beglückwünscht, der ihm seine Feinde in seine Hand gegeben habe (1 Mos. 14, 19 fg.), so liegt die Vermuthung nahe, daß jener König damit dem „Gott Abraham's" gehuldigt habe, der sich als wahrer Gott durch die Hülfe und den Schutz, den er seinem Verehrer gewährt, geoffenbart hatte. Die sittliche Güte, der reine Charakter Abraham's ruht somit auf einer geläuterten Frömmigkeit. Er hatte aus der Religion der Aegypter nur den mit Zoroaster's Ideen verwandten Licht- und Sonnencultus entnommen, nicht die zur Vielgötterei und selbst zum Thierdienst entwickelte Symbolik; sein geistiges Auge war zur erhabenen sittlichen Idee der Einheit Gottes hindurchgedrungen, wenn sich auch mit seiner Vorstellung von dem „höchsten Gott" noch die Meinung verbunden haben mag, daß unter demselben eine Reihe niederer Götter stehe. Diesem Dienst des „Höchsten" lebte Abraham mit seinen Untergebenen im Hain zu Mamre, ohne Priester und ohne Opfer, mit dem einfachen Cultus des Gewissens und Herzens: eine der erhebendsten und erquickendsten Erscheinungen des Alterthums.

Von allen Seiten lächelte ihm das Glück; nur Ein Kummer beschwerte sein Herz und das seiner Gattin, daß er kinderlos blieb (1 Mos. 16, 1 Grundschrift). Wie Abraham keinen Anstoß darin gefunden, sich mit seiner Halbschwester zu ehelichen, so fand Sarai nichts Anstößiges darin, um den Schmerz und die Schmach der Kinderlosigkeit von ihrem Stamme abzuwälzen, ihrem Manne eine wahrscheinlich in Aegypten erworbene Sklavin, die Hagar, als Beischläferin zu überlassen, mit der Absicht, den Sprößling dieser Verbindung an Kindes Stelle anzunehmen. Aus derselben entsprang wirklich ein Sohn Ismael im 86. Lebensjahre Abraham's (1 Mos. 16, 2 fg., 15 fg.). Seit dieser Zeit mag wol das Verhältniß zwischen den beiden Frauen im Hause Abraham's ein gestörtes gewesen sein. Das mußte sich aber von dem Augenblick an ändern, in welchem Abraham's heißester Wunsch, einen Sohn von Sarai zu erhalten, Erhörung fand. 99 Jahre alt war er geworden, sein Wunsch noch nicht erfüllt. Wie oft mag er den „Höchsten" um Erfüllung angefleht haben. Da wird ihm eine Offenbarung des „Allmächtigen" (2 Mos. 6, 3) zutheil, ein noch innigeres Verhältniß zwischen der Gottheit und ihm bildet sich, und infolge höherer Mittheilung gewinnt er die Gewißheit, daß Gott einen „Bund" mit ihm geschlossen hat, bei welchem ihm die Verbindlichkeit obliegt, vor Gott unsträflich zu wandeln (1 Mos. 17, 1), wogegen Gott die Verpflichtung übernimmt, ihn zum Stammvater einer Menge von Völkern zu machen und Könige aus seinem Schose hervorgehen zu lassen (1 Mos. 17, 4. 6). Dieser Bund soll auch seine Nachkommen umfassen, er soll ein „ewiger" sein, d. h. Gott wird niemals aufhören, der Gott der Abrahamiden zu sein. Sein Wohlwollen bewährt Gott sofort dadurch, daß er ihm und seinen Nachkommen das Land Kanaan als „ewiges Eigenthum" zusichert. Als Bundeszeichen wird von Gott die Beschneidung, und zwar bei Todesstrafe, angeordnet (1 Mos. 17, 10 fg.). Abgesehen von der Einkleidung, daß Gott unmittelbar mit Abraham verkehrend vorgestellt wird, ist hier ohne Zweifel geschichtlicher Boden. Abraham, obwol kinderlos, fühlt sich als ein Mann der göttlichen Vorsehung und glaubt an seine weltgeschichtliche Bestimmung. Je freier sein Herz von Selbstsucht wird, desto fröhlicher sein Vertrauen auf Gott. Er sieht im Geiste seine Nachkommen als Besitzer Kanaans, als Träger und Verbreiter der reinen Verehrung des höchsten Gottes;

ein Culturvolk geht aus dieser höhern Gotteserkenntniß hervor, das mit der Kraft und Innigkeit seines Glaubens und seiner Sitte zuletzt auch die übrigen Völker überwindet. Hatte Abraham in Aegypten den Beschneidungscultus kennen gelernt, so war es wenigstens möglich, daß er denselben auf seinen Stamm übertrug. Sie war das einzige Symbol, das er in seine Gottesverehrung aufnahm: zunächst ein Unterscheidungszeichen der echten Gottesverehrer von den abgöttischen Kanaanitern (1 Mos. 17, 11. 14), dann vielleicht auch ein Sinnbild, daß das Fleisch, die Sinnlichkeit am Menschen beschnitten, unter die Zucht des Geistes gestellt werden muß. Die Todesstrafe für Unterlassung der Beschneidung, schon an sich dem humanen Charakter Abraham's nicht angemessen, ließe sich zur Noth aus seiner heiligen Scheu vor dem „Höchsten", dem „Allmächtigen", erklären, insofern die Beschneidung von ihm als eine göttliche Vorschrift aufgefaßt worden wäre. Viel wahrscheinlicher jedoch ist die Annahme, daß die spätern harten Bestimmungen der levitischen Gesetzgebung auf den Stammvater Israels willkürlich zurückgeführt wurden.

Die Einführung des Beschneidungscultus in der Colonie bei Mamre als Haussitte war die entscheidende That, wodurch er mit den kanaanitischen Naturreligionen brach und sich als den Bekenner des wesentlich sittlichen monotheistischen Gottesglaubens, als den Träger einer höhern Religionsstufe ankündigte. Er tastete übrigens den herrschenden Volksglauben nicht an; er machte keinen Versuch, die kanaanitischen Stämme gewaltsam zu seiner Religion zu bekehren, und bewährte damit nicht nur seine Klugheit, sondern auch seine Humanität; er schützte seinen Cultus nur in seiner Familie und bei seinen Dienstleuten. Die Bedeutung jenes Augenblicks neuer Religionsstiftung wird von der Grundschrift dadurch hervorgehoben, daß sie für Abraham und seine Gattin einen Namenswechsel von daher datirt. Hieß er bisjetzt Abram (nach einigen Abiram, „erhabener Vater"), so soll er von nun an Abraham, d. h. Vater der Menge, heißen, und Sarai (Kämpferin, Heldin) heißt jetzt Sara (Fürstin). Schwerlich ist bei dem Namen Abram an Brahma, bei Sara an Sarasvati, diese indischen Gottheiten, zu denken, da der semitische Ursprung jener Namen feststeht. Die Namensänderung (vielleicht hier auch nur die vollere Aussprache, wie Ewald vermuthet) bezeichnet in der Bibel öfters die religiöse Sinnesänderung (z. B. die Umänderung des Namens Jakob in Israel [1 Mos. 35, 10], des Saulus in Paulus [Apg. 13, 9]). Nach der Vorstellung des Erzählers stand sie wahrscheinlich mit der Einführung der Beschneidung im Zusammenhang, da mit dieser die Namengebung verbunden war (1 Mos. 21, 3 fg.; Luk. 1, 59. 2, 21).

Von besonderer Wichtigkeit war aber, eben jetzt nach der Stiftung eines religiösen Cultus, daß ein legitimer Stammhalter die Colonie Abraham's in Zukunft zusammenhielt und, nach herkömmlicher Vorstellung, den Segen des Stifters auf die Nachkommenschaft vererbte. Um die Geburt eines solchen Sprößlings, des Isaak, dreht sich nun auch das weitere Schicksal Abraham's. Wie bedeutungsvoll der Ueberlieferung gerade dieser Punkt im Leben Abraham's erschien, beweist uns der Umstand, daß die Erzählung von der göttlichen Verheißung des Isaak in dreifacher Gestalt vorliegt (1 Mos. 17, 15 fg., 15, 1 fg., 18, 1 fg.).

Nach dem ersten Erzähler verheißt Gott, ohne besondere äußere Kundgebung, der Sara einen Sohn, aus dem Völker und Könige entspringen sollen. Abraham lacht über die Verheißung wegen seines und seiner Gattin hohen Alters und gibt sich mit dem Gedeihen Ismael's zufrieden. Allein Gott wiederholt seine Zusage, verspricht aber auch dem Ismael königliche Nachkommenschaft und Ausbreitung zu einem großen Volk. Zugleich erklärt Gott, nur mit Isaak in ein Bundesverhältniß treten zu wollen (1 Mos. 17, 16—21). Dem zweiten Erzähler zufolge hat Abraham eine Gotteserscheinung (Theophanie). Die Unterredung mit Gott verläuft nicht so einfach wie beim ersten. Abraham ist unzufrieden (während beim ersten durch Ismael zufrieden gestellt) und beschwert sich bei Jahve, ohne einen Leibeserben sterben zu müssen. Nun versichert ihn Gott, daß ihm (nicht der Sara, wie beim ersten Erzähler) noch ein legitimer Leibeserbe geschenkt werden solle. Nachdem ihm die Verheißung einer zahllosen Nachkommenschaft zutheil geworden, verwandelt sich seine verzagte Stimmung in eine vertrauensvolle („Glauben"), und Gott rechnet ihm sein Vertrauen als „Gerechtigkeit" an (1 Mos. 15, 2—6). Eigenthümlich ist dabei, daß Abraham trotz seines Glaubens auf die weitere Zusicherung Jahve's hin, daß Kanaan sein Eigenthum sein soll (das ihm doch nach 1 Mos. 13, 17 bereits zugesichert war), neue Zweifel ausspricht, worauf ihm in einem Traumgesicht göttliche Eröffnungen über die bevor-

stehende ägyptische Knechtschaft seiner Nachkommen und die Besitznahme des Landes durch dieselben gemacht werden. Gleichzeitig ward der Bund mit Jahve durch eine Opferceremonie abgeschlossen, während der erste Erzähler ihn, ohne jede Ceremonie, nur von Gott angekündigt werden läßt. Der dritte Erzähler hat die Gotteserscheinung zu einem von Jahve in Begleitung von zwei Engeln dem Abraham im Eichenhain von Mamre abgestatteten Besuch fortgebildet. Jahve wird (ähnlich wie in der heidnischen Mythologie Jupiter und Merkur von Philemon und Baucis, Ovid. Metamorph., 8, 626 fg.) von Abraham gastlich und reichlich bewirthet, und nimmt wirklich mit seinen himmlischen Begleitern (1 Mos. 18, 1—8) irdische Speise zu sich. Nach der Mahlzeit verheißt Jahve dem Abraham für das nächste Jahr um dieselbe Zeit einen Sohn von der Sara. Sara, die hinter der Thür des Zeltes die Eröffnung behorchte, lacht und zweifelt, während beim ersten Erzähler Abraham lacht; ja, sie leugnet sogar, von Jahve zur Rede gestellt, daß sie gelacht habe. Auf dem Wege nach Sodom, welchem das Strafgericht zugedacht ist, wird dem Abraham noch weiter von Jahve eröffnet, daß ein großes und starkes Volk von ihm entspringen, daß alle Völker der Erde sich mit demselben segnen werden, daß er ein Gotterwählter sei, daß jedoch der verheißene Gottessegen bedingt sei durch den Gott wohlgefälligen Wandel in der Gerechtigkeit (1 Mos. 18, 16—19).

Alle drei Erzähler geben eine Sage wieder, die im Laufe der Zeit von ihren ersten einfachen Grundzügen zum mythologischen Drama ausgeschmückt worden ist. Der älteste Erzähler verlegt den Zweifel noch in die Seele Abraham's (1 Mos. 17, 17), einer treuen Urüberlieferung gemäß, wonach Abraham lange umsonst auf einen legitimen Leibeserben gehofft, und als die Hoffnung sich endlich erfüllen wollte, an ihre Verwirklichung nicht glauben konnte. Auch der Umstand, daß der edelsinnige Mann nur ungern dem Ismael die ihm bereits zugestandenen Erb- und Hausrechte wieder entzog, verräth einen echt geschichtlichen Zug. Der Sage gehört das hohe Alter des Abraham und der Sara an. Der Volksglaube führte den Ursprung Israels auf ein übernatürliches Wunder zurück. Dieses Wunder in seiner einfachsten Gestalt bestand darin, daß Isaak in einem Alter gezeugt und geboren wurde, in welchem die Zeugungsfähigkeit beider Aeltern bereits erloschen war. Bezeichnend ist, daß der späteste Erzähler die Schuld des Zweifels von Abraham auf die Sara wälzt (1 Mos. 18, 12 fg.), ähnlich wie die Schuld der ersten Sünde statt dem Manne vorzugsweise der Frau zugemessen wurde (1 Mos. 3, 6). Schon der zweite Erzähler, der den Abraham nicht als einen Zweifler, sondern als einen Geprüften darstellt (1 Mos. 15, 2 fg.), legt deutlich die Absicht an den Tag, das Gedächtniß des Abraham gegen die Anklage des Unglaubens in Schutz zu nehmen und ihm den Ruhm eines vor Gott Gerechten zu sichern. Denselben Zweck erreicht, nur auf umständlicherm Wege, der dritte Erzähler, wenn er in der Unterredung mit Jahve, welche der Strafvollstreckung über die Städte im Thal Siddim voranging, als Schutzredner der vermuthlich unter der Menge der Sünder noch zurückgebliebenen „Gerechten" auftritt, wobei sich freilich schließlich zeigte, daß nicht einmal zehn Gerechte daselbst sich noch vorfanden (1 Mos. 18, 23 fg.). Diese letztere Erzählung ist wol nur die spätere Umbildung der einfachen Mittheilung der Grundschrift, wonach mit Rücksicht auf das Wohlgefallen, welches Gott an Lot, seinem Neffen, hatte, dessen Rettung veranstaltet wurde.

Ein älterer Erzähler (jedoch später als der Verfasser der Grundschrift) läßt vor dem Eintritt des glückverheißenden Ereignisses der Geburt des Auserwählten den Abraham und die Sara neuen Prüfungen entgegengehen (1 Mos. 20, 1 fg.). Abraham soll nach dem Südlande aufgebrochen sein und seinen Wohnsitz in Philistäa zu Gerar genommen haben. Diese Erzählung scheint ihre geschichtliche Veranlassung an dem frühern Aufenthalte Abraham's in Aegypten genommen zu haben, und es wiederholt sich mit Abimelech, dem Könige von Gerar, was sich in Aegypten mit Pharao zugetragen haben sollte (1 Mos. 20, 2 fg.; 1 Mos. 12, 14 fg.), nur mit dem Unterschied, daß die Erwerbung Sara's in das fürstliche Harem von diesem Erzähler noch farbenreicher ausgemalt und Abimelech durch ein Traumgesicht vor der Berührung einer rechtmäßigen Ehefrau gewarnt wird (1 Mos. 20, 3 fg., 6 fg.), während, nach dem andern Erzähler, das göttliche Strafgericht den Pharao an seine Verschuldung erinnert. Die größere Unwahrscheinlichkeit der Vorfälle in Gerar erhellt schon aus dem höhern Alter Sara's; denn war es ein Wunder, daß die Neunzigjährige ihrem Manne einen Erben schenkte, so wäre das Wunder noch größer gewesen, wenn sie das lüsterne Auge des Abimelech zu fesseln vermocht hätte. Da nun, der Grundschrift

zufolge (1 Mos. 23, 1 fg.), Abraham die Gegend von Hebron, d. h. seine erste Niederlassung, gar nie verlassen hatte: so ergibt sich die Unglaubwürdigkeit der Kap. 20 erzählten Episode von selbst und ihre Einfügung an der betreffenden Stelle ist lediglich aus der Absicht des letzten Darstellers zu erklären, Abraham und namentlich Sara (1 Mos. 20, 18) vor der Geburt des Isaak nochmals eine schwere Prüfung und große Gefahr bestehen zu lassen, aus welcher die göttliche Allmacht sie wunderbar errettete.

Nicht in Philistäa, sondern auf seiner alten Colonie bei Hebron wurde dem Abraham der ersehnte Erbe geboren (1 Mos. 21, 2). Er war ein Sohn der Freude, welcher der glücklichen Mutter ein Lachen der Leute bereitete (1 Mos. 21, 6), das — mochte es auch Spott sein — der Mutter nur wohlthun konnte. Scheint sich doch ein altes Volkslied auf das freudenreiche Ereigniß erhalten zu haben:

Wer sagt' es dem Abraham?
Söhne säuget Sara;
Denn einen Sohn seines Alters
Hab' ich geboren (1 Mos. 21, 7).

Nach der ältesten Nachricht wäre der Name Isaak aus dem zweifelnden Lachen des Vaters (1 Mos. 17, 17), nach einer spätern aus dem ungläubigen Lachen der Mutter (1 Mos. 18, 12 fg.) zu erklären: drei verschiedene Erklärungen des gesegneten Namens, die darin übereinstimmen, daß durch die Geburt des rechtmäßigen Leibeserben allen Betheiligten eine große Ueberraschung bereitet wurde.

Von dem Augenblick, wo ein rechtmäßiger Erbe im Hause Abraham's sich eingefunden, war die Stellung Ismael's eine durchaus veränderte geworden. Er war ursprünglich zum Erben erkoren (1 Mos. 16, 1 Grundschrift), und jetzt mußte er dem legitimen Erben weichen. Die Sage hat sich des häuslichen Zwistes, der sich hieraus entspann, in verschiedener Weise bemächtigt. In ihrer spätern Form läßt sie die Eifersucht Sara's schon während der Schwangerschaft Hagar's, welche das Selbstgefühl der letztern steigert, bis zur heftigen Leidenschaft erwachen; die schwangere Beischläferin wird, bei unbegreiflicher Nachgiebigkeit Abraham's, aus dem Hause verstoßen und wäre elend in der Wüste verschmachtet, wenn der Engel Jahve's sie nicht in Abraham's Haus zurückgeführt hätte (1 Mos. 16, 7—14). Diese Erzählung ist schon deshalb in hohem Grade unwahrscheinlich, weil die gegen das schwangere Weib ausgeübte Härte dem großmüthigen Charakter Abraham's widerspricht, die einsame Flucht Hagar's in die südländische Wüste, deren Unwegsamkeit sie als Aegypterin kennen mußte, zu der Situation nicht paßt und die ohne jede Schwierigkeit vollzogene Wiederaufnahme im Hause Abraham's unerklärt bleibt. Wahrscheinlich ist, daß die Reibungen zwischen den beiden Frauen nach der Geburt des Isaak ihren Anfang nahmen, und daß Sara im Interesse ihres rechtmäßigen Sohnes die Vertreibung des halbblütigen aus dem Hause forderte (1 Mos. 21, 10). Auch das Widerstreben Abraham's gegen die harte Forderung der Sara ist seinem humanen Charakter ganz angemessen (1 Mos. 21, 11) und in Uebereinstimmung mit der liebevollen Gesinnung, die er schon früher für Ismael geäußert hatte (1 Mos. 17, 18). Erst nachdem er versichert ist, daß der göttliche Segen auch auf Ismael ruhen soll (1 Mos. 21, 13), läßt er sich die Entfernung Hagar's gefallen, aber nicht ohne daß er Fürsorge für die Verstoßenen getroffen hätte (1 Mos. 21, 14 fg.). Im übrigen lebte Abraham seiner friedlichen Gesinnung gemäß in wohlwollendem Verkehr mit mächtigen Nachbarn. Er schloß mit dem Philistäer Abimelech einen Vertrag, da seine Besitzungen an dessen Gebiet grenzten, was zu der Vorstellung Veranlassung gab, daß Abraham selbst sich unter den Philistäern aufgehalten habe (1 Mos. 21, 34), wovon der älteste Erzähler nichts weiß.

Abraham alterte, aber es war ihm vor seinem Hingang noch die größte Prüfung seines Lebens aufbehalten. Den Stolz und die Freude seines Alters, seinen rechtmäßigen Sohn Isaak, sollte er auf Gottes Befehl opfern, d. h. Gott stellte ihn, nach der Erzählung (1 Mos. 22), auf die Probe, ob sein Gehorsam so unbedingt sei, daß er auch den Sohn der Verheißung um Gottes willen in den Tod zu geben willig sei? Die Erzählung ist kein bloßer Mythus, sondern hat geschichtliche Wurzeln. Denn wie wäre die spätere, den Abraham so verherrlichende Sage ohne bestimmte Veranlassung darauf verfallen, in der Seele des Gotteshelden den Gedanken an ein Kindesopfer entstehen zu lassen, welches das mosaische Gesetz bei Todesstrafe als einen Greuel verbot (3 Mos. 18, 21. 20, 2; 5 Mos. 12, 31) und welches die Propheten so ernstlich bekämpften (Jer. 7, 31.

3*

19, 5; Ez. 16, 20 fg.; Mich. 6, 7)? Unter den Völkern, in deren Mitte Abraham wohnte, waren Menschenopfer etwas Gewöhnliches. Sie fanden sich auch bei den Phöniziern, den Karthagern, den Aegyptern, den mit Israel verwandten Moabitern und Ammonitern, kamen auch bei aramäischen und arabischen Völkern vor und selbst im griech. Cultus begegnen wir ihnen bis in die geschichtliche Zeit hinein (vgl. von Bohlen, „Indien", I, 305; Prichard, „Aegyptische Mythologie", S. 301; Hermann, „Lehrbuch der griechischen Antiquitäten", II, 20, §. 27; Knobel, „Genesis", S. 189; Eusebius, „Praep. evang.", IV, 16). Abraham, der Verehrer des „höchsten" Gottes, des „Allmächtigen", der sich ihm in Kundgebungen der Liebe und Gnade offenbarte, konnte unmöglich einer so grausamen Sitte huldigen, die einen Gott des Zorns und der Rache voraussetzt. Dagegen ist nicht unwahrscheinlich, daß er von den Landeseinwohnern wegen seiner Abneigung gegen das Menschenopfer angefeindet war und daß sie ihn aufforderten, zu Ehren seines „höchsten" Gottes diesem auch das höchste Opfer darzubringen und seines rechtmäßigen Sohnes nicht zu verschonen. Da mögen wol trübe Gedanken in seinem Innern aufgestiegen, Zweifel sich erhoben haben, ob er seinem Gott nicht ein so großes Opfer bringen und ihn dadurch bei den Kanaanitern verherrlichen sollte? Daß er diese Gedanken und Zweifel niederkämpfte, daß sein reiner Gottesglaube geläutert aus der Anfechtung hervorging: das ist der Kern in der sagenhaften Hülle der Ueberlieferung. Unsere Erzählung, die, obwol sie den alten Gottesnamen „Elohim" öfters von Gott gebraucht, doch dem spätesten Erzähler (mit Ausnahme des Sammlers) angehört, was ihr legendenartiger Charakter und die Engelserscheinung beweist (1 Mos. 22, 11. 15), hat die Absicht darzulegen, wie Abraham durch Jahve, den Bundesgott Israels, verhindert wurde, das Sohnesopfer zu vollziehen, zu dessen Vollzug Elohim, allerdings nur zur Erprobung seines unwandelbaren Gehorsams, ihn aufgefordert hatte. Die Erzählung bezweckt, theils die Anordnung des Thieropfers durch eine göttliche Stiftung zu begründen (1 Mos. 22, 13), theils, die Uebertragung des göttlichen Segens auf Isaak als einen Lohn für den Gehorsam Abraham's darzustellen (1 Mos. 22, 16). Gerade der letztere Umstand läßt aber den spätern Ursprung der Erzählung erkennen. Nach 1 Mos. 17, 1 fg. ist Abraham überhaupt von Gott als Stammhalter von Völkern und Fürsten auserkoren, sofern er vor Gott wandelt und fromm ist. Nach 1 Mos. 15, 6 ist ihm sein Glaube an die Wahrheit jener göttlichen Verheißung als Gerechtigkeit angerechnet worden. Nach 1 Mos. 18, 18 hat ihn Gott zum Stammhalter eines großen, allen Völkern der Erde Segen bringenden Volkes erwählt, damit er die Völker zur Gerechtigkeit erziehe. Nach unserer Erzählung dagegen wird die göttliche Verheißung in Betreff Isaak's dem Abraham erst infolge seiner Bereitwilligkeit, den rechtmäßigen Sohn Gott zu opfern, ertheilt. Darin stimmen jedoch die verschiedenen Berichterstatter überein, daß die äußere Rechtmäßigkeit der Geburt dem Isaak noch nicht das Anrecht auf seine bevorzugte heilsgeschichtliche Stellung gab, daß ihm diese erst infolge sittlicher Hingabe an den göttlichen Heilsplan, durch Gehorsam und Ergebung, errungen werden mußte, und sämmtliche Erzähler bleiben sich darin treu, daß Abraham im Lichte ihrer Darstellung ebenso demüthig als thatkräftig, ebenso mild als fest, ebenso innig fromm als sittlich ernst erscheint: ein echter Patriarch des aus der Urzeit zum Culturleben hindurchdringenden Menschengeschlechts.

Dem Patriarchen ging seine Gattin im Tode voran und wurde in einem Familienbegräbniß in der Höhle Machpela bei Hebron, ohne Zweifel in der Abrahamitischen Colonie im Eichenhain zu Mamre, auf einem käuflich von der Ortsgemeinde erworbenen Grundstück beigesetzt (1 Mos. 23, 1 fg.). Eine Verwechselung dieses Kaufs mit dem ähnlichen Kaufe Jakob's (1 Mos. 33, 19) s. Apg. 7, 16. Noch zur Zeit des Josephus waren die Denkmäler der Patriarchen dort zu sehen, sowie eine Eiche, deren Alter der Volksglaube bis an den Weltanfang hinaufrückte (Josephus, „Jüdischer Krieg", IV, 9, 7). Wenn ihn die Sage (1 Mos. 25, 1) nach dem Tode Sara's in einem Alter von mehr als 137 Jahren in eine zweite Ehe mit Ketura treten und mit dieser noch sechs Söhne, die künftigen Stammväter arabischer Stämme, zeugen läßt, so ist die Unglaubwürdigkeit dieser Angabe mit Händen zu greifen. War — nach der frühern Erzählung — schon die Erzeugung Isaak's im 100. Altersjahre des Patriarchen nur durch ein Wunder zu erklären, so wäre die Erzeugung von sechs weitern Söhnen in einem noch viel höhern Alter auch noch viel wunderbarer gewesen. Wir haben daher hier lediglich einen Versuch der Volkssage vor uns, die Ausbreitung Abrahamitischer Nachkommen in Arabien zu erklären und zu begründen, und Ketura hatte wahrscheinlich wie Hagar schon früher dem Abraham in

illegitimer Ehe Söhne geboren. (Als Kebsweib betrachtet sie richtig 1 Chron. 1, 32.) Dagegen schied er nicht ab, bevor er noch Sorge getragen, daß sein Leibeserbe sich mit einer Gattin aus seiner Verwandtschaft ehelich verband (1 Mos. 24, 2 fg.). Erst nachdem er sich dessen versichert hatte, setzte er ihn zum Haupterben ein (1 Mos. 25, 5, unrichtig 1 Mos. 24, 36, wonach diese letzte Verfügung Abraham's schon früher getroffen worden wäre); die Söhne der Hagar und Ketura wurden mit Geschenken abgefunden (1 Mos. 25, 6), und auch die der Ketura, wie früher Ismael, noch bei Lebzeiten Abraham's aus dessen Nähe entfernt. Nach dem Erzähler starb Abraham in einem Alter von 175 Jahren und ward neben seiner rechtmäßigen Gattin Sara im Familienbegräbniß zu Mamre in der Höhle Machpela bestattet (1 Mos. 23, 9. 19). Angeblich an dieser Stelle erhebt sich heute am Ostrande der Stadt Hebron die weltberühmte Moschee Abraham's, in der die Mohammedaner die Ueberreste der Patriarchen verborgen glauben (Furrer, „Wanderungen durch Palästina", S. 86). Daß er aller Wahrscheinlichkeit nach kein so hohes Alter erreichte, wie es ihm, und überhaupt allen Patriarchen, die Sage zur größern Verherrlichung beilegte, haben wir schon früher bemerkt.

Abraham's Name, von dem, nach den biblischen Nachrichten, außer den zwölf Stämmen der Israeliten, noch die ismaelitischen Araber, die Bewohner des nordöstlichen Arabien und die Edomiter ihre Abstammung herleiten, blieb im Morgenlande hochgefeiert. Auch der Koran preist ihn als „Freund Gottes" (Michaelis, „Orientalische Bibliothek", IV, 167). Die Araber versetzten ihn sogar als ihren Stammvater nach Mekka, schrieben ihm die Erbauung der Kaaba zu und zeigten in dieser das Zeichen seiner auf dem schwarzen Stein eingedrückten Fußspur. Die griech. Sage machte ihn zum vierten König von Damaskus (nach Nikolaus von Damaskus bei Josephus, „Alterthümer", I, 7). Die rabbinische Weisheit ließ ihn schon im dritten Lebensjahre zur reinen Gotteserkenntniß gelangen (Eisenmenger, „Entdecktes Judenthum", I, 321), und er soll im Geiste den Bau, die Zerstörung und den Wiederaufbau des Tempels, also die messianische Zeit geschaut haben („Berešit rabba", par. 56; Fabricius, „Cod. pseudepigr. Vet. Test.", S. 423). Schon die alte hebr. Ueberlieferung legte ihm die Würde eines „Propheten" bei (1 Mos. 20, 7). Im 47. Psalm heißt Israel „das Volk des Gottes Abraham's" (V. 10), dem Propheten Micha gilt er als Repräsentant des Volkes (7, 20). In der chaldäischen Periode beruft sich mehreremal der zweite Jesaja auf ihn; Israel heißt „Same Abraham's", Abraham der „Freund Gottes" (Jes. 41, 8; vgl. auch Jer. 33, 26; Jak. 2, 23). Auf ihn, ihren Vater, und Sara, ihre Mutter, werden die Hoffnungen der Israeliten verwiesen (Jes. 5, 2). Doch verweist derselbe Prophet zugleich auf Jahve als den einen rechten Vater, während er zugibt, daß Abraham und Jakob sich um ihre Kinder nicht mehr kümmern können (63, 16). Ezechiel beruft sich auf ihn als den „Einen", dem Gott das ganze Land zum Eigenthum verliehen (33, 14), und Maleachi preist ihn als den „Einzigen", der wol die Aegypterin Hagar, aber nicht die rechtmäßige Gattin Sara, und jene nur deshalb verstoßen habe, weil er den Gotterzeugten, das Wunderkind Isaak, zu gewinnen suchte (Mal. 2, 14 fg.). In noch höherm Glanze erscheint Abraham im Buche Sirach, wo er als ein „großer Vater vieler Völker" geschildert wird, dem keiner an Ruhm gleichkam (44, 19). Seinen erprobten Glauben hebt auch das erste Buch der Makkabäer hervor (2, 52). Eine neue Auffassung des Patriarchen findet sich in den neutest. Schriften. Schon der Täufer Johannes bekämpfte den Wahn, daß die Abstammung von Abraham ein Verdienst vor Gott begründe (Matth. 3, 9; Luk. 3, 8). Christus faßte ihn als den Träger des menschheitlichen Heils auf, was in seinem Ausspruch liegt, daß Menschen von allen Weltgegenden her, also auch Heiden, im messianischen Reich mit den Patriarchen zu Tische liegen werden (Matth. 8, 11). Noch bedeutungsvoller ist es, wenn er „auch" den Heiden Zachäus einen Sohn Abraham's nennt, d. h. Heiden und Juden nur nach der gläubigen Gesinnung, nicht nach der religiösen Abstammung beurtheilt (Luk. 19, 9). Im 4. Ev. ist Abraham als ein Freund der Wahrheit geschildert (Joh. 8, 39), und sein Lachen bei der Verheißung des Isaak nach einer ähnlichen Deutung Philo's („De mutat. nominum", S. 598) als Freude über das Kommen Christi gedeutet. Christus scheint ihn als den darzustellen, der aus seliger Verklärung sein Wirken auf Erden theilnehmend betrachtet (Joh. 8, 56; vgl. Luk. 16, 22). In den apostolischen Briefen erscheint Abraham bald als ein Vorbild in tugendhaften Werken, bald als ein Urbild des Glaubens, je nach dem religiösen Standpunkt, den die Darsteller einnehmen. Als ein Urbild des

Glaubens ist er im Hebräerbrief und von dem Ap. Paulus dargestellt. Nur hat der Hebräerbrief einen andern Glaubensbegriff als Paulus. Jener stellt den Glauben Abraham's als zuversichtliche Ueberzeugung von dem sichern Eintreffen verheißener Güter und Segnungen dar, als unerschütterlichen Gehorsam unter den vorsehungsvollen Allmachtswillen Gottes (Hebr. 11, 8—19). Paulus dagegen faßt den Glauben Abraham's als unbedingte Verzichtleistung auf alles gesetzliche Verdienst und Werk, als schrankenlose Hingebung an die sündenvergebende Macht und Gnade Gottes (Röm. 4; Gal. 3, 6—14). Dem Verfasser des Hebräerbriefs ist der Glaube eine Tugend, dem Ap. Paulus eine Gesinnung. So bildet jener die Mitte zwischen Paulus und Jakobus, der den Abraham gerade durch Werke, insonderheit durch das Werk der Hingabe seines rechtmäßigen Erben in den Opfertod, den Ruhm des Gerechten vor Gott erwerben läßt, sodaß ihm der Glaube als ein Werk erscheint (Jak. 2, 21—27). Daher ist für den Standpunkt der neutest. Schriftsteller die unbefangene geschichtliche Auffassung Abraham's nicht mehr vorhanden. Abraham ist ihnen das alttest. Ur- und Vorbild der wahren Religiosität, und je nachdem diese überwiegend als Frömmigkeit, Sittlichkeit oder Gesetzlichkeit gefaßt wird, wird der Schwerpunkt seiner Bedeutung in den Glauben, in die Tugend oder in den Gesetzesgehorsam verlegt. Darin aber stimmen die neutest. Beurtheilungen Abraham's überein, daß er in ihnen als Stifter und Träger nicht blos der israelitischen Bundesreligion, sondern der Weltreligion überhaupt erscheint, und insofern ist das Christenthum die Erfüllung der in ihm zum ersten mal mit Bewußtsein und schöpferischer Kraft weltgeschichtlich gewordenen Idee der Einheit und Ueberweltlichkeit Gottes. Ueber Abraham ist im besondern noch zu vergleichen: Ewald, „Geschichte des Volkes Israel", 2. Aufl., I, 409—439; Bertheau, „Zur Geschichte der Israeliten", S. 206 fg.; Tuch, „Commentar über die Genesis", S. 285 fg.; Knobel, „Genesis" (kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum Alten Testament, 2. Aufl.), S. 132 fg. Auf dem Standpunkt eines strengen Inspirationsglaubens steht Kurz, „Geschichte des Alten Bundes", 2. Aufl., I, 160 fg.; Delitzsch, „Commentar zur Genesis", zu Kap. 12—25. Gegen die geschichtliche Existenz Abraham's s. von Bohlen, „Genesis", S. 195 fg. Ein Charakterbild, jedoch ohne Anwendung der nöthigen historischen Kritik, hat Niemeyer von Abraham entworfen, „Charakteristik der Bibel", II, 81 fg. Schenkel.

Abrahamiden, s. Völkertafel.

Abraham's Schos. Dieser Ausdruck kommt nur an einer Stelle der Bibel (Luk. 16, 22) vor. Als der Aufenthaltsort der Verstorbenen ist nach der jüd. Anschauung der Scheol oder Hades zu denken, und zwar sowol für die Frommen wie für die Gottlosen, jedoch so, daß beide schon hier geschieden, die einen der Seligkeit, die andern der Qual theilhaftig sind. Der Aufenthalt der erstern ist das „Paradies" (Luk. 23, 43) oder „Eden". Dieses wird natürlich auch als Aufenthaltsort der Patriarchen betrachtet, namentlich des Abraham, des Stammvaters des israelitischen Volks. So heißt es in dem apokryphischen vierten Makkabäerbuche Kap. 13, 16: „Wenn wir gestorben sind, so werden Abraham, Isaak und Jakob uns in ihren Schos aufnehmen." Namentlich bei den Rabbinen kommt der Ausdruck „Abraham's Schos (Busen)" häufig vor zur Bezeichnung des Aufenthaltsortes der Frommen im Paradiese. Wenn also Luk. 16, 22 Lazarus „getragen wird in Abraham's Schos", so ist dies gleichbedeutend mit: er ist der höchsten Seligkeit theilhaftig geworden. Man bemerke, wie Jesus sich der ihm und seinem Volke geläufigen Zeitvorstellungen bedient, um die höhern Wahrheiten, welche er verkündigen sollte, in sie einzukleiden. Röck.

Abram, s. Abraham.

Abrona (4 Mos. 33, 34), eine Lagerstätte der Israeliten auf dem Zuge durch die Arabische Wüste, angeblich unweit Ezjongeber, wird daher von manchen an die Küste des Rothen Meeres, in den heutigen Wadi el-Araba verlegt, ist aber wahrscheinlicher in oder bei dem heutigen Dschebel Moyle, an dessen Nordseite ein Kades (s. d.) gelegen haben muß, zu suchen. Kneuker.

Abronas, angeblich Eigenname eines Baches in Mesopotamien, den einige fälschlich für den Chaboras halten. Es liegt vielmehr dem griech. Text der Stelle Judith 2, 24 ein Fehler des griech. Uebersetzers zu Grunde, welcher ïebre des ursprünglichen hebr. Textes (beïebrê [oder beïêbêr] hannahâr) für den Eigennamen des Flusses hielt und ihm eine griech. Endung ansügte. Es ist also an besagter Stelle nicht „am Bache Abronas" zu übersetzen, sondern vielmehr (im Lande) „jenseit des Flusses", nämlich

des Euphrat, der unmittelbar vorher erwähnt worden ist. (Movers, in der „Bonner Zeitschrift", XIII, 38; G. Volkmar, „Handbuch der Einleitung in die Apokryphen", I, 1, 190 fg.) Kneuker.

Absalom, nach der lateinischen Bibel Absalon, wörtlich Vater des Friedens. Den Charakter und die Schicksale dieses merkwürdigen Mannes zu begreifen, erfordert eine Ueberschau der allgemeinen Verhältnisse seiner Zeit, in welche er durch eine gewaltige Revolution eingriff. — Nach dem Tode Saul's, gegen welchen durch seine in ihrer Zeitdauer unbekannte Regierung hindurch eine Stammopposition, an deren Spitze David stand, durchgeführt war, da eine Partei des Volks, in unsern Geschichtsdarstellungen „lose Leute" genannt, sich seinem Zwange nicht fügen wollten, war ein Theil der Stämme an David angeschlossen, der sieben und ein halbes Jahr im Süden herrschte und zu Hebron residirte. Gleichzeitig behauptete sich der Sohn Saul's, Isboseth, im Norden, und zwischen beiden Parteien war ein langdauernder Krieg, in dem besonders Abner und die Benjaminiten ihre Stammgenossen, Saul's Familie, stützten (2 Sam. 3, 19. 4, 2), freilich aber so, daß der Schützer Abner seinen Schützling unterdrückte (2 Sam. 3, 6 fg.). In diese erste unruhigste Zeit der Regierung David's fiel die Geburt Absalom's, dessen Mutter Maacha nicht einmal Israelitin war, sondern die Tochter des Talmai, des Königs von Gesur (s. d.). Nachdem sich nun inzwischen durch Abner's Verrath das Volk zu David gewandt und ihm gehuldigt hatte, nachdem sich auch in Jerusalem, das David den Jebusitern abgenommen, ein politisch-religiöser Mittelpunkt für alle Stämme zu bilden begonnen, finden wir den Absalom wie die übrigen Prinzen in der Hauptstadt in seinem eigenen Palaste mit eigenem Hofstaat und einem Privatbesitz, von Landgütern (2 Sam. 13, 23) in Baal Hazor, in einem völlig geordneten Hofleben, dessen Etikettenzwang vom Könige selbst aufrecht erhalten wird.

Hier nun trug es sich zu, daß ein älterer Halbbruder, David's erstgeborener Sohn von einer andern Mutter (2 Sam. 3, 2), Amnon, von leidenschaftlicher Liebe zu der Tamar, der rechten Schwester Absalom's, erfaßt wurde. Auf eines Freundes Rath wendet er Krankheit vor und bittet den König David, ihm die Tamar zur Pflegerin zu geben, und als ihm diese die Speise reichte, versuchte er erst seine Ueberredungsgabe, dann aber seine Gewalt. Das Mädchen unterlag ihm; rasch wandelte sich darauf seine Liebe in einen ebenso heftigen Haß, und da sie auf seinen Befehl, sich zu entfernen, ihm vorstellte, die Schmach, sie nun fortzujagen, sei größer noch als die erste, die er ihr angethan, da ließ er sie durch seine Diener entfernen und die Thür verriegeln. — Der natürliche Anwalt der unglücklichen Tamar, David, ergrimmte zwar sehr, aber Amnon war sein erstgeborener Sohn, und es erfolgte nichts trotz 3 Mos. 18, 9, sodaß der Bruder sich der entehrten Schwester annahm und sie in seinem Palast wohnen ließ. Bei seinem melancholisch-sanguinischen Temperament entwickelte sich nun in Absalom ein unauslöschlicher Haß gegen den verbrecherischen Amnon, und nach Verlauf von zwei Jahren, in denen er ihn beharrlich gemieden hatte, war der Plan in Absalom gereift, ihn vor den Augen des ganzen königlichen Hauses bei einer Festlichkeit zu tödten. Man begreift, daß es dabei außerdem auf eine Lection für den pflichtvergessenen David abgesehen war, der durch seine Unthätigkeit die Achtung und Liebe seines Sohnes Absalom völlig verscherzen mußte. So legt die prinzliche Sittenlosigkeit, die zum schweren Verbrechen ausartet, im Verein mit der königlichen Schwäche und Charakterlosigkeit, den Keim zu einer großen Tragödie; Absalom greift zur Selbsthülfe und unser Interesse ist ihm sicher durch den Gehalt von gutem Recht, der seine Handlungen hervortreibt, wiewol eben diese Handlungen selbst als Ausbrüche seiner Leidenschaft keine Rechtfertigung erlangen können. Das aber ist echte Tragik. Er gibt ein Fest zur Schafschur auf seinem Landgut in Baal Hazor, ladet den König mit seinem ganzen Hofstaat ein (2 Sam. 13, 24), und als dieser ablehnt, setzt Absalom wenigstens das durch, daß die übrigen Prinzen, auch Amnon unter ihnen, die Erlaubniß des Königs erhalten, sein Fest zu besuchen. David mochte vielleicht merken, daß Absalom's Gedanken keine guten waren, er fragt: „Was soll auch Amnon mitgehen?" Jedenfalls bleibt es zweideutig, daß er ihm trotz dieser besorgten Frage theilzunehmen erlaubt. Wünschte er Amnon bestraft oder gar beseitigt zu sehen, sollte der Erstgeborene dem Salomo weichen und hatte er nur nicht den Muth, selbst zu handeln? Wir können es jetzt nicht mehr entscheiden, aber den Uria selbst zu tödten, hatte er auch nicht den Muth, er gebrauchte ein Werkzeug. Das Fest Absalom's hatte seinen Verlauf, und als der Wein seine Wirkungen

äußerte, da erschlugen die Pagen den Amnon, wie ihnen befohlen war. Allgemeiner Aufbruch, entsetzte Furcht der Prinzen, die zum König nach Jerusalem fliehen, in der Stadt das Gerücht, alle Glieder des königlichen Hauses seien gemordet, der König im zerrissenen Gewande auf dem Boden liegend, Trostworte der Hofbeamten, — da ruft der Wächter vom Thurme, daß zahllos Volk der Stadt nahe, und zum König treten die Prinzen herein weinend und mit lauten Klagen. — Absalom aber war zum mütterlichen Großvater entflohen, zu Talmai nach Gesur, bei dem er drei Jahre blieb.

Was hier geplant und bedacht sein mag, davon schweigt unsere Erzählung, daß aber David's nicht mit Liebe gedacht wurde, ist zu selbstverständlich; Talmai's Enkelin war geschändet, ohne von David gerochen zu sein, sein Enkel hatte die Ehre durch den Mord gewahrt und war verbannt. Wir gehen gewiß nicht fehl bei der Annahme, daß schon hier in Absalom's Gedanken sich das vorbereitete, was er später ausführte, und wieder sind es verhängnißvolle Fehler in David's kraftlosem Benehmen, die Absalom's Gedanken zu Thaten werden lassen. David ist weit überwiegend von seinen Empfindungen beherrscht, seine sittliche Kraft war nicht groß und sein Verstand äußert sich eher in Listen und Intriguen als in großen Conceptionen. So weiß denn auch sein Feldhauptmann Joab, daß sein Herz noch immer an dem schönen und stattlichen Absalom hängt und durch eine ganz morgenländische Parabel, die man 2 Sam. 14 nachlesen mag, erreicht er leicht, daß dem Flüchtling die Erlaubniß zur Heimkehr gegeben wird und er den Auftrag erhält, ihn zurückzuführen. Vielleicht wirkte hierbei Joab's Antipathie gegen Salomo, sodaß er den Absalom hier ebenso begünstigte, wie später den legitimen Thronfolger Adonija (1 Kön. 1, 8), denn daß Salomo ihn morden ließ (1 Kön. 2, 30), mag noch andere Gründe haben als den angegebenen.

Anstatt nun den Sohn wieder zu sich zu nehmen, gestattet ihm David nicht, vor sein Angesicht zu kommen, sondern er überläßt ihn sich selbst, sodaß er fern vom Hofe im eigenen Hause weilt. Zwei Jahre solchen Lebens konnten den heftigen Mann nur verbittern, und wennschon Talmai in ihm die Gedanken der Revolution, bei der er als nördlicher Grenznachbar nur gewinnen konnte, angeregt haben mochte, so gediehen sie unter diesen Verhältnissen nothwendig zur Reife. Bevor er aber an die Ausführung ging, erzwang er noch eine wenigstens scheinbare Aussöhnung mit seinem Vater. Zwar weigerte sich Joab, dessen Vermittelung er in Anspruch nahm, zuerst ihn überhaupt nur zu besuchen, sodaß Absalom sich mit Recht fragte, wozu er denn zurückgekommen sei, dann aber vermittelte er nothgedrungen, da ihn Absalom durch das Niederbrennen seiner Saaten dazu zwang.

Sobald er den königlichen Versöhnungskuß empfangen hatte, entpuppte er sich als Demagog, auf Wegen und in den Thoren redete er die Fremden an, die von David Recht gesprochen haben wollten; er würde ihre gerechte Sache vertreten, ließ er sich hören, wenn er König wäre, auch duldete er die sklavische Verehrung des Niederfallens vor ihm nicht, vielmehr drückte er wie ein Parteicandidat seinen Biedermännern die Hände und küßte sie. Diese Thätigkeit hatte guten Erfolg, denn — David saß auf dem Throne selbst nicht fest. Die Anhänger Saul's waren nicht ausgestorben (2 Sam. 16, 3—9) und in Juda selbst war mehr Opposition, als David lieb sein konnte. So begab sich denn Absolom, nachdem ein Aufstand über das ganze Land hin in vier Jahren (Text falsch vierzig) organisirt war, in den Vorort von Juda, Hebron, angeblich um am dortigen Heiligthume sein Gelübde zu erstatten (auf die zahllosen Züge, aus denen hervorgeht, daß in der ganzen Königszeit das mosaische Gesetz nicht gehandhabt ist, zu denen auch der obige gehört, weisen wir nicht hin, wir würden sonst kein Ende finden), und auf seine Weisung hin stand mit einem Schlage das ganze Land in Flammen. Ahithophel wurde Minister des Usurpators, David mit seiner Leibgarde floh, nur seine Kebsweiber blieben in Jerusalem, um seinen Palast zu bewachen. Die Priesterschaft, welche die Bundeslade mitführen wollte, sandte David zurück, in ihnen, besonders in Sadok und Ebjathar, hatte er seine Kundschafter in der Stadt, und seinen getreuen Husai sandte er überdies mit dem Befehl, sich scheinbar zu Absalom's Partei zu halten, in die Stadt, damit er gegen den Ahithophel und seine Absichten arbeiten möge. So organisirte er noch im letzten Augenblick ein volles Spionirsystem um Absalom, und diesem dankte er seine Rettung. Statt nach Ahithophel's Rath den fassungslosen König rasch anzugreifen und seine Leibwache zu zersprengen, zögerte er und ließ dem David Zeit, sein Heer zu discipliniren, doch stand es so schwach mit

David, daß er sich ganz in den Willen des Heeres ergab oder doch zu ergeben schien (2 Sam. 17, 4). So gelangte er bis nach Mahanajim in Gilead, Absalom folgte, aber schon ohne den klugen Ahithophel, der es erkannte, daß das Unternehmen von vornherein verfehlt sei, und sich erhing. Es scheint zu einer Belagerung von Mahanajim gekommen zu sein, dann zu einer Schlacht, in der Israel, d. h. Absalom's Stammeinigung, geschlagen wurde. Auf der Flucht blieb Absalom's Kopf (nicht die Haare [2 Sam. 18, 9]) an einer Terebinthe (wahrscheinlich aufgespießt am Halse) hängen; gegen David's ausdrücklichen Befehl tödtete ihn Joab, obwol er schon todwund war, wie das „noch lebend, ʿodĕnnu ḥaj" (V. 14) lehrt, und die zurückkehrenden Krieger errichteten einen Steinhaufen als Denkmal über seiner Leiche. Das angebliche Denkmal Absalom's im Josaphatthal bei Jerusalem ist unecht. Dies war das Ende des Mannes, dessen Geschick wir hier nicht verdammen, sondern begreiflich machen wollten. David betrauerte ihn, dennoch trug er die Schuld zum großen Theile mit durch seine verkehrten Handlungen, da nach morgenländischen Begriffen Absalom's That gegen Amnon eine gerechte war (vgl. z. B. Jaba, „Recueil de récits et notices Kourdes", S. 90; 1 Mos. 34, 13, ebenso sein Thun im königlichen Harem). Sein Leben ist ein großer tragischer Stoff, dessen Gewalt man zerstört, wenn man, wie Ewald, „Geschichte des Volkes Israel", III, 217, um David's Heiligenschein glänzender zu machen, dem Absalom die psychologisch gerechte Würdigung versagt. Merx.

Abwaschungen. Solange man die Anschauungen des alterthümlichen Geistes vom grundverschiedenen Gesichtspunkte der Gegenwart betrachtete, fand man in den gesetzlich bestimmten Abwaschungen der Hebräer zweckmäßige Maßregeln einer tiefen medicinischen, diätetischen und polizeilichen Klugheit mit Beziehung auf klimatische oder andere Verhältnisse. Bei aller Bewunderung einer solchen gesetzgeberischen Umsicht wird aber die Einsicht in das eigentliche Wesen des hebr. Volks, um die es der denkenden Betrachtung doch vornehmlich zu thun ist, nicht erschlossen. Man hatte die Entstehung moderner Einrichtungen im Auge, die gewöhnlich von complicirten Combinationen des reflectirenden Verstandes ausgehen, während jene Erscheinungen im Alterthum als unmittelbare Aeußerungen des innern Bedürfnisses auftreten; man betrachtete dessen Gebräuche in ihrer Abgerissenheit als etwas Fertiges, Todtes, während sie doch als organische Gebilde nur im Zusammenhang mit dem ganzen Organismus, dem Wesen des Volks zu begreifen sind. Es liegt in der menschlichen Natur, daß die Innerlichkeit zum Ausdruck gelange und die Zustände des Gemüths in entsprechenden, sinnlich wahrnehmbaren Formen sich unmittelbar darlegen. Der Mensch des Alterthums (sowie der Orientale) kennzeichnet sich außer anderm auch dadurch, daß er die Lebendigkeit seiner Gemüthsregungen durch äußere Handlungen vermittelt, wodurch er jene zur Anschauung bringt. Indem er auf sinnliche Weise anschaulich macht, was in seinem Gemüthe vorgeht, symbolisirt er, und darin hat das Symbolische des Alterthums und des Orients seine Bedeutung. Das Verlangen, die von Schuld befleckte Seele zu reinigen, äußert das Volksbewußtsein im Alterthum auf sinnliche Weise durch Abwaschungen. Dies ist der Ursprung der Lustrationen, die bei Aegyptern, Persern, Indiern, Griechen, Römern und auch bei den Hebräern üblich waren. Diese Abwaschungen sind nur unter religiösem Gesichtspunkt zu fassen und zu begreifen, und wenn dieser Gebrauch im Verlauf der Zeit zu leerem Formelwesen geworden, so kann dies niemand befremden, der die Wahrnehmung gemacht hat, daß überhaupt alle symbolischen Handlungen zu reinen Aeußerlichkeiten sich aushöhlen, wenn ihr bedeutsamer Kern sich ausgelebt hat und abhanden gekommen ist. Bei den Pharisäern, die im N. T. als die eifrigen Vertreter des todten Formelwesens erscheinen, finden wir die Abwaschungen nur von der äußern Seite aufgefaßt und ins Kleinliche vervielfältigt. Die Jünger Jesu galten daher wegen der Nichtbeachtung solcher Aeußerlichkeiten für ungläubig und wurden von ihnen verketzert, da sie ohne vorangegangene Abwaschung aßen, während die Pharisäer ihre Orthodoxie darein setzten, daß sie vor dem Essen Abwaschungen vornahmen (Mark. 7, 2 fg.). Es ist dies eine Erscheinung, die zu allen Zeiten wiederkehrt, da mit der Beschränktheit des Gesichtskreises stets Ausschließlichkeit, Hochmuth und Verketzerungssucht Hand in Hand geht. Bekanntlich werden die Pharisäer wegen ihres ängstlichen Anklammerns an äußere Formeln vom Stifter der christl. Religion hart angelassen, als solche, die Gott mit den Lippen ehren, während ihr Herz fern von ihm ist, die das Aeußere des Bechers und der Schüssel reinigen, innerlich aber voll von Raub und Unenthaltsamkeit sind (Matth. 24, 25).

Von dem Gottesbegriff, der im Bewußtsein eines Volks lebt, ist dessen ethische An-

schauung abhängig, und die sittliche Aufgabe, zu der es sich bestimmt weiß, ist mit seinem religiösen Glaubenskreis aufs innigste verflochten. Im Gottesbegriff der Hebräer liegt das Moment der absoluten Reinheit und das Hebräervolk weiß sich daher bestimmt, ein reines Volk zu sein. Wer sich der Gottheit nähern, mit ihr in Gemeinschaft treten will, muß sich vorher reinigen, was durch die symbolische Handlung der Abwaschung geschieht. Als das Volk Israel das Gesetz empfangen soll, befiehlt ihm Mose, sich durch Abwaschungen zu reinigen, d. h. sich in einen dem bevorstehenden Acte würdigen Zustand zu versetzen (2 Mos. 19, 10). Die äußere Reinheit ist Sinnbild der innern, ist also nicht gleichbedeutend mit der gewöhnlichen Reinheit des Leibes, so wenig, als unter der sogenannten levitischen Unreinheit der Schmuz im gewöhnlichen Sinne gemeint ist.

Abwaschungen waren gesetzlich vorgeschrieben: 1) Wenn der Hebräer im Tempel erscheinen wollte, um sein Gebet oder Opfer darzubringen (1 Sam. 16, 5; Joh. 3, 5; 2 Chron. 30, 17; vgl. 2 Mos. 19, 10); — 2) den Priestern und Leviten beim Antritt ihres Amts (2 Mos. 29, 4. 40, 12; 3 Mos. 8, 6; 4 Mos. 8, 7), und diese mußten sich auch während der Dienstleistung der Reinheit befleißigen, daher im Vorhof des Tempels besondere Wasserbecken zu diesem Zweck aufgestellt waren (2 Mos. 30, 18 fg.); — 3) überhaupt nach jeder levitischen Verunreinigung. Bei höhern Graden der Verunreinigung waren die Abwaschungen mit Opfern und andern Reinigungsgebräuchen in Verbindung, wogegen die weniger haftende Verunreinigung durch die einfache Abwaschung zu beseitigen war. Bei niedern Graden der Unreinheit betrafen die Abwaschungen bisweilen nur den Leib, und zwar nach erfolgter Verunreinigung durch Samenergießung (3 Mos. 15, 16. 18). In manchen Fällen genügte die Waschung der Kleider. So wird den Israeliten nach dem Siege über die Midjaniter geboten, die Kleider zu waschen (4 Mos. 31, 24). Wer sich dadurch verunreinigte, daß er mit einem Aas in Berührung gekommen war, erlangte die Reinheit durch Waschen der Kleidung (3 Mos. 11, 25. 28, 40). Die Verunreinigung durch Hinausführen des Sündenbocks, Hinaustragen und Verbrennen der Fleischstücke von den beiden Sündopfern am großen Versöhnungstage, verschwand durch Waschen der Kleider (3 Mos. 16, 26 fg.). — Bei gewissen Verunreinigungen erstreckten sich aber die Abwaschungen auf den Leib und die Kleider. Solchen Abwaschungen hatte sich zu unterziehen, wer mit einer menstruirenden Frau oder mit dem worauf sie lag oder saß (1 Mos. 15, 21. 22. 23) oder mit einer Blutflüssigen (V. 27) in Berührung gekommen war; ebenso wer mit dem Aussatz behaftet gewesen und für rein erklärt worden (3 Mos. 14, 8 fg.), wer das Lager oder Geräth eines „flüssigen Mannes“ oder diesen selbst berührt (3 Mos. 15, 5 fg.), wer einen durch den Tod Verunreinigten mit dem Sprengwasser gereinigt hatte (4 Mos. 19, 19), wogegen (V. 21) nur die Kleider zu waschen geboten wird.

Reinheit als Vorstufe zur Heiligkeit steht mit dem Begriff Leben im Zusammenhang und darum sollten die Abwaschungen mit „lebendigem Wasser“ geschehen, worunter nach Josephus Quellwasser, nach andern „fließendes Wasser“ verstanden wird. Roskoff.

Acacia, gew. Akazie, hebr. šitta (aus šinta entstanden, arabisch sant). Dieser den Mimosen nahe verwandte Baum (daher von Linné geradezu Mimosa nilotica genannt) hält in sehr trockenem Klima aus und ist daher der einzige Baum, welcher auf der wasserarmen Sinaihalbinsel in größerer Menge vorkommt. Durch die schlechte Wirthschaft der Beduinen, welche für den Handel aus der Akazie Kohlen brennen, hat sich die letztere daselbst sehr vermindert; doch finden sich an einzelnen Stellen immer noch Bäume von stattlicher Dicke und Höhe, namentlich auf der Ostseite der Halbinsel. Eine Fülle schöner Akazien trafen wir in der Nähe von Kairo; aber sie wachsen auch in Südpalästina bei Gaza und nördlich vom Todten Meer.

Der Baum hat keine Krone von dicht ineinandergewachsenen Aesten, Zweigen und Blättern, sondern alles ist ziemlich weit auseinandergelöst. An den Zweigen spärlicher Blattwuchs. Jedes Hauptblatt, rechts und links von einem Dorn gestützt, entfaltet sich ungemein zierlich zu sechs bis zehn paarweis einander gegenüberstehenden doppeltgefiederten Seitenblättern. Dieser dünne Blätterschmuck vermag nicht viel Schatten zu spenden; daher bei den Arabern die Schattenarmuth der Akazie sprichwörtlich ist. Auf den Blattachseln erheben sich auf eigenem Stiel die kugeligen unscheinbaren Blütenkätzchen, aus denen längliche, mit filziger Haut überzogene Schotenfrüchte sich bilden. Ein farbloses Harz, das bekannte Gummi-arabicum, tropft aus der rothbraunen Rinde des Stammes, sowie aus den Winkeln der Zweige, von einem Baume jährlich bis auf 15 Pfund.

Das Holz der Akazie gilt für ebenso stark als leicht und unverweslich und soll im Alter fast so schwarz werden wie Ebenholz. (Aus solchen Bäumen kommt wol das schwärzliche Gummi, von dem Lapanouse erzählt; vgl. Ritter, „Erdkunde", XIV, 3, 340). Akazienholz war es, welches die auf der Sinaihalbinsel weilenden Israeliten bei Erbauung ihrer Heiligthümer reichlich benutzten. Die Bundeslade, der Schaubrottisch, der Räucher- und Brandopferaltar nebst den an diesen Geräthen befindlichen Stangen, die Breter der Stiftshütte nebst ihren Riegeln, die Säulen zum Vorhang des Eingangs der Stiftshütte, vielleicht auch die Säulen zu den Umhängen des Vorhofs, alles das wurde aus Akazienholz angefertigt (2 Mos. 25).

Die genaue Unterscheidung, die man heutzutage zwischen den verschiedenen einander sehr ähnlich sehenden Arten der Akazien macht, hat im Alterthum kaum bestanden, indem das ursprünglich ägyptische Wort sant, woraus hebr. šitta, sie alle unter sich begreift (vgl. Ritter, „Erdkunde", XIV, 3, 335 fg.). Nur mit der seit etwa 200 Jahren bei uns eingebürgerten Robinia pseudoacacia, deren Heimat Amerika ist, darf man die arabische Akazie nicht verwechseln. K. Furrer.

Accad, ein Ort im Lande Sinear, zur Herrschaft Nimrod's gehörend, von den Griechen Akkete genannt, nach Knobel eine Strecke nördlich von Babylon gelegen (1 Mos. 10, 10). K. Furrer.

Accaron, s. Ekron.

Acco, s. Akko.

Aceldama, s. Blutacker.

Achaja (Apg. 18, 12; 19, 21; Röm. 15, 26; 2 Kor. 9, 2; 1 Thess. 1, 7. 8), früher die nördlichste Landschaft des Peloponnes, war seit der Unterwerfung Griechenlands durch die Römer (146 v. Chr.) röm. Provinz, welche Hellas und den Peloponnes umfaßte und mit Macedonien, mit welchem es verbunden vorkommt (Röm. 15, 26; 2 Kor. 9, 2; 1 Thess. 1, 8), das ganze damalige griech. Gebiet ausmacht. Zuerst war es Senatsprovinz unter Proconsularen, wurde dann auf Bitten der Einwohner, welche eine Erleichterung der Steuerlast wünschten, von Tiberius in eine kaiserliche Provinz unter Procuratoren verwandelt (15 n. Chr.), aber später unter Claudius dem Senat zurückgegeben. Unter die nun folgenden Proconsuln gehört Gallio. Von Städten Achajas werden im N. T. nur Korinth, die Hauptstadt und der Sitz des Proconsuls, und Athen erwähnt. Die ersten Christengemeinden in Achaja wurden von dem Ap. Paulus auf seiner zweiten Missionsreise gestiftet. Krenkel.

Achaikus. Nach der unechten Unterschrift des ersten Korintherbriefs hätte dieser Freund des Ap.s Paulus dieses Rundschreiben mit Stephanas, Fortunatus und Timotheus überbracht. Daß er ein Glied der Familie des Stephanas in Ephesus gewesen, ist lediglich Vermuthung.

Achan (auch Achar 1 Chron. 2, 7). Ein Sohn Charmi's (Jos. 7, 1), welcher Israel ins Unglück stürzte, weil er bei der Eroberung von Jericho, das der vollständigen Vertilgung anheimgegeben werden sollte, etwas auf die Seite geschafft hatte. Um den Missethäter zu ermitteln, wurde das heilige Los angewendet. Zur Strafe wurde Achan gesteinigt. Zur Erinnerung daran soll das Thal „Achor" seinen Namen tragen (Jos. 7). Röck.

Achas, s. Ahas.

Achat, s. Edelsteine.

Achbor, s. Josia.

Achior, nach hebr. Bedeutung Bruder, Freund des Lichts, findet sich als Eigenname, abgesehen von 4 Mos. 34, 27. LXX, wo aber im Hebräischen Ahihud steht, nur im romanhaften Buche Judith 5, 22. 6, 1 fg., 11, 9. 14, 5—10. So heißt hier ein ammonitischer Feldherr, der dem gegen die Juden ziehenden Holophernes von diesen erzählt, daß sie unter dem besondern Schutze Gottes ständen, solange sie nicht sündigten, und daher räth, sie nur dann anzugreifen, wenn man Sünde an ihnen entdecke. Holophernes, hierüber entrüstet, läßt ihn gebunden in die Hände der Juden fallen, um ihn später umzubringen. Achior erzählt das Geschehene und wird von den Juden gut aufgenommen; als die That der Judith das Volk gerettet hat, wird er Israelit. Achior war keine geschichtliche Persönlichkeit, vielmehr erscheint er hier in der Dichtung im Reflex des eben zagenden jüd. Volks, obschon Fremder, als vertrauend auf den bewährten Gott der Juden und wird so

Proselyt. Nach dem wunderlichen O. Wolff, „Das Buch Judith", S. 189 fg., verfaßte Achior das Buch Judith. Fritzsche.

Achis, Philistäerkönig zu Gath, bei welchem David auf seiner Flucht vor Saul zweimal Schutz fand (1 Sam. 21, 10—16. 27, 2—7). Das erste mal gebrauchte David, der Goliath getödtet hatte und deswegen Rache fürchtete, die List, sich als verrückt und darum politisch ungefährlich zu stellen. Er erhielt von Achis die Stadt Ziklag zum Geschenk und sollte als dessen Vasall gegen Saul mit in den Krieg ziehen. Die Heerführer der Philistäer waren aber mistrauisch, weshalb Achis den David wieder entließ (1 Sam. 28, 1. 2, 29, 2 fg.). Röck.

Achmetha, s. Ekbatana.

Achor, ein Thal in Palästina, wohin man den Achan von Gilgal hinaufbrachte zur Steinigung, angeblich auch von diesem Factum her benannt Achorthal, d. h. „Thal der Betrübniß", nördlich von Jericho gegen Ai hin gelegen (Jos. 7, 24. 26. 15, 7; Jes. 65, 10; Hos. 2, 17).

Achsa, Tochter des Kaleb, von der die Stellen Jos. 15, 15—19 und Richt. 1, 11—15 in fast wörtlicher Uebereinstimmung berichten. Nach dieser Erzählung versprach ihr Vater sie demjenigen zum Weibe, der die Stadt Debir schlagen und einnehmen würde, worauf sein Neffe Othniel diese That vollbrachte und sie erhielt. Sie veranlaßte ihren Gatten, der durch die Einnahme von Debir Besitzer dieser Stadt geworden war, auch das dazu gehörige Feld von ihrem Vater zu verlangen. Sie selbst unterstützte ihn, indem sie, von ihrem frühern Wohnort Hebron nach Debir gekommen, sich ihrem Vater demüthig zu Füßen warf und ihn um einen „Segen", d. h. ein Begrüßungsgeschenk bat, das nach ihrem Wunsche in „Wasserbehältern" bestehen sollte, worunter im Gegensatz zu den unfruchtbaren Weideplätzen des Südlandes jedenfalls Felder zu verstehen sind, die sich nur da finden, wo es Wasser gibt. Sie erhielt hierauf „obere und untere Wasserbehälter", d. h. Felder, die in höherer und niederer Gegend lagen. Krenkel.

Achsaph, eine Stadt an der Grenze des Stammes Ascher (Jos. 19, 25), früher kanaanitische Königsstadt (Jos. 11, 1. 12, 20). Irrthümlich glaubt man in Achsaph die Stadt Acco an der Küste des Mittelländischen Meeres wiederzufinden, es ist vielmehr in den jetzigen Trümmern von Kesaf zu suchen, vier Stunden nördlich von Kedes und anderthalb Stunde östlich vom Wadi Hujeir. Kneuker.

Achsib. 1) Eine Stadt in der Ebene des Stammes Juda (Jos. 15, 44; Mich. 1, 14; vielleicht auch Kesib 1 Mos. 38, 5). 2) Eine Seestadt in Galiläa, dem Stamme Ascher zugehörig (Jos. 19, 29); sie wurde aber niemals von den Israeliten erobert (Richt. 1, 31). Später hieß die Stadt Ekdippa, jetzt heißt sie Zib.

Ackerbau und Besitz. Der Ackerbau galt den Hebräern als eine göttliche Anordnung (1 Mos. 3, 17; Jes. 28, 26. 29; Sir. 7, 16), aber zugleich als eine schwere Last (1 Sam. 8, 12; Sach. 13, 5; Sir. a. a. O.). In der ältesten Zeit trat er merklich hinter der Viehzucht zurück und war wenig beliebt, wie sich dies schon in der Sage zeigt, daß er dem Adam als Strafe seines Ungehorsams auferlegt (1 Mos. a. a. O.) und daß im Gegensatz zu dem angenehmen Opfer des Viehzüchters Abel das des Ackerbauers Kain von Jahve ungnädig angesehen wird (1 Mos. 4, 4). Auch wird nirgends von Abraham, sondern erst von Isaak und Jakob neben der Viehzucht der Betrieb des Ackerbaues berichtet (1 Mos. 26, 12. 37, 7). Die Gesetzgebung erkannte richtig die hohe Bedeutung dieses Nahrungszweiges für das durch Fruchtbarkeit ausgezeichnete Palästina, in welchem selbst hundertfältige Ernten vorkamen (1 Mos. 26, 12; Matth. 13, 8), wenn auch die Saaten durch Hagel, Brand, Vergelben, Trockenheit, sowie durch Mäuse und Heuschrecken oft großen Schaden erlitten. Namentlich durch die ihm vom Gesetz gewidmete Sorgfalt hob sich allmählich der Ackerbau. Saul betrieb ihn als König (1 Sam. 11, 5), David hatte einen besondern Beamten über die Feldarbeiter (1 Chron. 28, 26), Usia war ihm mit Vorliebe ergeben (2 Chron. 26, 10) und der vermögende Grundbesitzer Elisa, der zwölf Joch Ochsen hatte, pflügte eigenhändig (1 Kön. 19, 19). Die Producte, welche man in Palästina vorzugsweise erzielte, waren: Weizen, so reichlich, daß Salomo seinem Verbündeten Hiram ein jährliches Geschenk von 20000 Kor (= 38250 dresdener Scheffel) schicken konnte (1 Kön. 5, 11) und auch später noch eine bedeutende Ausfuhr dieser Frucht nach Tyrus stattfand (Ez. 27, 17), ferner Spelt, Gerste, Flachs, Linsen, Knoblauch, Kümmel, Bohnen, Gurken. Die urbaren Flächen vermehrte man durch Hinzuziehung von

abgetriebenen Waldstrecken (Jer. 4, 3), auch Berge wurden angebaut (2 Chron. 26, 10). Die Felder waren bisweilen am Rande mit einer andern Getreideart besäet (Jes. 28, 25), mit Dornenhecken umfriedigt (Jes. 5, 5; Sir. 28, 28) oder mit Obstbäumen eingefaßt (2 Mos. 9, 25. 10, 5; 3 Mos. 26, 4). Lagen sie an Bächen, so bewässerte man sie durch Kanäle (Ps. 1, 3). Gedüngt wurden sie mit Mist (2 Kön. 9, 37; Jer. 8, 2) oder mit der Asche von Stroh und Stoppeln, die man im Freien verbrannte (Jes. 5, 24. 47, 14; Joel 2, 5). Zum Aufreißen der Furchen benutzte man Pflüge, zum Brechen der Schollen Eggen, die mit Rindern (Richt. 14, 18; 1 Kön. 19, 19; Hiob 1, 14; Am. 6, 12) oder Eseln (Jes. 30, 24), doch nach 5 Mos. 22, 10 nicht mit Rind und Esel zugleich, bespannt waren. Der Same wurde mit der Hand ausgestreut, bei besonders geschätzten Producten aber auch in die Furchen gesteckt (Jes. 28, 25), eine Mühe, die sich durch größere Fruchtbarkeit lohnte. Die Aussaat der Winterfrucht geschah im October und November, die der Sommerfrucht im Januar und Februar. Die Ernte, mit welcher bei der am frühesten reifenden Gerste der Anfang gemacht wurde (2 Sam. 21, 9), begann um Mitte April und dauerte bis Pfingsten. Das Getreide wurde mit der Sichel abgeschnitten, in Garben gebunden (1 Mos. 37, 7) und diese dann in Haufen gestellt (2 Mos. 22, 6; Richt. 15, 5; Hiob 5, 26). Das Dreschen geschah auf dreifache Weise; entweder durch Ausklopfen mit Stöcken (Richt. 6, 11; Ruth 2, 17; Jes. 28, 27), was vorzüglich in frühester Zeit, später mehr bei Hülsenfrüchten als bei dem eigentlichen Getreide üblich war, oder durch Rinder, die über die Aehren hingetrieben wurden und mit ihren Hufen die Körner austraten (Jes. 28, 28; Jer. 50, 11; Hos. 10, 11), oder endlich durch besondere Dreschmaschinen (Dreschschlitten, Jes. 28, 27. 41, 15; Hiob 41, 22 u. s. w.).

Das Gesetz untersagte jede Verrückung der die Ackergrenzen bezeichnenden Grenzsteine (5 Mos. 19, 14. 27, 17; Spr. 22, 28), ohne jedoch eine bestimmte Strafe für Uebertretungen auszusprechen, an denen es nicht fehlte (Hos. 5, 10; Hiob 24, 2); Beschädigungen berücksichtigte es insoweit, als derjenige, welcher sein Vieh auf dem Besitzthum eines andern weiden ließ, den besten Ertrag seines Ackers als Entschädigung erstatten, und ebenso, wenn ein auf freiem Felde (zur Verbrennung von Stoppeln u. s. w.) angezündetes Feuer die Saat oder die Garben ergriff, derjenige, der es angebrannt, Ersatz leisten mußte (2 Mos. 22, 5. 6). Dagegen war es erlaubt, auf fremden Aeckern zur Stillung des Hungers Aehren auszuraufen, nur nicht, sie mit der Sichel abzuschneiden (5 Mos. 23, 25; Matth. 12, 1; Luk. 6, 1). Die gleiche Humanität gegen Arme und Fremdlinge, von welcher erstere Bestimmung ausging, zeigt sich auch in dem Verbot, den Rand der Felder abzuernten, die zerstreuten Halme und Aehren aufzulesen (3 Mos. 19, 9. 23, 22), eine etwa vergessene Garbe nachträglich abzuholen (5 Mos. 24, 19).

Eine eigenthümliche hebr. Einrichtung war das sogenannte Sabbatjahr (s. d.). Wie der Mensch am siebenten Tage, so sollte das Land in jedem siebenten Jahre seinen Sabbat feiern (2 Mos. 23, 11 fg.; 3 Mos. 25, 4 fg., 26, 34 fg.). Aussaat und Ernte ruhte alsdann, was von selbst auf dem Felde wuchs, kam nach der einen Gesetzesbestimmung (2 Mos. 23, 11) den Armen und dem Wilde, nach einer andern (3 Mos. 25, 6. 7) dem Besitzer und seinen Angehörigen zugute, doch sollte nichts eingeheimst, sondern der jedesmalige Bedarf vom Felde entnommen werden (V. 12). Jedes 50. Jahr sollte ein Jubeljahr (richtiger Jobeljahr) sein (s. d.). Doch können diese Gesetze vor der Wegführung des Volks nicht streng befolgt worden sein, da das Brachliegen der Aecker während des Exils als Nachholung der Sabbatjahre betrachtet wird (3 Mos. 26, 34. 35. 43; 2 Chron. 36, 21). Zu Nehemia's Zeit verpflichtete man sich zur Beobachtung des Sabbatjahres (Neh. 10, 32), ebenso wurde es zur Makkabäerzeit gefeiert (1 Makk. 6, 49. 53) und Josephus und Tacitus erwähnen gleichfalls diese Einrichtung als eine noch bestehende. Sie wurde durch die Fruchtbarkeit Palästinas ermöglicht und konnte insofern wohlthätig wirken, als durch die vorhergehende Brache die Ergiebigkeit der sechs folgenden Jahre gemeinhin erhöht wurde, indessen ist sie auch mitunter Veranlassung von Hungersnoth geworden.

Noch zwei andere Gesetzesbestimmungen sind kurz zu erwähnen. Nach der einen sollten nicht verschiedene Getreidearten auf demselben Acker zusammengepflanzt werden, widrigenfalls der Ertrag dem Heiligthume gehörte (3 Mos. 19, 19; 5 Mos. 22, 9). Doch wurde es damit nicht so streng gehalten, daß man es bedenklich gefunden hätte, Gerstenfelder mit Spelt einzufassen (Jes. 28, 25). Eine andere setzte fest, daß trockener Same,

auf den ein Aas fiel, für rein, feuchter hingegen für unrein gelten sollte, wahrscheinlich weil letzterer Unreinigkeiten leichter annimmt (3 Mos. 11, 37. 38).

Der Besitz bestand natürlich vorzugsweise in Grundbesitz. Alle nicht zum Stamme Levi gehörigen Israeliten hatten Antheil an dem Boden des Heiligen Landes, sollten sich aber als Fremdlinge und Beisassen betrachten, denen Jahve, der wahre Herr dieses Landes, sein Eigenthum zur Benutzung überlassen (3 Mos. 25, 23). Zur fortwährenden Erinnerung an dieses Verhältniß war die Abgabe des Zehnten und der Erstlinge (s. d.) angeordnet. Aus der gleichen Anschauung floß die Bestimmung, daß kein Grundstück verkauft werden durfte „zur Bindung", d. h. so, daß es an den Käufer gebunden blieb (3 Mos. a. a. O.). Gerieth ein Israelit in Armuth, so konnte er zwar sein Besitzthum veräußern, behielt aber das Recht des Rückkaufs zu jeder Zeit (V. 24). Wenn er arm blieb, so lag den Verwandten in bestimmter Reihenfolge die Pflicht ob, für ihn als „Löser" einzutreten (V. 25. 48 fg.), kam er wieder zu Vermögen, so sollte er einen Betrag, der zu der Kaufsumme in demselben Verhältniß stünde, wie die Zahl der Jahre von der Lösung an bis zum nächsten Jubeljahr zu der Zahl der Jahre vom Verkauf an bis zu ebendiesem Termin, dem Käufer erstatten und dafür sein Eigenthum zurückerhalten (V. 26—28). Im Jubeljahre fielen alle Grundstücke unentgeltlich an die frühern Besitzer zurück (a. a. O.). Dieses Gesetz sicherte den Familien ihr Grundeigenthum und damit ihre Existenz, wirkte in gleicher Weise der Entstehung einer Besitzaristokratie wie eines Proletariats entgegen, begünstigte die Erhaltung bürgerlicher Gleichheit und trug dazu bei, den Fleiß des Landwirths und seine Anhänglichkeit an den ererbten Boden zu erhöhen. Freilich wurden seine wohlthätigen Folgen zum Theil wieder durch das Erbgesetz aufgehoben, welches dem Erstgeborenen zwei Drittel des väterlichen Besitzes zusprach (5 Mos. 21, 17). Auch scheint es nie zu einer strengen Durchführung desselben gekommen zu sein. Die Jubeljahre wurden wol nicht regelmäßiger gefeiert als die Sabbatjahre. Die Reichen häuften Besitz auf Besitz (Jes. 5, 8; Micha 2, 2) und selbst die Könige rissen unrechtmäßig fremdes Gut an sich (1 Kön. 21, 16; Ez. 45, 8 fg., 46, 18) oder verschenkten es willig an andere (1 Sam. 16, 4). Doch weisen deutliche Spuren aus exilischer Zeit darauf hin, daß das Jubeljahr nicht blos in der Gesetzesvorschrift existirte (Jes. 61, 11; Ez. 7, 12. 46, 17).

Krenkel.

Aba, s. Esau und Lamech.

Adam, der Irdische, d. h. der von der Erde Genommene, der Mensch. So heißt in der hebr. Bibel der erste Mensch, der Mann, der nach der Vorstellung der ältesten biblischen Urkunden Stammvater der gesammten Menschheit war. Der Ausdruck bedeutet eigentlich soviel als der Röthliche, von der rothen Farbe des palästinensischen Bodens, die dem Hebräer als die Farbe der Schönheit galt. Die Vermuthung, der Mensch werde mit Rücksicht auf seine ihn vor allen übrigen Geschöpfen auszeichnende Hautfarbe durch jenen Ausdruck als der vorzugsweise Schöne bezeichnet, liegt allerdings ziemlich nahe (vgl. Tuch, „Commentar über die Genesis", S. 67; Ludolf, „Hist. aethiop.", I, 15; Hupfeld in der „Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes", III, 407). Der jüd. Geschichtschreiber Josephus ist freilich der Meinung, die Hautfarbe des ersten Menschen sei das ideale Roth der noch jungfräulichen Erde gewesen („Alterth.", I, 1, 2) und mit der ursprünglichen Unschuld verschwunden. Dabei ist mit Recht aufgefallen, daß die Bibel mit dem Begriff „Adam" den Menschen lediglich nach seiner sinnlichen und irdischen Seite zeichnet (vgl. homo und humus); es liegt hierin die Andeutung, daß sein höheres Leben ihm nicht von Natur innewohnt, sondern durch außerordentliche Mittheilung (Offenbarung) von Gott geschenkt ist. Adam ist keine geschichtliche Person. Die Erzählung von seiner Erschaffung ist ein Versuch, im mythischen Gewande die Entstehung des Menschengeschlechts auf eine das fromme Gefühl möglichst befriedigende Weise vorstellig zu machen. Solche Erzählungen sind (nach Buttmann's richtiger Bemerkung „Mythologus", I, 48) überhaupt nicht das Product einzelner, von denen im Zeitraum weniger Jahrhunderte einer den Faden des andern aufgefaßt hätte, sondern Tausende haben im Laufe der Zeiten daran gearbeitet. Die biblische Erzählung von Adam weist auf eine über die vorderasiatischen Länder weitverbreitete Ursage zurück. Auch die Zendsage läßt das Menschengeschlecht von einem Stammvater und Menschenpaare, dem Meshja und der Meshjane, ausgehen (Zendavesta, II, 200; III, 84 fg.). Nach der griech. Prometheussage ist dasselbe von zwei Brüdern, dem Prometheus (Vorsicht) und dem Epimetheus (Nachdenken) entsprungen (Hesiod, „Theogonie",

B. 535 fg.; Buttmann a. a. O., S. 50 fg.). Auch darin stimmen die verschiedenen, auf die Entstehung des Menschengeschlechts bezüglichen alten Ueberlieferungen überein, daß der erste Mensch in leidenschafts- und begierdeloser Unschuld lebte. Sie stellen ihn als den Idealmenschen dar, der erst infolge seiner Berührungen mit der sinnlichen Welt und der Geschlechtsverbindung mit dem Weibe (s. Eva) seiner anerschaffenen Unschuld beraubt wurde.

Die Erschaffung des ersten Menschen ist in zwei Urkunden, einer ältern (1 Mos. 1—2, 3) und einer jüngern (1 Mos. 2—3) erzählt. Beide gehen von verschiedenen Voraussetzungen aus. Nach der ältern ist der Mensch der Schlußstein der gesammten Schöpfung. Mann und Weib sind gleichzeitig geschaffen. Der erste Erzähler hat also weniger das Individuum als die Gattung im Auge. Von der Würde des Menschen hat er eine sehr hohe Vorstellung; derselbe ist nach dem Bilde Gottes und gottähnlich geschaffen (s. „Ebenbild Gottes") und zur Herrschaft über die Erde und alle ihre Bewohner berufen (1 Mos. 1, 27—30). Der jüngern Urkunde zufolge wird zuerst der Mann (1 Mos. 2, 7) und erst später das Weib (1 Mos. 2, 21) geschaffen, und zwar bildete Jahve den Mann aus Erdstaub; diesem an sich seelenlosen Gebilde hauchte er sodann Lebensodem ein; erst durch den göttlichen Lebenshauch ward der Mann ein beseeltes Wesen. Nachher bildete Gott aus dem Erdstoffe auch die Thiere, jedoch ohne sie mit seinem Lebenshauch zu beseelen; denn er setzt die Lebenskraft der Erde in denselben als Lebensprincip voraus. Während der erste Erzähler auf den göttlichen Ursprung und die Gottverwandtschaft des Menschen ein starkes Gewicht legt, hebt der zweite dagegen die Vergänglichkeit und Hinfälligkeit desselben nachdrücklich hervor. Die Persönlichkeit des Menschen beruht ihm nicht auf der Idee der ursprünglichen Einheit mit Gott, nicht auf seiner Geistigkeit, sondern auf der Thatsache der seelischen Lebendigkeit, auf seiner Sinnlichkeit. Auch die Zusammengehörigkeit des Weibes und des Mannes ist ihm lediglich sinnlich vermittelt; das Weib ist aus einer Rippe des Mannes gebaut, Bein von seinen Beinen, Fleisch von seinem Fleisch (s. Eva). Unstreitig geht der spätere Verfasser von dem sittlich gesunkenen Zustand seiner Zeit- und Volksgenossen aus; seine Weltbetrachtung ist eine trübe. Der ältere Verfasser schildert dagegen die Freude Gottes an seiner Schöpfung, auch an dem neugeschaffenen Menschen (1 Mos. 1, 31); von solcher göttlicher Schöpferfreude weiß der jüngere nichts mehr. Ihm schwebt bei seiner Schilderung der Menschenschöpfung bereits der Sündenfall (s. d.) vor Augen; ja, ein so sinnlich angelegtes, sittlich unentschiedenes Wesen, wie der erste Mensch nach seiner Darstellung war, mußte der Versuchung zum Bösen unterliegen. Die Unschuld des Neugeschaffenen war die bewußt- und sorglose des unmündigen Kindes, welche die Gefahren nicht kennt, die allerseits auf sie lauern. Die ersten Menschen waren nackt und schämten sich nicht (1 Mos. 2, 25). Ihr sittliches Gefühl war noch unentwickelt, der Sinn für Anstand und Zucht, das Culturbedürfniß in ihnen noch gar nicht erwacht.

Daher erklärt sich nun die an sich überraschende Thatsache, daß durch die alttest. Schriften eine Doppelanschauung vom Menschen sich hindurchzieht. Die ideale findet ihren schärfsten Ausdruck im 8. Psalm, nach dem Vorbild des ersten Erzählers. Dem Menschen fehlt nach der Vorstellung des Psalmisten nur wenig, um Gott zu sein (Ps. 8, 6), er ist mit Ehre und Würde gekrönt, unter Gottes allwaltender Regierung ist er der Herr der irdischen Schöpfung. An diese Anschauung lehnt sich auch die Schilderung des Sirach 17, 1 fg. an. Die entgegengesetzte Vorstellung findet sich im „Prediger" (s. Kohelet). Hier geht es dem Menschen wie dem Thier; beide haben dasselbe Schicksal. Diese Stimme der Verzweiflung an der höhern Menschenwürde scheint sich auf 1 Mos. 2, 7 (vgl. mit 2, 19) zurückzubeziehen, wonach derselbe Lebenshauch den Menschen und das Thier geschaffen hat, weshalb auf einen gleichen Ausgang beider zu schließen ist (Pred. 3, 18 fg.).

Auch in das N. T. hat sich diese Doppelanschauung fortgepflanzt, jedoch in der Art, daß die Vorstellung von einem ersten und einem zweiten Adam daraus hervorgegangen ist. Der erste Adam ist nach dem zweiten Erzähler seinem Wesen nach aus irdischen Stoffen gebildet, vorherrschend sinnlich geschildert (1 Kor. 15, 45 fg.). Daher erscheint derselbe dem Ap. Paulus als der Urheber der Sünde, der Vermittler des Uebels für das ganze Menschengeschlecht, und darum auch als der Verursacher des Todes (Röm. 5, 12 fg.). Hieraus erklärt sich der Ausdruck der „alte Mensch" (Röm. 6, 6; Eph. 4, 22; Kol. 3, 9), welcher den Menschen als ein vorzugsweise durch sinnliche Motive

geleitetes Wesen zeichnet. Die Idee des Menschen, wie sie von dem ersten Erzähler aufgefaßt und durch die Sünde verdunkelt ist, denkt sich Paulus durch den zweiten Adam, nämlich Christus, wiederhergestellt (Röm. 5, 16 fg.). In diesem ist das sinnliche Princip überwunden und der Geist zu der ihm gebührenden Herrschergewalt gelangt; er ist der gottverwandte himmlische Mensch (1 Kor. 15, 47). Die sittliche Aufgabe des Menschen gestaltet sich demgemäß so, daß, was in dem ersten und zweiten Adam vorgebildet ist, in jedem Menschen sich vollziehen muß. Jeder Mensch hat beides in sich, seine ewige Idee und das sinnliche Gegenbild derselben. Der „alte Adam" muß daher in jedem abgelegt und ein „neuer Adam" angezogen werden. Das heißt: die Bestimmung des Menschen findet ihre Erfüllung erst in der Ueberwindung der sinnlichen Motive durch die Kraft des von Gott stammenden Geistes, erst in der Verklärung der Naturelemente durch das sittliche Ideal.

Die Bibel stellt Einen Menschen an die Spitze des Menschengeschlechts und läßt aus Einem Menschenpaare die Menschheit entspringen. Man darf nicht leugnen, daß diese Voraussetzung die biblischen Vorstellungen von der Entstehung der Sünde und von der Erlösung bedingt, und daß, wenn sie sich nicht bewähren sollte, auch jene Vorstellungen dadurch erschüttert würden. Namentlich der Ap. Paulus gründet seine Erörterungen über die Folgen der Sünde des ersten Adam und über die Wirkungen der Gerechtigkeit Christi auf die Annahme der ursprünglichen Einheit des Menschengeschlechts. Gleichwol kann diese Frage nicht durch einen theologischen Machtspruch entschieden werden, und es stünde schlimm um den christl. Glauben, wenn er in seinem innersten Punkte abhängig wäre von einem wissenschaftlich zweifelhaften, noch ungelösten und mit voller Sicherheit kaum je zu lösenden Problem. Der Hohn, mit welchem neuere Forscher, insbesondere K. Vogt, „Köhlerglaube und Wissenschaft", „Vorlesungen über den Menschen", die Theologen überschütten, die den Glauben an die Einheit des Menschengeschlechts festhalten, ist ebenso unwürdig, als die Angst, mit welcher manche Theologen sich an den Buchstaben des biblischen Schöpfungsberichts anklammern und das Christenthum für in seinen Grundfesten gefährdet halten, wenn jener Glaube aufgegeben werden müßte. Der naturwissenschaftlichen Untersuchung darf kein theologisches Urtheil oder Vorurtheil Schranken setzen, und die christl. Glaubenslehre muß sich darauf einrichten, daß die überwiegende Mehrheit der Naturforscher sich für den Ursprung der verschiedenen Menschenrassen aus verschiedenen Uranfängen entscheidet. Zwar stehen Naturforscher wie Blumenbach, Cuvier, A. v. Humboldt („Kosmos", I, 378 fg.), Joh. Müller („Physiologie des Menschen", II, 768 fg.), R. Wagner, A. Wagner („Geschichte der Urwelt", S. 407 fg.), Pfaff („Schöpfungsgeschichte mit besonderer Berücksichtigung des biblischen Schöpfungsberichts") und Denker wie Kant überwiegend auf seiten der biblischen Anschauung, wenn auch A. Wagner und Pfaff u. a. nicht mit der wünschenswerthen Unbefangenheit (vgl. dagegen Burmeister, „Geschichte der Schöpfung", S. 471 fg.). Die Vertheidiger der Einheit des Menschengeschlechts berufen sich namentlich auf folgende Thatsachen: 1) daß im wesentlichen die Organisation und gesammte Lebenserscheinung aller Menschen die gleiche ist; 2) daß die Rassenverschiedenheit nur die Hautfarbe, die Haare und die Schädelform betrifft; 3) daß kein Merkmal einer einzigen Rasse ausschließlich eignet; 4) daß die Merkmale der Rassenunterschiede nicht erheblicher sind, als die Varietäten unserer entschieden zu derselben Art gehörenden Hausthiere; 5) daß die Rassenverschiedenheiten nachweisbare Uebergänge aufzeigen und auch durch Veränderung der Wohnsitze und der Lebensweise bedingt sind; 6) daß die verschiedenen Rassen sich untereinandermischen und Nachkommenschaft erzeugen, was bei Thieren erfahrungsgemäß nur zu einer Art gehörige Individuen vermögen. (In letzterer Beziehung sind wiederholte Untersuchungen angestellt und die Fortpflanzungsfähigkeit gemischter Paare in einer Reihe von Generationen hat auch hervorragende Bestreiter gefunden.) Uebrigens gelangt selbst der eifrigste Vertheidiger der Einheit des Menschengeschlechts, A. Wagner, zu keinem andern Schlußresultat (a. a. O., S. 420), als daß „die Naturwissenschaft sich außer Stand befindet, einen sichern Schluß über die Art und Weise der Entstehung des Menschengeschlechts, die Anzahl der Stammpaare und die Motive der Rassenbildung zu gewähren", und daß sie „berechtigt" ist, „aus der Betrachtung der Rassenverhältnisse, wie sie uns gegenwärtig aufgeschlossen vorliegen, auf eine Stammeinheit des Menschengeschlechts zu schließen". Noch bescheidener folgert Pfaff (a. a. O., S. 640), daß „möglicherweise" sämmtliche Menschen von Einem Paare abstammen können.

Wichtiger noch für die Interessen der Frömmigkeit ist die Frage nach der Art des Vorganges der ersten Menschenschöpfung (s. Schöpfung). Der zweite biblische Erzähler läßt den Adam unmittelbar durch Gott aus Staub gebildet werden, eine Vorstellung, welche der reinen Gottesidee des N. T.s (Joh. 4, 24; 1 Joh. 1, 5; Jak. 1, 17) widerspricht. Andererseits ist die Vorstellung von sogenannten Autochthonen, oder von der Entstehung des Menschen aus den elementaren Stoffen und Kräften der Erde, die auf generatio aequivoca, den zeugungslosen Ursprung lediglich durch Schöpferkraft der Natur zurückführt, von den erheblichsten naturwissenschaftlichen Schwierigkeiten umgeben. Die Annahme einer ursprünglichen „überschwenglichen Bildungskraft" unsers Planeten, welche jetzt, im Umfang ihrer Aeußerungen beschränkt, die Fortdauer höherer organischer Formen lediglich durch Fortpflanzung vermittle (D. F. Strauß, „Die christliche Glaubenslehre", I, 682), beruht gleichermaßen auf bloser Vermuthung wie die Voraussetzung einer unmittelbaren Schöpferwirksamkeit Gottes. Die Versuche Schelver's (Wiedemann, „Archiv für Zoologie und Zootomie", III, 167), Oken's („Isis", II, 1127), Rittgen's („Probefragment einer Physiologie des Menschen"), das Unerklärliche anschaulich zu machen und den ersten Menschen im Mutterschos des Meeres oder im Kelch einer Riesenblume voll Nektarwein mit süßem Milchsaft entstehen zu lassen, können nur Lächeln erregen und erreichen nicht von fern die Gedankenhöhe und Gemüthstiefe der biblischen Schöpfungsurkunden. Die Darwin'sche Transformations-Hypothese („On the origin of species by means of natural selection", übersetzt von Bronn), nach welcher die verschiedenen Arten von Pflanzen und Thieren aus gemeinsamen Urformen hervorgegangen sein sollen, hat die große Erfahrungsthatsache noch keineswegs umgestoßen, daß die einmal typisch festgestellten Arten beinahe keine Veränderungen mehr erleiden. K. Vogt stellt wol den Satz auf, daß der Mensch ganz so wie ein anderes Säugethier zu betrachten sei („Vorlesungen über den Menschen", I, 12 fg.), und daß zwischen dem Affen und jenem eine enge Verwandtschaft bestehe (a. a. O., I, 215); allein jene Verwandtschaft läßt sich jedenfalls nur auf organischem, nicht auf geistigem und sittlichem Gebiete nachweisen. Der Rath von Carus („System der Physiologie", I, 113) ist gewiß beachtenswerth „in allen solchen Dingen, zu deren wahrhafter Erkenntniß wir nun einmal unsere absolute Unzulänglichkeit zugestehen müssen, uns mit der allgemeinen Ahnung begnügen zu lassen". In den biblischen Urkunden ist aber 1) vom Menschen als solchem die Ahnung ausgesprochen, daß er, wenn auch seinem leiblichen Organismus nach irdisch und sinnlich, doch als persönliches Geistwesen gottverwandt und himmlisch sei, von Gott unmittelbar ebenso abhängig als in ursprünglicher Gemeinschaft mit ihm stehend; 2) von der Menschheit als solcher die Ueberzeugung niedergelegt, daß sie ein untheilbares Ganzes, einen organisch-sittlichen Organismus bildet, ein Volk von Brüdern mit einem Stammvater an der Spitze. In jener Ahnung ist alle Religion, in dieser Ueberzeugung alle Humanität beschlossen. Die biblische Vorstellung von Adam schließt daher die Grundvoraussetzung aller Religion und aller Humanität in sich, und darin liegt die Ursache, weshalb sie ihrer mythischen Einkleidung ungeachtet einen unvergänglichen Ideengehalt und eine unerschöpfliche Gedankentiefe in sich schließt. Insofern hat sie den Ergebnissen der Naturwissenschaft gegenüber eine dauernde innere Berechtigung. Schenkel.

Adama (Jos. 19, 36) bedeutet „roth" und ist eine Stadt im Stammgebiete Naphtali, vielleicht der Ort Ras-el-Ahmar, d. i. „Rothkopf", nordwärts von Safed.

Adami-Nekeb, d. h. „Adami des Passes, Adami an der Paßstraße", war eine Stadt zum Stammgebiete Naphtali gehörig (Jos. 19, 33). Der Name bedeutet „röthlich" und ist dessen Stätte vermuthlich zu suchen in dem heutigen Deir el-Ahmar (d. i. „das rothe Kloster"), einem von maronitischen Christen bewohnten Ort, drei Stunden nordwestlich von Baalbek, am Rande der hier etwa vier Stunden breiten Thalebene und am östlichen Gehänge des Makmel (Libanon) gelegen. Kneuker.

Adar, s. Monate.

Adasa, nach Josephus („Jüdische Alterthümer", XII, 10, 5) ein Flecken, 30 Stadien (dreiviertel deutsche Meile) von Bethoron gelegen, nördlich von Jerusalem (s. Robinson-„Palästina", III, 870), der Bedeutung nach die Myrthe (Esth. 2, 7) oder die Neue. Hier lagerte Judas der Makkabäer und schlug den 13. Adar 161 v. Chr. den syrischen Feldherrn Nikanor, welcher letztere selbst fiel (1 Makk. 7, 40. 45; Josephus, a. a. O.). Von

diesem Adasa ist wohl zu unterscheiden Chadasa (Jos. 15, 37), das auch im Stamme Juda lag und nach Mischna Erubin 5, 6 blos 50 Wohnungen zählte. Fritzsche.

Abdar, s. Hazar.

Abdus, s. Adida.

Adida, eine Stadt in der Niederung (Sephela) Judas, die Simon Makkabäus befestigte (1 Makk. 12, 38; 13, 13); an dieser Stelle hat Luther nach der Vulgata: Addus. Sie lag auf einem Berge, unterhalb lag das Tiefland (Josephus, „Alterthümer", XIII, 6. 5). Als Vespasian Jerusalem von allen Seiten umzingeln wollte, verschanzte er Jericho und Adida und legte Besatzungen hinein (Josephus, „Jüdischer Krieg", IV, 9, 1). Man sieht, der Ort war strategisch wichtig; gegenwärtig heißt er el-Hadithéh. Gleichbedeutend wird sein das Esra 2, 33; Neh. 7, 37 erwähnte Hadid in der Nähe von Lod (Lydda, el-Ludd) und Ono (Kefr ;Ana? Robinson, III, 869) gelegen, nach Neh. 11, 34 von Benjaminiten bewohnt. Ewald hält dagegen das uns sonst völlig unbekannte Adithajim (Jos. 15, 36) für gleichbedeutend. Fritzsche.

Adler (nešer). Dieser durch seine stolze Haltung wie durch seine gewaltige Kraft imponirende Raubvogel kommt in Palästina zahlreich vor; sahen wir doch in der Felsschlucht des Leontes bei Kulat esch-Schukif neun seines Geschlechts miteinander auf- und niederschweben. Wie den Arabern und den Griechen galt der Adler auch den Israeliten als königlicher Vogel, daher die zeitgenössischen Propheten ihn zum Sinnbild Nebukadnezar's machten, des großen Kriegsfürsten (Ez. 17, 3; Jer. 48, 40. 49, 22). Die sinnigen und mit tiefem Naturgefühl begabten hebräischen Dichter reden oft vom Adler in ihrer hochpoetischen Bildersprache. „Schneller als die Adler waren Saul und Jonathan", klagt David, und „schneller als die Adler des Himmels unsere Verfolger", ruft Jeremias 2 Sam. 2, 23; KL. 4, 19). „Meine Tage sind vorbeigefahren gleich dem Adler, der auf Raub schießt", seufzt Hiob (9, 26). „Wenn der Adler", sagt der Naturforscher F. von Tschudi, „sich seiner Beute genähert hat, dann stößt er blitzschnell in schiefer Linie auf dieselbe und den Vierfüßer rettet nicht der flüchtigste Lauf vor den Krallen des Thieres." Der Dichter Hiob's und die Propheten wissen, daß der Adler an hohen und unzugänglichen Felswänden sein Nest baut, wie wir es sahen bei jener 1500 F. senkrecht zum Leontes abstürzenden Felswand (Hiob 39, 27; Jer. 49, 16; Ob. 4). „Stundenlang scheint der Adler hoch über den erhabensten Gipfeln der Alpen am blauen Himmel zu hangen und ohne Flügelschlag in weiten Kreisen dahinzuschweben." Darum redet der Spruchdichter vom Adler, der sich gen Himmel schwingt, und dem Weibe in der Offenbarung werden die starken, lang ausdauernden Adlerflügel zur Flucht in die Wüste gegeben (Spr. 23, 5. 30, 19; Offb. 12, 14). Seiner Beute hackt der Adler zuerst die Augen aus (Tschudi, „Thierleben der Alpenwelt", S. 337), daher die Drohung gegen den, welcher seinen Vater verspottet, daß ihm die jungen Adler das Auge zerreißen werden.

Das grimmige Raubthier beweist aber doch eine zärtliche Sorge für seine Jungen. Es bot sich uns dort am Leontes ein anmuthiges Schauspiel dar, wie die alten Adler, gewaltige Thiere, die Jungen von den Felszacken weglockten, dann, wenn sich diese in den Abgrund hinausgewagt hatten, bald über, bald unter ihnen schwebten und sie immer aufs neue zum Spiel lockten, so oft die letztern sich müde auf die Felsspitzen setzen wollten. Danach deutet sich jene Stelle im Liede des Moses: „Wie ein Adler sein Nest aufweckt und über seinen Jungen schwebt, also breitete Jahve seine Flügel aus über Israel, nahm es und trug es auf seinen Flügeln" (5 Mos. 32, 11).

Der Adler klaftert mit seinen Flügeln gegen acht Fuß, darum redet Daniel von Haaren so lang als Adlersfedern (Dan. 4, 30; Ez. 17, 3). Bei der Mauserung im Frühling verliert der Adler den größten Theil seiner Federn, um bald in neuem Kleide zu erscheinen, welches gleich dem alten auch die Beine reich umhüllt zum Unterschiede von ähnlichen Vogelarten. Durch diese Mauserung scheint er sich immer von neuem zu verjüngen, dem Wandel des Irdischen weniger als andere Geschöpfe unterworfen, indem er selbst in der Gefangenschaft über 100 Jahre alt werden kann. So erklärt sich Psalm 103, 4: „Deine Jugend erneuert sich wie eines Adlers." Als Symbol ewiger Jugend erscheint der letztere auch bei Ezechiel, wenn dieser jenen Cheruben vor dem Wagenthrone Jahve's neben drei andern noch ein Adlerangesicht beigibt (Ez. 1, 10; Offb. 4, 7).

Hat sich der Adler auf flachen Boden gesetzt, so wird es ihm ziemlich schwer, sich zu erheben. Aber einmal in den Lüften, steigt er mit Secundenschnelle himmelwärts.

Wie tief und schön darum das prophetische Wort: „Die auf den Herren hoffen, empfangen neue Kraft, daß sie auffahren wie die Adler" (Jes. 40, 31).

Gleich dem Lämmergeier, dieser Uebergangsart von Geier und Adler, verschmäht letzterer weder bei uns noch im Morgenland das Aas zu seiner Speise. Unsere Jäger locken ihn mit Stücken rohen, selbst gebratenen Fleisches. Daher das Sprichwort: „Wo das Aas ist, da versammeln sich die Geier" (Matth. 24, 28). Doch ist hierbei allerdings zu erinnern, daß die Hebräer unter nešer bisweilen alle Raubvögel begriffen, so z. B. ganz deutlich den glatzköpfigen Geier (Mich. 1, 16). — Gleich seinen verwandten Geschlechtern zählt der Adler zu den unreinen Thieren des mosaischen Gesetzes (3 Mos. 11, 13).

Furrer.

Adma, eine von den „fünf Städten" im vulkanischen Thale Siddim, welche ihre eigenen Könige hatten und, Zoar ausgenommen, ins Todte Meer versanken (1 Mos. 10, 19, 14, 2, 19, 24; Hos. 11, 8; Weish. 10, 6).

Admatha, s. Ahasverus.

Adonia. 1) Ein Sohn David's (2 Sam. 3, 4 fg.), welcher sich zum Kronprätendenten aufwarf (1 Kön. 1, 5 fg.), jedoch ohne Erfolg. Auch später verfolgte er ehrgeizige Plane, indem er von Salomo sich David's Concubine Abisag zum Weibe ausbitten ließ. Salomo ließ ihn deswegen tödten (1 Kön. 2, 13 fg.). — 2) Ein Levit (2 Chron. 17, 8). — 3) Ein Oberster Israels zur Zeit Nehemia's (Neh. 10, 16).

Adonizedek, „Herr der Gerechtigkeit" (Jos. 10, 1. 3), ein kanaanitischer König von Jerusalem.

Ador, s. Adoraim.

Adoraim wird 2 Chron. 11, 9 unter den Festungen genannt, welche Rehabeam in Juda zur Sicherung des Landes erbaute. Wahrscheinlich ist es derselbe Ort, der 1 Makk. 13, 20 und bei Josephus unter dem Namen Adora vorkommt. Daß letzterer ihn als eine idumäische Stadt bezeichnet, streitet damit nicht, da nach dem Exil mehrere Städte Südpalästinas an Idumäer übergegangen waren. Robinson glaubt den Ort in dem großen Dorfe Dura, westlich von Hebron, wiedergefunden zu haben. Krenkel.

Adoram. So heißt der Oberfronaufseher David's (2 Sam. 20, 24) im masorethischen Text, **Adoniram** dagegen (1 Kön. 4, 6) derselbe hohe Beamte in Salomo's Hofdienst. Der 1 Kön. 12, 18 genannte Adoram, der unter Rehabeam als Oberfrohnaufseher, in einem Aufstand während des Versuchs die tobende Menge zu beschwichtigen, das Leben verlor, scheint, nach der Vermuthung von O. Thenius, ein Sohn des erstgenannten gewesen zu sein. Schenkel.

Adrammelech. 1) Die Völkerschaften, welche nach der Wegführung der Bewohner des nördlichen Reiches Israel von Esarhaddon in das entleerte Land gesandt wurden, verpflanzten ihre heimischen Localculte dorthin (2 Kön. 17, 24 fg.; Esra 4, 2). Unter ihnen war das Volk von Sepharvajim, dem die Verehrung des Adrammelech eigen war. Aus der Angabe des Textes, daß seine Feste mit der Verbrennung von Kindern gefeiert werden, geht hervor, daß er im wesentlichen nichts anderes ist als eine Localform des allgemeinen semitischen Moloch, worauf auch der zweite Theil des Namens, mélech, König, führt. Schwieriger ist die Deutung des ersten Theils der Zusammensetzung, die sogar aus dem Neupersischen 'adher, Feuer, abzuleiten versucht ist, sodaß es hieße: das Feuer des Königs oder das königliche Feuer. Da indessen sein sepharvaischer Mitgott, der Anammelech, semitischen Namen trägt, ʿanam-melech (dies ist vielleicht ġanam-melech, d. i. die königliche Heerde, wonach Hyde den Gott als das Sternbild des Cepheus aufgefaßt hat, der von den Orientalen 'er râʿî wal ġanam, Hirt und Heerde, oder kawâkib 'el firk, die Sterne der Heerde, genannt wird), so ist zwar hier die Herbeiziehung des Persischen abzuweisen, aber auch nicht auf 'adár, weit, erhaben sein, zurückzugehen und mit Gesenius zu deuten „die Erhabenheit des Königs", einmal weil hierdurch nicht der Specialcharakter dieses Moloch bezeichnet wird, dann auch, weil so das doppelte m sprachlich unerklärt bleibt. Die Wurzel des ersten Theils ist darama, das aramäisch schlau, verschlagen hieß und arabisch glatt sein und schleichen bedeutet. Danach hieße 'adram schlau, klug, und 'Adram-mélech wäre die Bezeichnung des Moloch als des vielgewandten; denn da Sepharvajim oder Sippara am Euphrat im aramäischen Sprachgebiet lag, so leuchtet ein, daß die aramäische Bedeutung anzuwenden ist und nicht die arabische.

2) Die Sitte alter Völker war es, die Menschen auch unmittelbar mit Götternamen zu belegen, wie denn ein tyrischer König einfach Baal hieß. So findet sich auch Adrammelech als Eigenname des Sohnes des Königs Sanherib, der den Vater ermordete (2 Kön. 19, 37; Jes. 37, 38). Der Name ist armenisch, bei Moses von Chorene in Adramelus verstümmelt. Merx.

Adramyttium, eine Stadt Kleinasiens, im innersten Winkel des nach ihr benannten Meerbusens gelegen, der Insel Lesbos gegenüber. Wahrscheinlich eine Colonie der Athener, gewann die Stadt besonders seit Gründung des pergamenischen Reichs im 3. Jahrh. v. Chr. als Hafenplatz große Bedeutung, weshalb sie später von den Römern zur Gerichtsstadt erhoben wurde. Die Apostelgeschichte 27, 2 erwähnt ein adramyttenisches Schiff. Furrer.

Adria, s. Adriatisches Meer.

Adriatisches Meer. Dasselbe begriff im Alterthum nicht blos den Golfo di Venezia, sondern alles Meer, welches zwischen Italien und Sicilien einerseits und Dalmatien, Griechenland bis zur Südspitze des Peloponnes andererseits sich ausdehnt. Es soll nach Liv. 5, 33 seinen Namen von der nahe der Pomündung gelegenen Stadt Hadria (Atri) empfangen haben. Seine Südhälfte trug auch den Namen Jonisches Meer. Hier wurde das Schiff, das den Paulus gefangen nach Rom bringen sollte, vom Sturm umhergetrieben (Apg. 27, 27). Furrer.

Adullam, eine schon 1 Mos. 38, 1. 12. 20 erwähnte Stadt, in der Ebene (Sephela) Judas gelegen (Jos. 15, 35). Sie war in alter Zeit der Sitz eines kanaanitischen Königs (Jos. 12, 15); nach 2 Chron. 11, 7 und Josephus, „Alterthümer", VIII, 10, 1 befestigte sie König Rehabeam (Mich. 1, 15). Später wird sie noch genannt Neh. 11, 30; 2 Makk. 12, 38. In eine in der Nähe befindliche Höhle flüchtete David (1 Sam. 22, 1), die auch 2 Sam. 23, 13; 1 Chron. 11, 15 und zur Zeit der Kreuzzüge (Wilh. Tyrius, „De bello sacro", XV, 6) erwähnt wird. Die klösterliche Ueberlieferung erkennt darin die beim Dorfe Khureitun zwischen Bethlehem und dem Todten Meere, wogegen aber die obige Bestimmung der Lage Adullams spricht (Robinson, „Palästina", II, 399). Nach Eusebius und Hieronymus lag die Stadt zwölf römische Meilen östlich von Eleutheropolis, aber freilich liegt dabei der Irrthum zu Grunde, daß Adullam mit Eglon identisch sei (Robinson, II, 657). Fritzsche.

Adummim, Steige von (nach Hieronymus als „Rothensteige" zu erklären wegen des vielen Blutes, das hier von Räubern vergossen wurde), eine Anhöhe unweit nördlich von der Straße gelegen, die von Jerusalem nach Jericho führt, etwa drei Stunden von ersterer Stadt entfernt, mitten in jener traurigen, durch das Gleichniß vom barmherzigen Samariter wohlbekannten Gebirgswüste. Diese Höhe war einer der südlichen Grenzpunkte des Benjaminlandes, im 4. Jahrh. n. Chr. mit einem Castell bewehrt, dessen Ruinen die Araber Kalaat ed-Dem benennen (Jos. 15, 7, 18, 17). Furrer.

Affen wurden neben Pfauen von der Handelsflotte Salomo's aus dem südlichen Arabien nach Palästina gebracht (1 Kön. 10, 22; 2 Chron. 9, 21). Der hebräische Name für Affe, Koph, in der Form Kepos auch bei den Griechen gebräuchlich, bezeichnet nach Aristoteles speciell die Meerkatze. Die Affen dieser Art haben einen langen behaarten Schwanz, kahles Gesicht, nach vorn geöffnete Nasenlöcher, Backentaschen und Gesäßschwielen und leben truppweise zusammen. Zu dieser Art rechnete man im Alterthum auch die in Indien einheimischen ebenfalls langgeschwänzten Schlankaffen, die einen Daumen besitzen und durch ihren sanften und intelligenten Charakter besonders zum Dienst der Menschen sich eignen. Furrer.

Aftersabbat, s. Sabbat.

Agabus, ein christlicher Prophet, der von Jerusalem mit andern Propheten nach Antiochien kam und eine allgemeine Hungersnoth weissagte (Apg. 11, 27 fg.), welche, allerdings sich auf Judäa und die Nachbarländer beschränkend, im vierten Regierungsjahr des Kaisers Claudius (44 n. Z.) wirklich eintrat und namentlich in Judäa so hart war, daß viele Menschen aus Mangel an Nahrungsmitteln starben. Derselbe traf später bei dem Evangelisten Philippus in Cäsarea mit dem auf der Reise nach Jerusalem begriffenen Ap. Paulus zusammen und kündigte diesem die ihm in der Hauptstadt bevorstehende Gefangennehmung an (Apg. 21, 10 fg.). Daß er zu den 70 Jüngern gehört habe und noch später als Prophet und Bekämpfer des Heidenthums thätig gewesen sei, berichten nur unverbürgte Sagen. Krenkel.

Agag, ein König der Amalekiter, welchen Saul besiegte und lebendig gefangen nahm,

Samuel mit eigener Hand tödtete (1 Sam. 15). „Agag" kann nicht wol wegen 4 Mos. 24, 7 als der gemeinschaftliche Würdename der amalekitischen Könige angesehen werden, ähnlich wie Abimelech bei den Philistäern und Pharao bei den Aegyptern, sondern jene Stelle nimmt augenscheinlich auf die Geschichte 1 Sam. 15 Bezug, ebenso wie V. 24 daselbst auf die bestimmte Einzelthatsache des Einfalls der Griechen in Cilicien gegen Sanherib. Wol aber wird der Beiname des Haman „Agagiter" in Esth. 3, 1. 10; 8, 3. 5 symbolische Bedeutung haben, in Beziehung auf 1 Sam. 15, wie der jüdische Geschichtschreiber Josephus („Alterthümer", XI, 6, 5) ihn ja auch durch „Amalekiter" erklärt. Kneucker.

Agape bezeichnet in der alten Kirche mit dem griech. Worte, welches im N. T. der Ausdruck für die christl. Bruderliebe ist, ein mit der Feier des Abendmahls verbundenes gemeinschaftliches Mahl, das Liebesmahl, durch welches die christl. Gemeinde die sie beseelende Bruderliebe in wirksamer Bethätigung derselben zur Darstellung bringen wollte. Der Name findet sich im N. T. nur im Briefe des Judas V. 12, vielleicht auch nach einer freilich kritisch nicht ganz gesicherten Lesart 2 Petr. 2, 13; von der Sache berichten auch Apg. 2, 42. 46; 20, 7 und der Ap. Paulus 1 Kor. 11, 20 fg. Christus hatte das Abendmahl eingesetzt als neuen Ritus, den er mit dem Passahmahl verbunden hatte (Luk. 22, 19), als den Schlußact des letzten gemeinschaftlichen Mahls, das er mit seinen Jüngern eingenommen; die Agape mit ihrer Abendmahlsfeier hielt also in der Verbindung von gemeinschaftlichem Mahl und Abendmahl die Weise der Einsetzung des Abendmahls fest. Schon das verbürgt ihren christl. Ursprung und läßt sie nicht als Nachbildung essenischer oder therapeutischer Mahle und noch weniger irgendeines aus heidnischen Kreisen entlehnten Vorbilds erscheinen. In der Muttergemeinde in Jerusalem feierte man die Agape ursprünglich täglich, wenn man das Brotbrechen, von dem in den angegebenen Stellen der Apostelgeschichte die Rede ist, mit Recht auf das mit der Feier des Abendmahls verbundene Liebesmahl beziehen muß; aber eine solche Einrichtung konnte nur Bestand haben, solange die Gemeinde klein und die zur freiwilligen Gütergemeinschaft drängende Bruderliebe mit ihren Versuchen, eine ideale Form des Gemeindelebens zur Darstellung zu bringen, noch nicht an der spröden Wirklichkeit erlahmt war. Schon im J. 104 berichtet der jüngere Plinius als Statthalter von Bithynien in seinem berühmten Briefe (Epp. lib. X, ep. 96) an den Kaiser Trajan über die Zustände der Christen in seiner Provinz nur noch, daß die Gemeinde „an einem bestimmten Tag zusammengekommen sei" — wol am Sonntag — „um Speise zu genießen, jedoch gewöhnliche und unschuldige". Die Agape mag also sehr bald schon nur an den Sonntagen gefeiert sein, und zwar beging man ihre Feier am Abend; denn gegen Abend wurde bei Griechen und Römern die Hauptmahlzeit eingenommen. Auch macht die Anlehnung der Agape an das erste Herrnmahl eine abendliche Feier derselben wahrscheinlich (Matth. 26, 20), ganz abgesehen davon, daß diese Apg. 20, 7 ausdrücklich wenigstens für eine in Troas gehaltene Agape bezeugt wird, wie auch Plinius a. a. O. die Feier des gemeinschaftlichen Mahls auf eine spätere Zeit als die der gottesdienstlichen Versammlung verlegt.

Solange die Agape in der ursprünglichen Form ihrer Einrichtung in der Kirche in Gebrauch war, bildete das Abendmahl selbstverständlich keinen Bestandtheil des eigentlichen Gottesdienstes; aber schon früh machten sich in der Kirche Erwägungen geltend, welche zu Aenderungen drängten. Schon Paulus muß Unordnungen rügen, die bei den Agapen der korinthischen Gemeinde eingerissen waren; der Geist der Bruderliebe, welcher die Agapen geschaffen hatte, wurde bei denselben vielfach verletzt (1 Kor. 11, 21. 22), und der religiöse Charakter der Feier wurde so sehr verwischt (1 Kor. 11, 28. 29), daß das gemeinschaftliche Mahl in ein weltliches Freudenfest ausartete und die mit ihm verbundene Feier des Abendmahls, in der die Idee der Gemeinschaft der Gemeindeglieder untereinander und mit dem Herrn ihren höchsten Ausdruck finden sollte, kaum noch würdige Festgenossen fand. Dazu kam, daß die Agapen nicht blos den römischen Magistraten die erwünschte Gelegenheit boten, die Gesetze wider die verbatenen Hetärien — Hetärien sind ursprünglich Zünfte, oder Kunst- und Handwerksverbindungen, dann auch religiöse Brüderschaften, deren Mitglieder ebenfalls zu regelmäßigen gemeinschaftlichen Gastmählern zusammentraten, die aber in der Kaiserzeit politisch verdächtig waren — auf die christl. Gemeinden anzuwenden, sondern auch bei ihrer nächtlichen Feier der heidnischen Bevölkerung die Veranlassung gaben, den Vorwurf lichtscheuer Unsittlichkeiten und Verbrechen gegen die Gläubigen zu erheben. Bekannt sind die Beschuldigungen der ödipodeischen Vermischungen und thyesteischen Mahle —

Oedipus hatte, ohne sie als solche zu kennen, seine Mutter zum Weibe, und Thyest hatte, durch Arglist getäuscht, das Fleisch seiner eigenen Söhne verzehrt — unter denen die alten Christen so schwer zu leiden hatten. An dem Bruderkuß, mit dem man sich bei der Agape begrüßte, an dem unverstandenen Gerücht von dem Sakrament des Leibes und Blutes des Herrn, an dem Dunkel und der Stille der Nacht, welche die Feier des Liebesmahls dem Auge und dem Ohr der Nichtchristen entzog, fanden derartige feindselige Misverständnisse eine mit Leidenschaft aufgegriffene Bestätigung. Von Plinius verhört, betonten deshalb die bithynischen Christen ausdrücklich, daß bei ihren gemeinschaftlichen Mahlen nur gewöhnliche und unschuldige Speise genossen würde.

Wollte man also, je mehr die schon von Paulus gerügten Misbräuche der Liebesmahle im Lauf der Zeit eher im Zunehmen als im Abnehmen begriffen waren, dem Abendmahl seine würdige Feier bewahren, so mußte man es von der Agape trennen und in den am Morgen stattfindenden eigentlichen Gottesdienst verlegen. Und das geschah noch in der ersten Hälfte des 2. Jahrh., wie Justin der Märtyrer in seiner um 140 geschriebenen ersten Apologie bezeugt, welche (I, 61—67) eine Schilderung des christlichen Gottesdienstes gibt, die das Abendmahl, ohne es mit der Agape in Verbindung zu bringen, als die Spitze desselben feiert. Zugleich durfte man hoffen, bei dieser Einrichtung das Abendmahl auch dann regelmäßig feiern zu können, wenn der rege Argwohn der heidnischen Obrigkeiten gegen die Agapen auch einmal deren Abhaltung nicht räthlich erscheinen ließ.

Die Trennung der beiden ursprünglich zusammengehörigen Handlungen war übrigens für beide folgenreich, aber in entgegengesetzter Weise: das Abendmahl wuchs an Bedeutung für den christl. Gottesdienst und das christl. Leben, entsprechend der hohen Würde, die ihm als sakramentale Stiftung Christi innewohnte; die Agape dagegen als reines Liebesmahl ohne das Herrnmahl als höchsten Gegenstand ihrer Feier verlor im Lauf der Zeiten immer mehr den Boden im Gemeindeleben. Zwar findet die Agape auch als reine Bethätigung der christl. Bruderliebe noch ihre begeisterten Lobredner; Tertullian (gest. 220) in seiner vormontanistischen Periode (Apologeticum, c. 39) weiß kaum Worte genug zu finden, ihre Herrlichkeit und ihre erbaulichen Wirkungen zu preisen, und noch über ein Jahrhundert später empfiehlt Julian, der Abtrünnige (gest. 363), die Agape als eine nachahmungswürdige Einrichtung der gottlosen Galiläer, um das Volk dem Hellenismus treu zu erhalten (Opp. ed. Spanhem., p. 305). Aber Stimmen, welche sich gegen die Agape aussprachen, wurden doch auch gehört; theils nahm der immer mächtiger sich regende ascetische Geist der alten Kirche Anstoß an der ganzen Art dieser Feier, theils wurde der Geist der Bruderliebe mannichfach bei den Agapen verletzt, wie denn die apostolischen Constitutionen bestimmen, daß die Geistlichen bei den Liebesmahlen eine doppelte Portion erhalten sollen (II, c. 28; Tertullian de jejun., c. 17), theils, und das war das am schwersten wiegende Bedenken, artete die Feier nicht selten in schwelgende Unmäßigkeit aus. Tertullian mag in einer spätern Schrift, in der er in leidenschaftlicher Erregung seine montanistische Verachtung der laxen Disciplin der kathol. Kirche ausspricht, die Vorwürfe gegen die Agapen allerdings bedeutend übertrieben haben (de jejun., c. 17); aber Klemens von Alexandrien (Paed., II, c. 1), Chrysostomus (Hom., XXVII in I. Cor., XI), Augustin (ep. 64) und noch manche andere Väter bezeugen, daß diese Vorwürfe des Grundes nicht entbehren. So kam es dahin, daß Bischöfe, denen es um den Ernst der kirchl. Sitte zu thun war, wie Ambrosius von Mailand (gest. 397), zwar nicht die Feier der Agapen überhaupt, wol aber die Abhaltung derselben in den Kirchen verboten, was schon vor ihm das Concil von Laodicea gethan hatte, dessen Beschlüsse später von einer Reihe von Synoden wiederholt wurden. Waren die Agapen doch auch immer mehr Privatangelegenheiten einzelner reichen Gemeindeglieder geworden, welche durch sie eine gutgemeinte (August. contr. Faustum, XX, 20), bisweilen auch eine prahlerische (Hieronym. Ep. 22 ad Eustochium) Wohlthätigkeit gegen die Armen zu üben versuchten. Mit dem Anfang des 5. Jahrh. verschwinden die Agapen; man fand bei der Vergrößerung der Gemeinden andere Mittel zur Bethätigung der Bruderliebe wirksamer; vielleicht mag sich in der bis heute in manchen Ländern gepflegten Ceremonie der Armenspeisung am Gründonnerstag noch eine Erinnerung an die Agape erhalten haben.

Das Buch von A. Kestner: „Die Agape" (Jena 1819), ist durchaus verfehlt; es behandelt die alte Kirche unter dem Gesichtspunkt eines Geheimbundes und die Agapen etwa als Tafellogen dieses Bundes, aus dem er auch den Freimaurerorden hervor-

gehen läßt. Zuletzt hat Drescher, „De vett. Christianorum Agapis" (Gießen 1824)' unsern Gegenstand monographisch behandelt. Mangold.

Agrippa, s. Herodes.

Agur, Sohn des Jake, ein im übrigen unbekannter israelitischer Weiser, dem das 30. Kapitel der Sprichwörter zugeschrieben wird (Spr. 30, 1). Daß Agur (von agár, sammeln) nur ein symbolischer Name für den König Salomo sei, der durch ihn als Sammler der Sprüche bezeichnet werde, wie Hieronymus, jüdische und christl. Ausleger wollen, ist ganz unwahrscheinlich, da Salomo immer, auch wo er unter dem Namen Koheleth erscheint, Sohn des David genannt wird. Auch Hitzig's Erklärung, nach welcher Agur Sohn einer Königin von Massa und Bruder des Spr. 31, 1 genannten Lemuel sein soll, läßt sich aus Mangel anderweitiger Anhaltspunkte nicht begründen. Krenkel.

Aegypten. Das uralte und hochentwickelte Culturland Aegypten war für das benachbarte Hebräervolk von so hoher Bedeutung, daß sich durch die ganze hebräische Geschichte eine fast ununterbrochene Reihe von Berührungen mit ihm hindurchzieht, sodaß eine allgemeine Bekanntschaft mit den ägyptischen Verhältnissen für das Verständniß insbesondere des A. T.s unumgänglich nöthig ist. Um aber hier eine wirkliche Uebersicht möglich zu machen, dürfen wir nicht die sporadischen Erwähnungen der Schrift zusammenfassen, die, abgerissen wie sie sind, eben nur durch zusammenhängende Erkenntniß der ägyptischen Entwickelung deutlich werden, wir müssen vielmehr die Ergebnisse der ägyptologischen Forschung zusammenstellen, und die einschlagenden biblischen Erzählungen an ihrer Stelle behandeln. So beginnen wir mit den Quellen der ägyptologischen Forschung, wobei sich die Erklärung der Schrift, Sprache, Abstammung und Geschichte des Volks von selbst anschließt.

Abgesehen von den biblischen Nachrichten, die unten einzeln behandelt werden, haben wir aus der relativ ältern Periode der ägyptischen Geschichte keine gleichzeitigen Nachrichten bei fremden Völkern, denn die Schriften der Griechen gehören einer wesentlich jüngern Periode an. Die verlorenen Schriften abgerechnet, wie die des Joniers Demokrit (c. 460 v. Chr.), der über die heiligen Schriftzeichen in Meroe gehandelt hat, finden wir die ersten Nachrichten bei dem trefflichen Beobachter Herodot (456), der aber das Aegypten seiner Zeit schildert und rücksichtlich des ältern auf mündliche, vielleicht oft misverstandene oder vom ägyptischen Berichterstatter absichtlich gefälschte Belehrung angewiesen war. Aus der Ptolemäerzeit haben wir dann die Königsliste des Eratosthenes, die er auf königlichen Befehl arbeitete, und aus denselben archivalischen Quellen schöpfte der Sebennit Manethos, ein Priester, unter Ptolemäus Soter (c. 280), der Verfasser von drei Büchern ägyptischer Geschichte in griech. Sprache. Ungefähr 58 v. Chr. bereiste der Sicilier Diodor Aegypten und stellte die ganze ägyptische Geschichte, aber urtheilslos, dar, sodaß seine Berichte eine große Verwirrung hervorriefen, wie auch die des Herodot. Bedeutende Kenntniß Aegyptens besaß indessen Plutarch, dessen Schrift über Isis und Osiris eine Hauptquelle für die Religion der Aegypter ausmacht. Bei dem wissenschaftlicher Interessen baren Römervolk, das nicht einmal seine eigene Geschichte pflegte, finden sich nur in Plinius und Tacitus vereinzelte Nachrichten über Aegypten, und erst christl. gelehrte Forscher nahmen im Interesse der biblischen Chronologie das Studium ägyptischer Geschichte da auf, wo Eratosthenes und Manethos es gelassen hatten. Als ihr, aber noch kein chronologisches System erstrebender, Vorgänger ist der jüdische Josephus anzusehen, der an verschiedenen Stellen sich auf Manethos beruft, während die griech. Uebersetzung der Bibel durch die Siebzig schon früher chronologische Versuche gemacht hat. Die ältern Apologeten, wie Tatian (180 n. Chr.) und Klemens von Alexandrien (190) geben nur wenig Bedeutendes, wozu aber des letztern Beschreibung der Hieroglyphenschrift gehört (Strom. V, 237), die von Champollion („Précis du système hiéroglyphique") eingehend behandelt ist; erst Julius Africanus (c. 280), Bischof von Nikopolis in Palästina, schrieb ein chronologisches Werk, worin er den Manethos auszog (Fragmente bei Routh, „Reliquiae sacr.", III, 360) und ihn hat Eusebius von Cäsarea (c. 320) neben andern Quellen gewiß ausgeschrieben in seiner Chronik, die armenisch erhalten ist, und lateinisch von Hieronymus (gest. 420) bearbeitet wurde. In der armenischen Chronik sind die manethonischen Verzeichnisse der Könige erhalten, aber in der Bearbeitung des Africanus. Weit später hat Georgus, der Syncellus, d. h. Zimmergenosse des konstantinopolitanischen Patriarchen, selbst Vicepatriarch (c. 800), noch einmal die Königslisten gegeben, in denen er den Africanus und den Eusebius confrontirt. Diese aus dem echten Manethos und somit aus ägyptischen Archiven stammenden

Verzeichnisse sind zwar vielfach unsicher und verdorben, aber nichtsdestoweniger die einzige brauchbare Unterlage für die Chronologie, die ihr Correctiv in den Monumenten selbst findet, welche historische Nachrichten, Königsverzeichnisse u. dgl. geben.

Diese Denkmäler aber müssen erst erklärt werden, d. h. ihre Schrift und Sprache ist zu entziffern, damit so die Steine reden lernen. Aegyptische Schrift nun gibt es drei Arten. Die älteste ist die Hieroglyphen-, d. h. die heilige Bilderschrift, die zweite ist die hieratische, eine aus der ersten cursiv gemochte Abwandlung, die vorzüglich für die Schreibung auf Papyrus gebraucht wird und mit der fünften Dynastie beginnt, sodaß hieratische Rollen wol die Hauptmasse der Bibliothek Ramesses' II. (Osymandias) ausgemacht haben werden, wie sich religiöse und historische Schriften, ja auch ein Brief mit Adresse auf der Rückseite hieratisch gefunden haben (hieratische Papyrus enthalten Proceßacten, Geschichte, politische Verhandlungen, öffentliche Arbeiten, Kalender mit astrologischen Regeln, Romane, Märchen, Poesie und Hymnen, Medicin); die dritte Schriftart, die demotische oder euchorische, ist noch mehr verkürzt als die hieratische und die Sprachformen sind jüngere, dem gewöhnlichen Volksdialekt angehörige, während die heilige Schrift auch die ältere Sprache bewahrte. Sie beginnt mit der Psammetichen Zeit (c. 660) und reicht bis in das 3. Jahrh. n. Chr., wo sie endlich der griech. Schrift Platz machte, in der man fortan die ägyptische (koptische) Volkssprache aufzeichnete. Oeffentliche Documente, wie der Stein von Rosette (Rašid) sind selten demotisch geschrieben, die Schrift ist nicht für Contracte, Quittungen u. s. w. im bürgerlichen Leben benutzt, doch findet sie sich auch in Grobschriften und im Todtenritual angewendet. Ist nun das Koptische die seit dem 16. Jahrh. ausgestorbene neuägyptische Sprache, die hieroglyphische aber die älteste, so ist der Dialekt der demotischen Urkunden ein Verbindungsglied, also mittelägyptisch.

In älterer Zeit wurden Entzifferungsversuche besonders umfangreich vom Jesuiten Athanasius Kircher (1650) angestellt, der in der ererbten Meinung, die Hieroglyphen drückten stets Ideen aus, eine Gruppe, die zusammen Autokrator lautet, so deutete: „Der Urheber der Fruchtbarkeit und alles Wachsthums ist Osiris, dessen Schöpferkraft in seinem außerhimmlischen Königreich hervorgebracht ist durch den heiligen Mophta.“ Solchen Thorheiten konnte natürlich kein Werth innewohnen, aber der Mangel an zuverlässigen Zeichnungen vereitelte alle Mühen, bis in den Anfang unsers Jahrhunderts, angeregt durch den Fund der dreisprachigen (griechisch, hieroglyphisch, demotisch) Inschrift von Rosette (1799), Akerblad, Young und de Sacy die Analyse zunächst des Demotischen begannen. Mit Uebergehung der verunglückten Versuche anderer bemerken wir, daß zuerst Young den Gedanken, daß die Hieroglyphen wirklich Buchstaben enthalten, nicht blos Bilder, verfolgte und fünf Zeichen richtig bestimmte. Das Hauptverdienst der Entzifferung gebührt aber Champollion dem Jüngern, der zuerst das Alphabet entzifferte und bei seinem Tod eine völlige Grammatik der hieroglyphischen Sprache hergestellt hotte. Der Weg dieser wie jeder Entzifferung war die Analyse der Eigennamen. Der Stein von Rosette zeigte, daß die Gruppe, die vom Schild eingeschlossen ist, den Königsnamen enthielt, daß also die Zeichen [Hieroglyphen] den Namen Ptolemäus enthalten müssen. So bestimmte er von rechts nach links gehend [Hieroglyphe] = *p*, [Hieroglyphe] = *t*, [Hieroglyphe] = *o* (*u*) [Hieroglyphe] = *l*, [Hieroglyphe] = *m*, [Hieroglyphe] = *i*, [Hieroglyphe] = *s*, was alles richtig war; durch weitere Auflösung von Eigennamen, wie Berenike, Arsinoe, Cäsar, Autokrator, Kleopatra u. s. w. gelangte er zu immer mehr Zeichen, und wenn z. B. [Hieroglyphen] Kleopatra hieß, so konnte er an dem [Hieroglyphe] *p*, [Hieroglyphe] *l*, [Hieroglyphe] *o*, sowie an dem doppelten [Hieroglyphe] *a* erkennen, daß er auf dem rechten Wege war. Die Richtung der Thierköpfe, gegen die man lesen muß, zeigte die Lesung von links nach rechts und umgekehrt an, und so war schon durch diese Namen viel gewonnen. Champollion zeigte, daß es eine Anzahl Hieroglyphen gebe, die reine Zeichenschrift sind, also ein Alphabet ausmachen (phonetische), ferner daß andere ganze Gegenstände direct abbilden, z. B. [Hieroglyphe] die Pyramide, [Hieroglyphe] die strahlende Sonne (chu), also Ideen ausdrücken (ideographische), endlich, daß eine dritte Art, die figurativen, mittels einer Ideenverbindung dazu kommen, Gegenstände nur uneigentlich und figürlich auszudrücken. So ist z. B. das Bild [Hieroglyphe] (der Palm-

zweig) figürliche Bezeichnung des Jahres (rompe heißt Jahr, und Palmzweig), der Finger | (teb) solche für zehntausend (denn teb heißt sowol Finger als zehntausend), wobei der Gleichklang die Verwendung von { für Jahr und die von | für zehntausend herbeigeführt hat. Endlich fand er eine Zahl von Determinativzeichen, die nach einer Gruppe gestellt andeuten, in welche Klasse von Gegenständen das durch diese Gruppe bezeichnete Wort gehört, oder gar den Gegenstand ganz abbilden. So tritt z. B. das Bild der Sonne, ☉, determinirend zum Wort für Jahr, und würde heißen renpe-t IX im J. IX, wobei das ☉ den Begriff der Zeit, der in { liegt, näher verdeutlicht; der verkürzte Stadtplan ⊗ steht nach Ortsnamen wie = kemt (= k = m = t), Kemi, Aegypten, in beiden Fällen wird das Determinativ ☉ und ⊗ nicht gelesen, aber wie wichtig es dem Entzifferer ist, braucht nicht gesagt zu werden.

Wie die Gesetze der Schrift, so enthüllte der unsterbliche Champollion auch die der Sprache, er wies die Nominal- und Verbalformen sowie die Partikeln nach, wobei es klar wurde, daß die hieroglyphische Sprache die Mutter des heutigen Koptischen sei und daß man das Koptische so zur Erklärung des Hieroglyphischen gebrauchen müsse, wie etwa das Italienische zur Aufklärung des Lateinischen, wenn es verloren wäre.

So schwierig und verwickelt uns das Schriftsystem erscheinen mag, so ist es doch für die ägyptische Sprache durchaus rationell entwickelt und angewendet, überdies aber für den Zweck, auf kolossalen Steinmonumenten gebraucht zu werden, so schön als kein anderes, denn die Schriftzeichen sind zugleich der Schmuck der Wände, und die lebhaften Farben, roth, grün, blau, gelb, weiß, in denen die Bilder ausgeführt sind, verleihen dem Ganzen einen wohlthuenden Eindruck. In dem Papyrus sind natürlich statt der vollen Auszeichnung nur einfache charakteristische Linien, sogenannte Linearhieroglyphen, angewendet, in denen man die stilvolle Sicherheit der Zeichner nicht genug bewundern kann. Eine ausgeführte Hieroglyphe wäre z. B. , die sich linear so gestaltet .

Von Unsicherheit der Principien der Analyse, obwol auch noch heute vieles der Lösung harrt, kann jetzt nicht mehr die Rede sein, seit das neuaufgefundene Decret von Kanopus, griechisch und hieroglyphisch vorhanden, die Möglichkeit gegeben hat, die frühern Resultate an der griech. Uebersetzung zu prüfen; in der That stimmt die Uebersetzung, wie sie griechisch vorliegt, überein mit dem, was nach den bisherigen Ermittelungen die Hieroglyphen bedeuten.

Somit wenden wir uns zum Volk und fragen zuerst, in welchen größern Kreis es gehört. Die Antwort gibt uns die Sprache, das sicherste Mittel zur Bestimmung der Völkerverwandtschaft, und über diese Sprache ist die vielfach verbreitete Ansicht die, daß sie sich zwar vorzugsweise den semitischen Sprachen annähert, im ganzen aber eine ältere Bildung als die der Indogermanen und die der Semiten zeigt, vielleicht gar ein Bindeglied beider. So Bunsen, „Aegyptens Stelle", V, 1, 114. Diese Ansicht beruht aber mehr auf Wünschen im Interesse einer Geschichtsphilosophie, als auf wirklicher Analyse der Sprachen; was Bunsen derartiges gibt, ist so gut wie durchgehends unbrauchbar, und selbst wenn es richtig sein sollte, unbewiesen, für die Forschung also nicht vorhanden. Bei strengen sprachwissenschaftlichen Grundsätzen ist eine Vergleichung des Aegyptischen (Koptischen) mit dem Semitischen und Indogermanischen unmöglich, sodaß bei dem heutigen Standpunkt der Sprachforschung eine erwiesene ethnologische Verwandtschaft der Aegypter mit einer der beiden Völkerfamilien, oder gar mit beiden, nicht zugegeben werden kann. Beweise können an diesem Ort nicht geliefert werden, aber die Sache liegt thatsächlich so und nicht anders, wie schon daraus hervorgeht, daß man, anstatt den grammatischen Bau ins Auge zu fassen, immer gleich die „Wurzeln" zusammenstellt, ein Verfahren, dessen unwissenschaftlicher Leichtsinn, der jeder Selbsttäuschung Thür und Thor öffnet, nicht genug gerügt werden kann. Wir haben daher in dem altägyptischen Volk einen Repräsentanten einer besondern Völkerfamilie, deren übrige Glieder vielleicht überhaupt ausgestorben sind, vielleicht aber auch durch Sprachforschung noch irgendwo in Afrika gefunden werden können.

Das Volk nun hatte seit uralten Zeiten das untere Nilthal inne, woher es gekommen sei, wissen wir nicht. Sein Land ist der schmale Streifen, den die Ueberschwemmungen

des Nil treffen, und es zerfällt in zwei Theile, einmal das schmale Flußthal des Nil (hebr. Jeor) von Syene (Assuan) bis zur Theilung des Flusses in viele Arme, Oberägypten, Thebais, dann das Land, das vom getheilten Flusse ursprünglich angeschwemmt und jetzt durchströmt wird, Unterägypten, das Delta. Aegyptisch hieß es Kemi, Schwarzland, hebr. Misrajim; letzterer Name ist bisher unerklärt, selbst daß er eine Dualform sei und auf die alte Zweitheilung hinweise, ist nicht sicher. Das Klima des Landes ist trocken und heiß, und dieser Eigenthümlichkeit ist es besonders zuzuschreiben, daß seine Monumente, die nach dem Norden transportirt, bald ihre Frische verlieren, so ausgezeichnet erhalten sind. Seine Fruchtbarkeit verdankt der Boden den regelmäßigen Nilüberschwemmungen, die im August, September und October das ganze Land in eine einzige Wasserfläche verwandeln, die bei ihrem Abnehmen einen schwarzen, fruchtbaren Schlamm zurückläßt, der besäet einen reichlichen Ertrag gibt. Das Steigen wird von Mitte Juni an verursacht durch das Schneeschmelzen und den Regen der südlich vom Aequator liegenden Alpenländer, aus deren Seen der Nil seine Hauptwassermasse zieht. Außerdem ist durch zahllose Kanäle für die Bewässerung gesorgt, aus denen die erquickende Flüssigkeit mit Wasserrädern (arab. sâqiye) oder noch einfacher vermittels des šaduf, der schon auf den alten Monumenten abgebildet ist, den Feldern zugeführt wird. Ein solcher šaduf besteht aus zwei Pfosten, die durch ein Querholz verbunden sind, an dem ein Hebebaum, mit schwerem Gewicht belastet, sich dreht. An dem unbelasteten Ende des Hebebaums befestigt man die Stange, an der das Schöpfgefäß hängt, das durch das Gegengewicht balancirt, leichter zu dirigiren ist. Wie noch jetzt, so war es schon bei den Alten in Gebrauch.

Seit der Urzeit finden wir schon die Bevölkerung Aegyptens mit dem Ackerbau beschäftigt, die Hirten waren ihnen ein Greuel (1 Mos. 46, 34), die Vorstufen des seßhaften Lebens sind überwunden und die Culturentwickelung des Volks reicht in das graueste Alterthum hinein. So sehen wir schon Abraham nach Aegypten ziehen, um der Hungersnoth Kanaans zu entgehen, dasselbe thaten die Söhne Jakob's und bis in die späte Zeit hinein blieb das Land die Kornkammer der weniger begünstigten Nachbarländer. Eng verknüpft mit dieser seßhaften Lebensweise ist die frühe Entwickelung der Kunst und der Handwerke. Schon die Gräber aus der 4. und 5. Dynastie bei Memphis zeigen aller Art Ackerbauwerkzeuge, die ihrerseits die Kenntniß des Bergbaues, der Metallbearbeitung, der Tischlerei u. s. w. voraussetzen, und das Vorhandensein solcher Bauten, wie die Pyramiden sind, würde allein schon beweisen, daß die Culturentwickelung einen hohen Grad erreicht hat. Bei dem Wohlleben, das dadurch entstand, wurde der Volkscharakter leichtlebig und keineswegs so ernst und düster, als man ihn sich gern vorstellt, verführt durch den Glauben, daß, weil wir das alte Aegypten vorzüglich aus Gräbern und Tempeln kennen, auch die alten Aegypter sich nur mit Gräbern und Tempeln zu schaffen machten. Abraham's und Joseph's Erlebnisse (1 Mos. 12, 11; 39, 7), sowie eine Erzählung Herodot's beweisen das Gegentheil, wozu die Monumente stimmen, nicht nur, daß Spiel und Tanz, Gaukler, Sänger und Tänzerinnen oft genug dargestellt wurden, nein, Aegypten hatte auch seine Caricaturen und Spottmalereien, selbst der lautenschlagende Esel hat dort seine Heimat.

Dabei war aber zugleich eine zum sachlichen Ernst geneigte Seite des Volkscharakters vorhanden; ihr ist es beizumessen, daß die Hellenen den strengern Aegyptern immer leichtsinnig und spielend wie Kinder erschienen, und diese äußerte sich einmal in dem religiösen Triebe des Volks, dann aber auch in seinem wissenschaftlichen Streben, das dem Anschein nach vorzüglich auf die Erwerbung praktisch brauchbarer Kenntnisse gerichtet war. Gleichsam ein Compendium über den Wissensumfang der Aegypter bildeten die 42 hermetischen Bücher, welche Klemens von Alexandrien (Strom., VI, 260 ed. Sylburg) beschreibt. Die ersten 10 Bücher waren die vornehmsten und höchst geachteten, sie handelten von den Gesetzen und den Göttern, umspannten also auch das mit der Religion zusammenhängende Rechtswesen und dasjenige, welches Klemens Philosophie nennt. Hieran schlossen sich abermals 10 Bücher der Stolisten, welche sich auf den Cultus bezogen und demgemäß die Vorschriften über Opfer und Erstlinge, Gebete, Aufzüge, Feste u. s. w. enthielten. Die zweite Abtheilung dieser Schriften behandelt in ihren ersten 10 Büchern die Wissenschaft der Hierogrammaten, der heiligen Schreiber, und zu dieser gehörte sowol das große Gebiet der Schrift- und Sprachkunde, als auch die Gesetze der Geometrie und Meßkunst, welche bei den jährlichen Nilüberschwemmungen, die die Grenzen leicht verrücken konnten, allein schon zur Sicherung des Eigenthums nöthig war. So umfaßten diese Schriften die Landeskunde

Aegyptens, das Verzeichniß der Tempelgrundstücke, eine Beschreibung der Tempelgeräthe u. dgl., denn daß dies alles von der schreiblustigsten Nation der Erde, auf deren Monumenten der Schreiber, sah genannt, eine so große Rolle spielt, aufgezeichnet war, kann nicht bezweifelt werden. Weiter folgten 4 Bücher astronomischen Inhalts, welche alles enthielten, was für die Zeitmessung von Bedeutung war, also die Sternbilder, die Fixsterne, die Planetenbewegung u. s. w. behufs der Kalenderberechnung beschrieben, und an die strenge Wissenschaft schlossen sich 2 Bücher der Sänger, die von der Leitung und Einrichtung der Tempelgesänge gehandelt haben müssen. Zu diesen 36 Schriften gesellten sich schließlich noch sechs medicinische, die aber nur uneigentlich zu den priesterlichen Büchern gerechnet zu sein scheinen. Ob die noch vorhandenen Hymnen an einzelne Götter diesen Büchern entstammen, läßt sich natürlich nicht ausmachen; daß das sogenannte Todtenbuch, eine Geschichte der Seele und ihrer Wanderungen nach dem Tode, dazu gehöre, ist nach Lepsius unwahrscheinlich.

Abgesehen nun von diesem religiösen und wissenschaftlichen Literaturzweige besaßen die Aegypter auch eine Geschichtschreibung, die theilweise freilich nur in der Form von Inschriften die Wände der Tempel und Paläste bedeckte, die aber auch auf Papyrus geschrieben, in wirklicher Buchform vorhanden war. Schon Champollion erkannte in dem Papyrus Sallier eine Geschichte des Feldzugs Ramesses' II. gegen die Cheta (Hetiter), und die Papyrus Anastasi neben andern Resten enthalten ebenfalls wirkliche Geschichtschreibung. Hierher gehört auch der berühmte turiner Königspapyrus, der ein freilich verstümmeltes Verzeichniß der ältesten Herrscher gibt. Papyrus dieser Art reichen bis in das alte Reich zurück, denn sie besprechen die ersten Könige der 12. Dynastie, Amenhema I. und Usurtesen I. Der Papyrus Prisse gehört sogar in die 10. Dynastie. Selbst schönwissenschaftliche Literatur und Reisebeschreibungen fehlen nicht, und wenn schon früher die Diebsgeschichte Rhampsinit's für eine Novelle erachtet ist, so bestätigt das von Brugsch besprochene Märchen und die von Chabas übersetzte Reise eines Aegypters in Syrien nunmehr diese Meinung auch urkundlich.

Was nun die Geschichte der Aegypter betrifft, so hat ihr Manethos, der sein Werk in drei Bücher theilte, für alle Zeit die Periodentheilung vorgeschrieben. Innerhalb jeder Periode rechnete er die Folge der Dynastien auf und zwar so, daß er im ganzen dreißig Dynastien vorführt. Hiernach möchte es nun scheinen, als ob die Gewinnung einer chronologischen Reihe der Herrscher eine leichte Sache sei, da man nur rückwärts zu zählen braucht, um auf den Anfangspunkt der 1. Dynastie zu kommen; dem ist aber nicht so, denn abgesehen davon, daß man zunächst nicht weiß, ob bei etwaigen Reichstheilungen und Doppelherrschaften Manethos nur die Hauptreihe fortgeführt hat, oder ob er auch die Nebendynastie erwähnte, so stimmen auch die Zahlangaben über die Dauer der Dynastien in den verschiedenen Berichten, die aus Manethos ausgezogen sind, nicht überein, zwei Umstände, die die ganze Arbeit zu einer äußerst verwirrten machen, die nur allmählich mit Hülfe der Monumente gelöst werden kann. Hiernach wird es begreiflich, wenn Böckh den Anfang der 1. Dynastie auf 5702 v. Chr. setzen konnte, während ihn Lepsius auf 3892, Bunsen auf 3623, Brugsch auf 4455, Lauth auf 4157 fixirt. Die ganze Urzeit der ägyptischen Geschichte ist für das A. T. von keiner unmittelbaren Bedeutung, sie liegt vor der Periode des Abraham, da aber schon in dieser Periode die eigentlich ägyptische Cultur ihre geschlossene Ausbildung erlangt hat, so fügen wir ihre allgemeinen Umrisse nach Bunsen („Aegypten", III, 6) hier ein.

Die erste Nachricht nennt als Gründer eines ganz Aegypten als die Einheit der „zwei Länder" Ober- und Unterägypten umspannenden Reichs den Menes aus This, der den Nil ableitete und Memphis, d. h. den Ort der Lieblichkeit, baute. Vielleicht führte schon er den westlichen Nilarm nach dem Fayum. Die zuvor noch nicht staatlich geeinten, in lockerm gesellschaftlichen Bande lebenden Stämme muß er mit starker Hand zusammengebracht haben und seine Nachfolger vermochten das Errungene zu behaupten.

Weitere 190 Jahre nach Gründung der Reichseinheit theilte sich das Reich wieder, indem eine 2. Dynastie vom Stammort This aus einen Theil des Landes beherrschte, während die sogenannte 3. Dynastie, aus Memphis stammend, die Hauptreihe fortführt. Schon unter diesem Herrschergeschlecht begegnen wir den drei vorzugsweise für Aegypten charakteristischen Culturerscheinungen, dem Thierdienst, der Entwickelung der Schrift und der festen Kastentheilung, während zugleich die Baukunst in dieser frühen Periode so weit



entwickelt war, daß Pyramiden hergestellt werden konnten. Die drei größten Werke dieser Art werden aber den Königen der folgenden Dynastie zugeschrieben, deren Namen in der That auf den Wänden der Grabkammern, über denen diese bis gegen 500 F. sich erhebenden Steingebirge aufgethürmt sind, geschrieben stehen. Das Zeitalter dieser Pyramidenkönige beginnt 3229 (Bunsen), 3124 (Lepsius), 3686 (Brugsch), 3450 (Lauth), 4933 (Böckh). Der erste derselben, Chufu, baute sich die zweitgrößte Pyramide zum Grabmol, sein jüngerer Bruder von gleichem Namen die größte, welche später von Schafra vollendet wurde, während der milde, vom Volk geliebte Men-ke-ra (Mykerinus), dem die kleinste der drei Hauptpyramiden zugehört, das unter den Vorgängern bis zum Unerträglichen drückend gewordene Joch der Fronen erleichterte. Eine Vorstellung von der Größe dieser Werke kann man sich bilden, wenn man bedenkt, daß die Grundlinie der Schafrapyramide ursprünglich 760 F. und ihre senkrechte Höhe 480 F. betrug, sodaß im ganzen über 89 Millionen Kubikfuß Mauerwerk hergestellt werden mußten, und dies alles, um zwei Grabkammern zu schützen, eine in der Pyramide selbst, die andere unter ihrer Grundlinie, in die man durch einen langen Stollen gelangt, und in denen doch beim Eröffnen die Leichen der beigesetzten Könige nicht mehr gefunden wurden.

Noch der Zeit dieser Pyramidenkönige spaltet sich das Reich von neuem, und während durch die 12. Dynastie auf kürzere Zeit (147 Jahre) die Reichseinheit erst wiederhergestellt wurde, regierten als Hauptlinie die 6., 7. und 8. Dynastie, neben die sich als gleichzeitige die 5., 9., 10. (beide aus Herakleopolis) und 11. stellen.

Der vierte König der 12. Dynastie ist der von den Griechen Moeris genannte Herrscher, der ägyptisch Amenemes-Mares hieß, der Erbauer des Labyrinths und des nach ihm benannten Sees, der ein gewaltiger Behälter für das Wasser des Nils im obern Fayum war. Nach ihm begann die 13. Dynastie, von der aber nur drei Könige 87 Jahre hindurch selbständige Beherrscher von ganz Aegypten waren, mit denen die erste Periode der ägyptischen Geschichte zu Ende geht. Sie verloren die Oberherrschaft und es folgte eine lange Zeit der Zinsbarkeit gegen fremde, von Norden her einfallende Stämme.

Nach Ausscheidung der Nebendynastien hat dies sogenannte alte Reich, wie Eratosthenes angibt, 38 Könige und es erstreckt sich über eine Zeitdauer von 1076 Jahren, also nach Bunsen's Ansatz von 3623—2548 v. Chr., nach Lepsius bis 2109, nach Brugsch 2115, nach Böckh 2607.

Die folgende Epoche der ägyptischen Geschichte, das sogenannte mittlere Reich, ist eine Periode der Noth. Manethos bei Josephus (Contra Ap., I, 14) berichtet darüber, daß unter einem König Timaus (Bunsen verbessert es in Ammentimaus, den er mit dem dritten König der 13. Dynastie identificirt), die Gottheit feindlich gegen Aegypten war, sodaß Leute von ruhmlosem Stamm aus den östlichen Gegenden in das Land einbrachen. Sie eroberten es ohne Mühe, verbrannten die Städte und zerstörten die Tempel, während die Bewohner vieles erdulden mußten. Später mochten sie einen ihres Stammes, Namens Salatis, zum Herrscher, der seine Residenz in Memphis aufschlug, aus Ober- und Unterägypten Zins forderte und in passende Ortschaften Besatzung legte, vorzüglich nach Avaris, wo er 240000 Mann Schwerbewaffnete hielt. Von seinen Nachfolgern werden noch fünf Namen genannt, darunter der eine Assis lautet. Diese sechs waren ihre „ersten Herrscher", die Aegypten von der Wurzel an zu verderben suchten. Man nannte sie ägyptisch Hyk-sos, denn Hyk heißt im heiligen (hieroglyphischen) Dialekt der König, sos aber Hirt im Singular, wogegen es im gemeinen Dialekt die Pluralbedeutung Hirten hat. Hyksos bedeutet also König-Hirt oder königlicher Hirt. Einige erklären sie für Araber. Sie herrschten über Aegypten 511 Jahre und wurden von den Nachfolgern der einheimischen Könige, welche sich in Oberägypten (als Zinspflichtige) behauptet hatten, vertrieben. Zuletzt hielten sie sich in Avaris, das sie stark befestigt hatten, doch gaben sie es endlich infolge eines Vertrags auf.

So weit Manethos, dessen Angaben nicht beanstandet werden können. Aus ihnen aber ergibt sich, daß neben den sechs genannten Herrschern noch andere Hyksoskönige aufgezählt wurden, und daß wir neben dieser Dynastie noch andere anzunehmen haben. Ebenso ist deutlich, daß diese Völkerstämme Semiten waren, daß aber der Name „Araber" nicht in dem geographisch abgegrenzten Sinn genommen werden darf, den wir heute damit ver-



binden, weil in jener Urzeit eine solche Abscheidung noch nicht vorhanden war und weil die Erwähnung des Hirten Phylitis bei Herodot deutlich auf Philistäa und Palästina hinzeigt. Dies belegen die Namen *Salatis*, d. i. Herrscher, (*Sultan*) und Assis, das wegen der Natur des S-Lautes nicht mit dem arabischen Namen ʿazîz, der Starke, zusammengestellt werden kann, sondern mit ʿasás, zertreten, wovon ʿassîs der Zertreter hieße. Beide Namen sind semitisch, wogegen die vier übrigen Namen ägyptisch erscheinen, was auch Assis ist, falls die andere Lesart Aseth-Aa großer Seth, Typhon, die echte ist.

Ueber die Dauer dieser Hyksosherrschaft, welche das alte Reich mit dem neuen verbindet, dessen Chronologie feststeht, machen sich zwei Meinungen geltend, die um mehr als 400 Jahre differiren, und gerade dieser Unterschied muß je nachdem ein ebenso großes Hinauf- als Hinabrücken des alten Reichs hervorrufen. Die Ansicht des Josephus übrigens, der dieselben für Hebräer ansah, jedenfalls um seinem Volk in den Augen der Alexandriner eine unverdiente Bedeutung zu schaffen, darf als verfehlt angesehen werden, allein schon darum, weil die Annalen der Hebräer selbst eine so glänzende Periode ihrer Urgeschichte, in der sie Aegypten dann unterworfen hätten, nicht so abgeändert haben würden, daß ihr Volk zuerst als nur geduldet, dann aber gar als unterdrückt erschiene.

Bunsen läßt die 13., 14. und 17. Dynastie als zwar unterworfene, aber doch gezählte Könige Oberägyptens parallel gehen mit der 15., 16. und der folgenden Dynastie, die aber wieder mit der schon zuvor gerechneten 17. identisch ist, und erhält daher folgende Reihe und Summe:

XIII. Dyn. 60 Könige ungefähr	350 Jahre	XV. Dyn. Hyksos I. mit 6 Königen	260 Jahre
XIV. Dyn. 76 Könige, Xoithen	484 "	XVI. Dyn. Hyksos II. " 32 "	511 "
XVII. Dyn. Thebaner 43 Könige	151 "	Dann noch in Memphis 43 "	151 "
XIII—XVII.	985 Jahre	XV.—XVI. 2547—1626 v. Chr.	922 Jahre

Aber man sieht leicht, daß die 17. Dynastie mit 43 Königen und 151 Jahren nur noch einmal, in der dritten Hyksosdynastie, wiederholt ist, und dadurch wird das sonst scheinbar glatte Arrangement dieser Zahlen sehr unwahrscheinlich. So reicht nach ihm das mittlere Reich von 2547—1626.

Lepsius auf der andern Seite läßt auch die 14. Dynastie mit der 13. und beide mit den Hyksos parallel regieren und bei ihm gestaltet sich das mittlere Reich so:

XIII. Dyn. 2136—1684	XIV. Dyn. 2167—1684	XV. Dyn. 2101—1842
		XVI. " 1842—1594
		XVII. " —1591

Hierbei ist jedenfalls die Wahrscheinlichkeit für Lepsius' Annahme größer, da er die directe Angabe des Manethos, die Gesammtherrschaft sowol der aufgezählten als der nicht genannten Hyksoskönige habe 511 Jahre betragen, zur Grundlage macht. Für die Annahme einer mehrfachen Regentenlinie in dem zinsbaren Aegypten sprechen selbst die eigenen Worte des Manethos, der neben den Königen der Thebais noch andere erwähnt. Andererseits nähert sich Reinisch wieder den Bunsen'schen Ansätzen, wenn er das alte Reich zwar wie Lepsius beginnt, aber anders schließt und so bestimmt: 3892—2813, und dann die Hyksosherrschaft von 2813 (2817) bis 1726 reichen läßt.

Nach diesen Bemerkungen wird der Leser sich überzeugen, daß zwar die allgemeine Folge der verschiedenen Herrschaften bis auf einen gewissen Grad bestimmt ist, zugleich aber auch, daß von einer unantastbaren Chronologie bisjetzt noch nicht die Rede ist; der Gewinn der bisherigen Untersuchungen über Aegyptens Urzeit ist mehr der, daß man sich genöthigt sieht, die menschliche Entwickelung von der Urzeit an nach ganz andern Zeiträumen zu bemessen, als die waren, die von der christl. Chronologie an der Hand der alttest. Tradition berechnet waren.

Wesentlich leichter und sicherer wird die Herstellung der Zeitreihe in dem neuen Reich, wo einmal die manethonischen Listen in ihren verschiedenen Redactionen sich näher stehen und die Schwierigkeit, Paralleldynastien auszuscheiden, ganz fortfällt, sodaß man durch eine Rückwärtszählung vom letzten König der 30. Dynastie, Nectanebus (340/339), den Anfang der 18. Dynastie, der ersten des neuen Reichs, mit ungefährer Genauigkeit bestimmen kann. Die Differenz der verschiedenen Systeme beträgt aber noch über 100 Jahre, indem Brugsch den Anfang der Dynastie auf 1706, Lepsius auf 1684, Böckh auf 1655, endlich Bunsen auf 1625 festsetzt, wogegen ihr Anfang nach Reinisch 1726 und nach

Unger gar 1796 fällt. Die Befreiung Aegyptens von dem fremden Joch und die daran sich anschließenden Kämpfe der ersten Pharaonen gegen Asien bilden die glänzende Eröffnung des neuen Reichs, das sein eigentliches Ende mit der persischen Eroberung durch Kambyses (525) erreicht.

Wir fassen die dem Leser vorgeführten allgemeinen Züge der ägyptischen Zeitrechnung, so wie sie uns am wenigsten unwahrscheinlich dünken, in folgenden Zahlen zusammen:

Altes Reich 3892—2100 rund.
Mittleres Reich 2100—1700 rund.
Neues Reich 1700—525.

Nach dieser allgemeinen Vorbereitung können wir, natürlich wieder mit dem Vorbehalt nur annähernder Bestimmung, den Versuch machen, die palästinisch-ägyptischen Berührungen vorzuführen, wozu wir wieder einen innerhalb einer relativ sichern Periode liegenden Coincidenzpunkt der beiderseitigen Zeitrechnungen bedürfen. Steigen wir von dem Ende, als dem gesichertern, nach dem Anfang auf, so haben wir folgende Gleichzeitigkeiten:

Jüdische Ereignisse.		Aegyptische Könige.
Die Zerstörung Jerusalems	Dyn. 26	Hophra (Apries) Jer. 44, 30.
Der Tod Josia's	Dyn. 25	Necho II. 2 Kön. 23, 29.
Hiskia		Tirhaka 2 Kön. 19, 9; Jes. 37, 9.
Rehabeam	Dyn. 22	Sisak (Sesenk) 1 Kön. 14, 25.
Auszug unter Moses		?
Einzug unter Jakob		?
Abraham		?

Die ägyptischen Gleichzeitigkeiten für die letzten Ereignisse können natürlich nur durch eine unabhängige Berechnung beider Seiten gewonnen werden, wofür auf der jüdischen Seite die Grundlage der salomonische Tempelbau abgibt, nach dem der Auszug (1 Kön. 6, 1) bestimmt werden kann; wissen wir doch, daß Rehabeam's Vorgänger Salomo 40 Jahre regierte, im vierten Jahre den Tempelbau begann, und daß im fünften Jahre Rehabeam's, also 41 Jahre nach dem Beginn des Tempelbaues Sisak (Susak, Sesenk) in Palästina einfiel. Der Tempelbau fand 480 Jahre nach dem Auszug statt. Von Sisak's Kriege bis zum Auszug müssen daher 521 Jahre vergangen sein. Da nun Sisak's Zug, wie wir sehen werden, sicher historisch berechenbar ist, so mußte man die Zahl 480 verwerfen, wenn man unsern Consequenzen entgehen wollte, was allerdings geschehen ist. Bunsen reducirt die Zahl unter Annahme von mehrern gleichzeitigen Richtern auf 300 Jahre, setzt sich aber mit Richt. 11, 26 in Widerspruch, wo schon Jephta sagt, das Volk sei 300 Jahre aus Aegypten fort, denn nach Bunsen's Aufstellung muß vom Auszug bis Jephta nur ein Zeitraum von 160 Jahren vergangen sein (Bunsen, a. a. O., IV, 303). Folgen wir Bunsen's eigener Weiterrechnung von Jephta bis zum Tempelbau, so beträgt sie 106 Jahre, wobei Saul ohne urkundlichen Grund nur mit 22 Jahren angesetzt ist. Es ist dann aber 300 + 106 vom Auszug bis zum Tempelbau = 406, was zwar bei der Unsicherheit über Saul's Regierung und Samuel's Amtszeit der Angabe (1 Kön., 6, 1) so sehr nahe kommt, als man für jene Zeit und unsere Quellen nur irgend verlangen kann. Ueberhaupt hat jene allerdings runde Zahl 480 bei weitem die beste Gewähr, und die Versuche, aus den Angaben des Richterbuchs eine sichere Chronologie zu gewinnen, müssen immer fehlschlagen, da das Buch mit runden Perioden von 40 Jahren rechnet, und überdies keine vollständige und ununterbrochene Geschichtsreihe gibt, wie daraus hervorgeht, daß 1 Sam. 12, 11 ein im Richterbuch fehlender Richter Bedan zwischen Gideon und Jephta genannt wird, endlich auch weil die Aufstellung der Gleichzeitigkeiten immer willkürlich bleiben muß. — So bleiben wir also bei der Zahl 480, für deren nähere Würdigung wir noch bemerken, daß sie eine allgemeine nach den Generationen berechnete ist; sie ist = 12×40, d. h. sie bezeichnet zwölf Generationen, und so viele zählt auch 1 Chron. 6, 35 von Aharon in der Zeit des Auszugs bis zu David und Salomo, daher können wir in ihr nur eine runde Zeitbestimmung anerkennen. Zweitens aber, und dies pflegt übersehen zu werden, gehört die Erzählung von dem Auszug Israels aus Aegypten in einer Nacht zur epischen Ausschmückung der Erzählung, Völkerwanderungen nehmen Jahre in Anspruch und nicht blos Stunden, daher ist der Termin des Auszugs nicht auf ein bestimmtes Jahr zu fixiren, sondern auf einen größern Zeitraum, was wiederum der runden Zahl Werth gibt, gegen eine genauere aber Mistrauen erwecken müßte. Sonach sind wir berechtigt, die Periode

des Auszugs rund 520 Jahre vor Rehabeam's und Sisak's Kampf anzusetzen, wobei die Probe auf die Richtigkeit des Exempels die ist, daß ein König mit Namen Ramesses unmittelbar vor dem Auszug vorausgeht, und der König des Auszugs Amenophis hieß, wie bei Josephus Manethos angibt.

Salomo's Tod fällt in das Jahr 967 v. Chr. (s. Chronologie), fünf Jahre später, also 962, der Zug des Sisak, des ersten Königs der 22. Dynastie; der Auszug muß also fallen 1482, und vorher muß ein Ramesses regiert haben. Nun vergleiche man die correspondirende ägyptische Reihe:

	Manethos nach Eusebius	nach Africanus.
21. Dynastie	130 Jahre	130 Jahre.
20. "	178 "	135 "
19. "	194 "	209 "
Amenophis III., der Nachfolger des Ramesses II., der letzte König der 18. Dynastie,	40 Jahre	19 "
Sisak bis zum König, unter dem der Auszug stattfand,	542 Jahre.	513 Jahre.

Es differirt die biblische Rechnung von Africanus um 8 Jahre und von Eusebius, der dem Amenophis um 21 Jahre zu viel gibt, 542—21 = 521 gar nicht und Amenophis war der Pharao des Auszugs nach Manethos (Josephus, contra Ap., 1, 26) sowie Ramesses Mi-Amon dessen Vorgänger. Es liegt sonach kein Grund vor, von der biblischen Zahl abzuweichen. Josephus freilich, der absichtlich die Juden mit den Hyksos verwirrt, mußte den Namen des Amenophis als einen gefälschten bezeichnen, doch wird er durch die Chronologie der Bibel völlig gerechtfertigt. Die Dauer des Aufenthalts in Aegypten wird 2 Mos. 12, 40 auf 430 Jahre angegeben, wir würden also den Einzug Jakob's auf 1912 zu fixiren haben, wogegen sich vom Boden der ägyptischen Chronologie aus kein Einspruch wird erheben lassen. Abraham's Einwanderung endlich fällt nach 1 Mos. 12, 4; 21, 5; 25, 26; 47, 9 etwa 215 Jahre vor Jakob, also rund um 2120.

Nach dieser grundlegenden Betrachtung überblicken wir nunmehr die chronologisch gesicherte Geschichtsreihe.

Um die Zeit, in der die mächtige Ursurtesendynastie einer schwächern, der 13. Platz gemacht hatte, unter welcher sich die Hyksos, d. h. semitische Nordstämme, bemerklich zu machen anfingen, sehen wir den mächtigen, semitischen Hausfürsten (Emir) Abram infolge einer Hungersnoth in Aegypten seine Zuflucht suchen. Betrachten wir dabei daß Völkerströmungen wie die der Hyksos Gründe haben müssen, dann werden wir aus der Notiz 1 Mos. 12, 5 fg. einen Erklärungsgrund für die Hyksoswanderung entnehmen müssen. Der heerdenreiche Abram konnte den Aegyptern nur als ein hyk sos, König der Hirten, königlicher Hirt erscheinen, der zeitweilig in Unterägypten eindrang, aber nicht blieb wie die spätern Nachfolger; daß aber zur Zeit Abram's die ägyptische Dynastie noch feststand, zeigt seine Furcht vor ihren Uebergriffen, die abzuhalten seine Heeresmacht nicht genügte. So fällt also Abram's Zug in das Ende des alten Reichs.

Wiederum ist es Hungersnoth, die Jakob treibt, seine Söhne um Getreide zu kaufen nach Aegypten zu schicken; diesmal ist die alte Königsreihe der Aegypter gebrochen, fremde Eindringlinge haben den Thron von Unterägypten in Besitz genommen. Einer aus Jakob's Stamme, Joseph, ist durch eine Verknüpfung seltsamer Umstände, nach einem Bericht war er geraubt (1 Mos. 40, 15), nach dem andern von seinen Brüdern an Ismaeliten (1 Mos. 37, 28) verkauft, hochangesehener Reichspfleger geworden; er bewirkt, daß seine Verwandten aus dem mittlern Palästina bei Sichem nach dem nordöstlichen Theile Unterägyptens, Gosen, übersiedeln und dort ihre Heerden weiden. Der Chronologie nach fällt dies Ereigniß in die Mitte der Hyksoszeit um 1912, und der gegen diese Consequenz der Rechnung geltend gemachte Grund, daß nämlich durchaus ägyptisch geartete Verhältnisse zur Zeit Joseph's geschildert würden, wie sie für die Hyksos nicht passend wären, ist ein sehr schwacher. — Als Alexander Persien erobert hatte, nahm er schnell die persische Hofsitte an und das besiegte Griechenland unterwarf das siegreiche Rom seiner höhern Bildung, ist es da wunderbar, daß die Herrscher der ungebildeten wilden Hirten vielfach in ihrem Hofleben und Staatsmaximen sich der ägyptischen Sitte anbequemten? Und was lehren die mosaischen Berichte weiter als dies? Nur die Religion behielten sie fest, der Hyksoskönig Apophis (Papyrus Sallier A-pe-pi) diente allein dem Gotte Sutech, nicht aber dem ägyptischen Ammon, Phthah oder Ra, und man begreift, warum in der Geschichte Joseph's die Reli-

gionsverschiedenheit der Abrahamiden und der Herren von Aegypten nie berührt wird, Hyksos und Abrahamiden waren ja Stammverwandte.

Obwol nun Joseph selbst durch seine klugen Magazineinrichtungen und dadurch, daß er den König zum wahren Grundbesitzer machte, von dem alle übrigen nur Lehen trugen (1 Mos. 47, 20), ausgenommen die Priester (Herod. 2, 109, 141, 168), eine feste Stellung am Hofe und Verbindung mit der Priesterschaft durch seine Heirath mit der Asnat, der Tochter des Potiphar, Priesters in Heliopolis (1 Mos. 41, 45) gewann, so blieb doch dies auf die Lebensweise seiner Stammgenossen allem Anschein nach ohne Einfluß. Andererseits aber kann man sich dem Gedanken schwer verschließen, daß ein mehr als vierhundertjähriger Aufenthalt dazu dienen mußte, die nomadisirenden Hebräer mit mancherlei ägyptischen Künsten bekannt zu machen, und es ist insbesondere die Schrift, die man die Hebräer in Aegypten hat lernen lassen wollen. Nun daß sie diese und jene Hieroglyphen schreiben und lesen lernten, ist sehr wahrscheinlich, daß aber das hebräische Alphabet unter ägyptischen Einflüssen gebildet sei, mehr als unwahrscheinlich, es ist eine semitische Erfindung. Entlehnung religiöser Vorstellungen dünkt den Verfasser noch weit unglaublicher, und selbst wenn ein ägyptischer Gott von sich sagt: anuk pu anuk, ich bin ich, wie Jahve sagt, ich bin der ich bin, so beweist ein solches Zusammentreffen noch keine Entlehnung. Auch ein Pythagoräer sagt von Gott (Philo, De opif. mund., 33): „er ist sich gleich, von den andern Dingen verschieden"; muß er dies nothwendig in Aegypten gelernt haben, wo man Götter auch in Thiergestalt zu verehren vermochte? Man mag dieses Fernbleiben der Hebräer von ägyptischen Sitten, wie es sich unter Moses zeigt, vom modernen Standpunkt aus unbegreiflich finden, aber die Lebensweise auch anderer semitischer Nomaden bietet dazu eine vollkommene Analogie. Wenige Meilen von großen Städten, wie Damaskus, Bagdad u. s. w., die die Hauptstädte der mohammedanischen Cultur sind, treiben die Beduinen ihr von Cultur ganz unbelecktes Wesen, Jahrhunderte haben es nicht vermocht, ihre besondern Neigungen zu unterdrücken.

Während des Aufenthalts der Hebräer in Aegypten gewannen die einheimischen Herrscher, die von den Hyksos nach dem Süden zurückgedrängt waren, allmählich ihr Land wieder; die 18. Dynastie der Tuthmosen zwang die Hirten Avaris (Tanis) zu verlassen, die Hebräer, in nur lockerm Zusammenhang mit diesen, blieben. Mochten nun wichtigere Züge nach Asien, wie sie Tuthmosis III. ausführte, die Aufmerksamkeit von dem kleinen Volk ablenken, oder mochten Gründe vorliegen, dasselbe zu schonen, um nicht den Hyksos Gelegenheit zu geben, aus dem innern Kriege in Aegypten Nutzen zu ziehen, es dauerte geraume Zeit, ehe die Pharaonen es versuchten, die Gosenbewohner zu hörigen Leuten zu machen. Endlich aber erschien ihnen das gewachsene Volk, das immerhin mit seinen Verwandten in Asien conspiriren konnte, gefährlich, und da sprach der Pharao, der von Joseph nichts wußte, also einer andern Geschichtsperiode angehörte: „Wohlan, wir wollen berathen, daß es nicht zunehme und sich zu unsern Feinden schlage, wenn uns ein Krieg trifft, und wider uns kämpft und aus dem Lande zieht" (2 Mos. 1, 10).

Die eingeschlagenen Maßregeln, durch harte Fronarbeit die Volkskraft zu brechen, erwiesen sich als ungenügend, auch heute noch vermehren sich Arbeiterfamilien in hohen Proportionen, und da der König Ramesses II. (Mri-Amon, 1524—1463) gleichzeitig ihre Kraft brechen und dennoch für seine Zwecke erhalten wollte, so erstrebte er Unmögliches, daß er es aber war, der den Hauptdruck auf die Hebräer legte, zeigen die Magazinstädte, an denen sie bauten, Pithom und Raamses, der letztere Name verräth den König. Unter seiner langen Herrschaft zogen die Fremdlinge zwar noch nicht aus, sie waren vielmehr, wie beistehende Bilder, Fig. 1 und 2 zeigen, eifrig beschäftigt, ihre eigenen Zwingburgen zu bauen, und Steine aus Schlamm zu bilden. Aber unter seinem Nachfolger Amenophis III. (1463—1444) begann die Wanderung. Die hier gegebene Zahl differirt von der oben berechneten um 40 Jahre, d. i. um ein Geschlecht, wenn man aber bedenkt, daß das Geschlecht des Auszugs selbst in die zwölf Geschlechter mit eingerechnet war, aus denen die Summe von 480 gewonnen war, so löst sich diese Differenz von selbst.

Die Geschichte des Auszugs hat der Art. Moses zu behandeln, für uns genügt es, seine Stelle in der ägyptischen Geschichte, sowie die unmöglichen Wünsche der ägyptischen Staatslenker gegenüber den Hebräern vorgeführt zu haben. Da nun von hier bis in die Königszeit Aegypten außerhalb der hebräischen Interessen und Entwickelungen lag, so gelangen wir mit einem Sprung in die Zeit Salomo's.



Salomo hatte eine ägyptische Prinzessin, wol die Tochter eines der Vorgänger Sisak's als Hauptgemahlin (1 Kön., 9, 16); mit ihr erhielt er als Mitgift die damals von den Aegyptern eroberte Ortschaft Gazer, aber die Verwandtschaft hinderte nicht, daß Salomo's

Fig. 1.

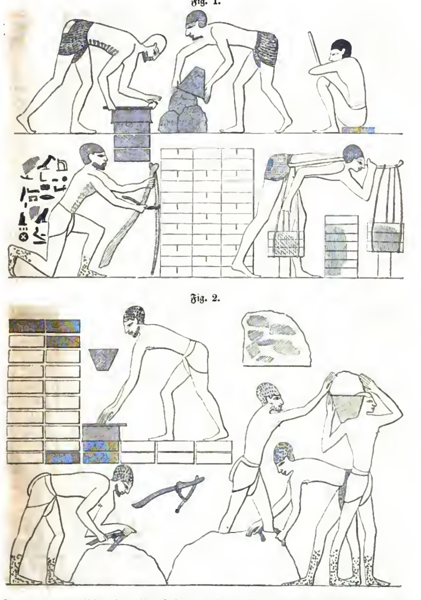
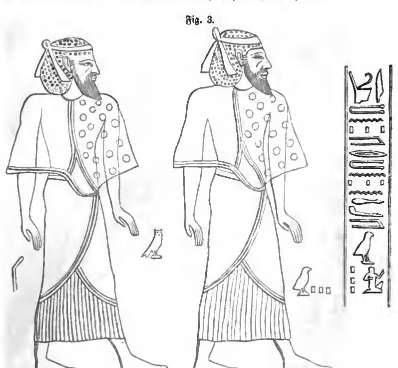


Fig. 2.

Gegner am ägyptischen Hofe ihre Zuflucht suchten. So vor allem Jerobeam, der bei Sisak (Sesenk) seinen Aufenthalt nahm, als ihn Salomo tödten wollte, wobei die Möglichkeit nahe liegt, daß Sisak, der erste König der 22. Dynastie, die Salomo

und seinem Reiche freundliche Politik seiner Vorgänger änderte. So unterstützte er dann auch weiter den Jerobeam gegen Salomo's Sohn Rehabeam, indem er (962) einen Einfall in dessen Gebiet machte, und nach seinem eigenen Berichte auf der Karnaktafel (s. Brugsch, „Geograph. Inschr.", II, 56, und Blau in der „Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft", XV, 233) eroberte er mit seinem Heere, das (2 Chron. 12, 3) aus 1200 Wagen und 6000 Reitern bestand, mehr als 70 judäische Städte, endlich Jerusalem selbst, in dem er die Schätze des Tempels und des Königs plünderte. Unsere Berichte melden nichts über die unzweifelhafte auf einen solchen Siegeszug folgende Zinsbarkeit Judas, ebenso wenig erfahren wir, wie es sich wieder befreit hat. Unter den von Sisak eroberten Städten befindet sich eine mit dem Namen Juda mlk, was schon von Champollion auf den Judenkönig (Melek Jehuda) gedeutet ist. Doch ist es sicher ein Ortsname, der etwa Juda Molok zu lesen ist, der Ort hieß Juda und hatte seinen Beinamen vom Gotte Moloch, wie etwa andererseits von Baal Orte wie Baal Gad, Baal Hermon u. s. w. Wir bilden bei dieser Gelegenheit vornehme syrische Gefangene ab, um eine Vorstellung von ihren Physiognomien und Kleidungen zu geben (Fig. 3). Sie stammen aus dem Lande Retenu, d. i., wie wir nunmehr sicher wissen, Syrien.

Fig. 3.



Eine weitere politische Berührung zwischen Aegypten und dem Reiche Israel im Norden Judas fand in den verwirrten Zeiten nach Jerobeam's II. Tode (774, nach anderer Rechnung 784) statt, wo nach der vierzehnjährigen Anarchie Sallum sich mit ägyptischer Hülfe zu behaupten suchte, was ihm jedoch nicht gelang (Hos. 7, 11, 16). Verschiedene nur vermuthungsweise zu erkennende Wechsel der Politik folgten. Nachdem sich das Nordreich Assyrien in die Arme geworfen hatte, suchte es mit ägyptischer Hülfe wieder loszukommen, was Hosea (9, 3. 6) misbilligt, und das Hos. 12, 2 angedeutete Doppelspiel der Politik sollte bald die Veranlassung des Untergangs des nördlichen Reichs geben, denn das Aegypten jener Zeit war dem wachsenden Assyrien gegenüber im Sinken begriffen.

Bis zum letzten Augenblick des nördlichen Reichs wurde dies schon bei der Gründung sichtbare Liebäugeln mit Aegypten durchgeführt, der letzte König Hosea (719—710, gewöhnlich 730—721) erlangte ein Bündniß mit dem zweiten König der 25. Dynastie, Sevichos, 2 Kön. 17, 4 So' genannt, wofür Seve zu lesen ist, der 719—705 regierte. Natürlich eilte der assyrische König Salmanasar herbei, belagerte Samarien und eroberte es, womit das Ende des Nordreichs besiegelt wurde.

Als nächste Beute Assyriens lag nun Juda dicht an der Grenze Aegyptens; so finden wir denn unter dem gleichzeitigen König von Judäa, Hiskia (715—687, andere 725—697), eine starke Partei, die ägyptische Hülfe in Anspruch zu nehmen geneigt ist (Jes. 30, 2), deren Treiben vom Propheten gemisbilligt wird, dessen Politik die des Gottvertrauens war (31, 1), der aber dennoch mit sichtbarem Wohlgefallen auf die zur Zeit in Aegypten herrschende äthiopische Dynastie schaut, zu der Tirhaka (705—687) gehörte. Dieser zog dem assyrischen Sanherib entgegen (2 Kön. 19, 9), doch kam es nicht zum Kampf, sondern, wie die Bibel sagt, der Engel des Herrn schlug das Heer Assur's (2 Kön. 19, 34), oder, wie Herodot, der aber einen falschen Königsnamen angibt (II, 141), Mäuse zerfraßen alles Lederzeug an den Rüstungen, sodaß Sanherib eilig nach Ninive flüchten mußte. Auf dies Ereigniß, das nach 702 (713) fällt, beziehen sich die dunkeln Worte des Jesaja (17, 12—18, 7). Das Ganze zerfällt in vier Scenen, deren erste drei jedesmal drei viergliederige Strophen haben; in der ersten schildert er die völlige Ueberschwemmung Judas von assyrischen Scharen:

I.

1. O über das Brausen der großen Scharen (Assur's),
   Die wie die Donner des Meeres donnern,
   O über das Gedröhne der Völker,
   Die wie die großen Wasser dröhnen!

2. Die Völker dröhnen wie das Gedröhne der großen Wasser,
   Doch Er bedreut es und es flieht weithin,
   Es wird verweht wie die Spreu (auf den Bergtennen) vor dem Winde
   Und wie ein Staubwirbel vor der Windsbraut.

3. Am Abend, siehe da ist Schrecken
   Und ehe der Morgen kommt ist's aus.
   Dies ist das Theil unserer Dränger
   Und dies das Los für unsere Plündrer.

Die zweite Strophe ist dem ägyptischen König Tirhaka in den Mund zu legen, der seine kuschitischen, d. i. abyssinischen Stammgenossen anredet, Boten sendet und ihre Hülfe in Anspruch nehmen will:

II.

1. Wohlan du Land der klirrenden Heerflügel,
   Das jenseit der kuschitischen Ströme liegt,
   Das auf dem Nil (uns seine) Boten sendet
   Und in Papyrusschiffen auf der Wasserfläche, —

2. Geht hin ihr schnellen Gesandten zu (diesem) langgewachsenen (oder langlebigen), glattgeschorenen Volke,
   Zum Volk das man fürchtet von hier bis weithin,
   Dem starken, dem zermalmenden Volk,
   Des Land Ströme durchfurchen (sprecht:)

3. „All' ihr Bewohner der Welt, Bewohner der Erde,
   Sobald ihr ein Panier auf den Bergen erhoben seht,
   Sobald ihr hört den Stoß der Posaune
   (Fehlt ein Glied, etwa des Sinnes „Eilt herbei zu meiner Hülfe").

Die dritte Scene stellt Jahve's Verhalten dabei dar, der in ruhiger Erhabenheit von seinem Thron auf all dies Treiben herabblickt und dem assyrischen Kriegszug ein sicheres Ende bereitet, dessen Schnelligkeit schon in der ersten Scene angedeutet ist. Hier spricht der Prophet wieder selbst:

5*

III.

1. Ja also spricht Jahve zu mir:
„Ruhig schaue ich auf meinem Throne zu,
Mag heitere Wärme sein beim Sonnenscheine,
Mag Thaugewölk zur Zeit der Ernteglut sein."

2. Denn vor der Ernte, wenn die Blüte welkt,
Und zur reifenden Traube wird die Blume,
Da schneidet er die Ranken ab mit Messern,
Entfernt die Reben und zerbricht sie.

3. Der Berge Raubvögel werden sie überlassen
Und den Thieren des Feldes.
Im Sommer fressen daran die Raubvögel
Und im Herbste das Gethier des Feldes. [1]

Den Schluß endlich bildet die prophetische Hoffnung des Jesaja, daß jene Kuschiten dem Jahve ihre Dankopfer bringen werden; das wörtliche Aufnehmen der zweiten Scene verleiht dem Ganzen eine künstlerische Abrundung:

IV.

Zu jener Zeit wird Jahve ein Tribut gebracht
Von dem langlebigen und glattgeschornen Volke,
Dem starken, dem zermalmenden Volke,
Des Land Ströme durchfurchen. [2]
(Zum Wohnsitz des Namens Jahve's der Heerscharen, dem Berge Zions).

Dies die Worte des Jesaja über jenes die assyrische Macht tief erschütternde Ereigniß, dessen dunkle und mythologisch gefärbte Kunde selbst bis zu den Griechen drang; ihr Bericht von den Mäusen enthält freilich nicht die historische Wahrheit, die die Bibel gibt, wenn sie vom Engel des Herrn, d. i. von einer gewaltigen Seuche redet.

War nun so die assyrische Macht erschüttert, so waren doch auch nach Tirhaka's Tode die ägyptischen Verhältnisse keineswegs glücklich, es folgte vielmehr nach Tirhaka, den Herodot (II, 141) falsch Sethon nennt, eine Vielherrschaft, die nach Herodot (II, 147) als Herrschaft von zwölf Königen, Dodekarchie bezeichnet wird. Wiewol nun Herodot sagt, sie hätten sich gegenseitig verpflichtet, Frieden zu halten, so berichtet er doch weiter, als Psammetich, einer der zwölf, seine Libation aus seinem Helm dargebracht habe, was nach einem Orakel der thun sollte, der die Alleinherrschaft erlangen würde, da hätten die übrigen ihm nachgestellt. Hierauf nun habe Psammetich, dem auch die Vertreibung der äthiopischen Dynastie (II, 152) beigemessen wird, ionische und karische Truppen in Sold genommen und dadurch Aegypten erobert, in das von da an Griechen freien Zutritt gewonnen hätten. Diese ganze in Herodot's Bericht mit Fabeln versetzte Reihe von Ereignissen ist richtig, nur war die ägyptische Verwirrung weit größer, als sie bei dem griech. Historiker erscheint; den Beweis liefert der Zeitgenosse Tirhaka's und der Dodekarchie Jesaja (19, 1—16), der mit klaren Worten die ganze Periode der innern Kriege schildert:

Ich (Jahve) verwickele Aegypten mit Aegypten,
Sie kämpfen der Mann gegen seinen Bruder und seinen Freund,
Stadt gegen Stadt und Königreich wider Königreich, ...
Ich übergebe Aegypten in die Hand eines harten Herrn,
Und ein strenger König soll darüber herrschen, spricht der Herr Jahve der Heerscharen.

Alles dies stimmt zu Herodot, selbst das Orakelfragen deutet der Prophet an, sowie die gänzliche Rathlosigkeit der Fürsten und die zitternde Angst des Volks.

---

[1] D. h. es werden so viele Leichen sein, daß auf lange Zeit hin die Aasfresser sich daran nähren werden. — In Strophe 1 fasse ich das doppelte ke-ke temporal wie in kajjôm und übersetze: „Zur Zeit der heitern Wärme" und „zur Zeit des Thaugewölks". Dies kommt dann auf den oben ausgedrückten Sinn hinaus, mögen die Erntebedingungen, d. h. die Aussicht auf Erfolg noch so günstig für Sanherib sein, die Ernte erreicht er nicht.

[2] Rücksichten auf die Kunstform lassen das fünfte Glied der Strophe, das ohnehin nur das wiederholt, was Zeile 1 gesagt hat, verdächtig erscheinen, zumal es auch in der Construction lahmt. Es ist als Randbemerkung zum ersten Glied hinzugefügt.

Psammetich's, des strengen Königs, vierundfunfzigjährige Regierung (666—612) verlieh dem Lande wieder Ruhe und ließ es Kraft gewinnen, sodaß sein Sohn Necho (612—596) den Kampf gegen die nach der Auflösung der assyrischen Monarchie an ihre Stelle tretenden Babylonier wieder versuchen konnte, und deshalb einen Einfall in Palästina machte. Der jüdische König Josia trat ihm entgegen (609 [2 Kön. 23, 29]), wurde aber geschlagen und fiel im Kampfe bei Megiddo (Magdol, Herodot, II, 159), von Jeremia beklagt (2 Chron. 35, 25), und dies Ereigniß war es, welches das Ende des jüdischen Königthums in seinen Folgen herbeizog; Juda wurde eine ägyptische Provinz. Zwar setzte das Volk den Joahas zum König ein (2 Kön. 23, 30), statt dessen Jeremia (22, 11) den Namen Sallum nennt, aber Necho legte dem Lande Zins auf, führte den König nach Aegypten gefangen und verlieh die Unterherrschaft dem Eljakim, den er Jehojakim nannte. So mochte Jeremia recht haben zu klagen (22, 10):

> Beweinet nicht den Todten (Josia) und beklagt ihn nicht,
> Weinet um den, der fortgeht (Sallum oder Joahas), denn er kehrt nicht wieder
> Und schauet nicht mehr das Land seiner Heimat.

Auf Jojakim konnte indessen Necho nicht zählen, nachdem er selbst bei einem zweiten Kriegszug gegen den babylonischen König Nabopolassar von dessen Sohn und Thronfolger Nebukadnezar in der Nähe von Karchemisch oder Circesium geschlagen war (606—605). Er selbst war zu schwach, um den Krieg fortzusetzen, und verließ sein Land nicht wieder; Jojakim aber wurde drei Jahre lang, also 601—598, von Nebukadnezar unterworfen, der inzwischen seit 605 seinem Vater gefolgt war.

Selbst der letzte König von Juda, Zedekia, versuchte im Bund mit dem Pharao Hophra (Waphres, Apries) sein babylonisches Joch abzuschütteln, was jedoch nur den Untergang des Reichs beschleunigte (Jer. 37, 5; Ez. 17, 15).

Mit diesem vorläufigen Ende der politischen Existenz der Juden waren aber ihre Beziehungen zu Aegypten keineswegs zu Ende, vielmehr beginnen diese erst jetzt einen wahrhaft weltgeschichtlichen Charakter anzunehmen. Zwar blieb der erste Versuch einer jüdischen Colonie anscheinend erfolglos, wir erfahren wenigstens nirgends, was aus der Colonie geworden ist, die Johanan, der Führer jüdischer Truppen, welche nach der Zerstörung Jerusalems (587) ihren Frieden mit den Chaldäern gemacht hatten, nach Tahpanhes (wahrscheinlich Daphne bei Pelusium) führte, und der sich anzuschließen auch Jeremia gezwungen wurde (Jer. 42—44). Aber daß eine bedeutende Zahl von Juden schon damals selbst in Oberägypten (Pathros) lebte, geht aus Jer. 44, 1 hervor, und nach 44, 27 scheint es, als ob es ihr übel ergangen wäre, wiewol von dem 43, 10 angedrohten Kriegszuge Nebukadnezar's gegen Aegypten und den damit verknüpften Leiden der Juden außer bei Berosus und Megasthenes (Josephus, Contra Ap., 1, 19. 20) und Ez. 29, 18 sich keine Nachricht findet, wie denn des letztern ägyptische Rede (Kap. 29) sich sehr im Allgemeinen hält und mit ihren wiederholten Drohungen von großem Unglück schlecht zu Herodot's mehrfacher Versicherung stimmt, daß gerade in jener Zeit Aegypten äußerst glücklich gewesen sei.

Uebrigens ging Aegypten nun selbst dem Ende seiner Selbständigkeit entgegen; jener Hophra wurde nach glücklicher Regierung 570 entthront, als er ein Heer durch die Wüste nach Cyrene zu schicken begann, an dessen Spitze, als es zu meutern versuchte, Amasis sich setzte, der den rechtmäßigen König bei Momemphis schlug und entthronte (Herodot, II, 169). Sein Betrug an Kambyses, dem er statt seiner eigenen Tochter die des entthronten Hophra sandte, die Nitetis, mag nur ein Vorwand für den Perser gewesen sein, Aegypten anzugreifen, denn erst nach des schuldigen Amasis Tod kam es zum Krieg, der durch die Schlacht von Pelusium mit der Eroberung des ganzen Landes endete (525). Fortan konnte zwischen Aegypten und Judäa, die beide persische Provinzen waren, nur noch ein nachbarlicher, aber unpolitischer Verkehr stattfinden.

So blieben die Verhältnisse, bis auch dem persischen Reich durch Alexander d. Gr. ein Ende gemacht wurde, der nach Besiegung des Darius Kodomannus im J. 332 nach Gaza ging und von dort aus Aegypten besuchte, wo er durch die Gründung Alexandrias den Boden für ganz neue Ereignisse vorbereitete und von den des persischen Druckes müden Aegyptern freudig empfangen wurde. Die nach seinem Tode sich in Aegypten festsetzende Ptolemäerdynastie seit 322 gab Aegypten eine neue Selbständigkeit und damit auch wieder eigenthümliche, höchst folgenreiche Beziehungen zu Judäa und seinen aus dem Exil heim-

gekehrten Bewohnern, deren auch die Bibel noch Erwähnung thut (Dan. 11 u. Jes. 19,17 fg.), und denen wir daher schließlich noch unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden haben.

Nachdem der erste Ptolemäer, der Sohn des Lagus (322—285) etwa um 312 Palästina erobert und auch die Stadt Jerusalem mit List besetzt hatte, führte er eine große Zahl von Juden mit nach Aegypten, nach dem einen Bericht mit Gewalt, nach dem andern aber folgten sie ihm gern, während Judäa selbst bis um 245 einer glücklichen Ruhe genoß. Dies ist die Zeit, in der die große in der Vorbereitung des Christenthums so hochwichtige Veränderung mit den Juden vorgegangen ist, deren Resultat der jüdische Alexandrinismus (s. Alex. Phil.) war. Allüberall hin verbreiteten sich die Juden, in Antiochien, in Kleinasien, in Cypern, Euboä, Kreta und Korinth machten sie sich heimisch, vor allem aber hatten sie ihren Sitz in Alexandrien, ja in Aegypten schätzte man ihre Zahl auf eine Million. Bis Cyrene und bis Abyssinien drangen sie vor, später occupirten sie auch Rom.

In Aegypten war ihnen schon um ihrer Gemeindeverhältnisse willen eine große Selbständigkeit verliehen, sie bildeten eine Gemeinde in der Gemeinde und lebten nach ihrem eigenen Gesetze. Wiewol nun der jerusalemische Tempel ihr religiöser Mittelpunkt blieb, an den sie jährliche Abgaben zahlten, so hatten sie doch in ihrem jeweiligen Wohnsitze ihre eigenen Bethäuser, Synagogen, die später Vorbilder des ersten christl. Gottesdienstes bilden sollten. Ihr steter Verkehr mit Griechen zwang sie auch, neben ihrer alten Sprache die Landessprache der Griechen anzunehmen, und bald verstanden sie in Aegypten nur diese allein, das Hebräische wurde vergessen. Hieraus entstand das Bedürfniß, ihre alten heiligen Bücher sich in das Griechische zu übersetzen, und so wurde ihr ägyptisches Leben die Veranlassung für die Schöpfung einer griech. Bibelübersetzung. Diese alexandrinische Bibelübersetzung, die der Siebzig Dolmetscher (Septuaginta) wird neuerdings für ein Werk erachtet, das durch das allgemeine Bedürfniß hervorgegangen sei; die alten Berichte lassen es auf Befehl des Ptolemäus Philadelphus (c. 280) von siebzig Uebersetzern gemacht sein, die einzeln abgesperrt in siebzig Tagen alle übereinstimmend das Gesetz, denn nur von den mosaischen Schriften berichtet der Brief des Aristeas, der die Sache zuerst erzählt, ins Griechische übertragen. Mag nun dies auch Dichtung sein, gewiß ist, daß 133 v. Chr. das ganze A. T. griechisch vorhanden war, wie die Vorrede des Buchs Sirach beweist. Die Folgen dieser Arbeit sind unabsehbar und von der weitgreifendsten Bedeutung, haben doch jene alexandrinischen Juden so dem Christenthume seine Sprache geschaffen, und unbewußt sogar der lateinischen Kirchensprache ihren Typus angewiesen, ja bis heute gilt einzig diese Uebersetzung in dem weiten Gebiet der morgenländisch-griech. Kirche. Ebenso ist der Ursprung mehrerer apokrypher Schriften, wie der Weisheit Salomo's, des Sirach und anderer ebenso aus diesen Verhältnissen zu erklären, wie von weitreichender Bedeutung.

Doch nicht auf diese biblische Literatur allein beschränkte sich die Thätigkeit der ägyptischen Juden; Ezechiel, ein Dichter, behandelte den Auszug aus Aegypten in dramatischer Form, Philo schilderte in poetischer Form Jerusalem und der Samaritaner Theodotus lieferte ein Gegenstück in einer Beschreibung Sichems. Mehr noch indessen als alles dies verdient es Erwähnung, daß Alexandria die Heimat der Allegorie und allegorischen Auslegung ist, jener methodisch entwickelten Phantasie, die, wo die Worte des Textes dem augenblicklichen Zeitbewußtsein zu enge werden, in kühnem Fluge die öden Texte verläßt und eigene Gedanken an ihre Stelle setzt, um diese dann als mit der göttlichen Autorität des Textes bekleidet, für heilige und unantastbare Wahrheit ansehen zu können. Als der ersten einer, der sie handhabte, gilt Aristobulus, der Lehrer des Ptolemäus Philometor (c. 184). Weiter entwickelte sie Philo (c. 30 n. Chr.) und solchen Vorgängern folgte ein Origenes. Welche Macht aber diese allegorische Exegese übte, ist nicht nöthig anzuführen (s. Allegorie); noch das Mittelalter sagte ja:

Littera gesta docet, quid credas, allegoria.

Die Vertreter des palästinensischen Judenthums haben freilich später diesem alexandrinischen Treiben gegenüber sich ablehnend verhalten, doch nahmen sie die Allegorie selbst an, und daß auch unter ihnen anfangs Verehrer der freien hellenischen Bildung waren, läßt sich nach vielen Anzeichen nicht leugnen. Dahin gehört z. B. der freundschaftliche Brief der Palästinenser an die ägyptischen Juden (2 Makk. 1).

Hatte so Aegypten auf die geistige Entwickelung des Judenthums, das es universell

zu machen begann, einen entscheidenden Einfluß, wobei wir hier nicht verfolgen können, inwieweit dies auch auf die neutest. Literatur (Hebräer-Brief, Johannes) gewirkt hat, so war auch die politische Entwickelung der jüdischen Geschichte wesentlich mit durch Aegypten bedingt. Seit 246 wurde das palästinensische Gebiet der Zankapfel der ägyptischen Ptolemäer und der syrischen Seleuciden. Alle diese Kämpfe werden detaillirt im Buche Daniel (Kap. 11) aufgeführt. Wir erwähnen davon nur (s. Antiochus Epiphanes), daß nach verschiedenem Besitzwechsel Antiochus IV. Epiphanes dem Ptolemäus VI. Philometor Palästina abnahm, Jerusalem eroberte, den Tempel profanirte und dort den „Greuel der Verwüstung", d. h. einen heidnischen Altar auf dem Brandopferaltar der Juden aufrichtete, was die unmittelbare Veranlassung zur makkabäischen Erhebung darbot, die ihrerseits in der Folge die röm. Einmischung herbeiführte. So waren die ägyptischen Verhältnisse der Diadochenzeit die mittelbare Veranlassung für die schließliche Gestaltung der Lage Palästinas zur Zeit Jesu.

Von geringer nachweisbarer Bedeutung war endlich noch ein Ereigniß, das ebenfalls durch die besondern Verhältnisse der Juden bedingt war, und das wir erwähnen, um Jes. 19, 17 fg. verständlich zu machen.

Nach dem Tode des Antiochus Epiphanes (164) suchte dessen Feldherr Lysias den jungen Thronfolger Antiochus V. Eupator (164—162) unter seiner Gewalt zu behalten, während der verstorbene König den Philippus zum Vormund eingesetzt hatte. Bei einer treulosen Besetzung Jerusalems führte er den Hohepriester Onias gefangen fort und ließ ihn tödten. Der Nachfolger desselben, Alkimos oder hebräisch Jakim geheißen, hielt es mit dem folgenden König Demetrius I. Soter und ließ die treuen Frommen in Jerusalem tödten. Der Sohn jenes Onias nun, als er sah, daß durch königliche Willkür ein Hohepriester eingesetzt sei, der nicht einmal aus priesterlichem Geschlecht stammte, floh zu Ptolemäus Philometor (181—146) in den Jahren 163—159. Hier bat er, „um sich ewigen Namen und Andenken zu schaffen", um die Erlaubniß, nach dem Muster des jerusalemischen Tempels einen neuen Tempel der Juden in Aegypten erbauen zu dürfen, ein Gesuch, das er mit Berufung auf Jesaja stützte. Der König gestattete ihm, einen zerstörten Tempel der wilden Bubastis herzustellen, der in Leontopolis im heliopolitanischen Gau lag. Wo aber fand Onias eine Jesajastelle, die er für sein Unternehmen anführen konnte, das doch so offenbar die Einheit des Cultus zerbrach? Daß er sie fand, ist höchst unwahrscheinlich, daß er sie selbst machte und einsetzte oder einsetzen ließ, erscheint uns glaublicher. In seinem Interesse ist an Jes. 19, 1—16 der Schluß 17—25 angehängt, und natürlich schnell in die LXX aufgenommen, da es im Interesse der ägyptischen Juden lag, eine solche Stelle zu haben. Die Tendenz ist einmal, den Tempel durch die Weissagung als gerechtfertigt erscheinen zu lassen, dann aber auch den Frieden zwischen den drei damaligen rivalisirenden Mächten zu empfehlen, Syrien mit seinen Seleuciden, hier natürlich zweckmäßig Assyrien genannt, Judäa unter seinen Makkabäern und Aegypten unter den Ptolemäern. Der Name der erwähnten Stadt ir haheres selbst heißt nichts als Sonnenstadt, Heliopolis, in deren Gau der Tempel lag. Dies ist abgesehen von der Flucht nach Aegypten (Matth. 2, 14) der letzte directe Bezug der Bibel auf Aegypten.

Ueberblicken wir zum Schluß die ganze zwei Jahrtausende umspannende Reihe von Berührungen der Hebräer mit Aegypten und fragen wir, welche Bedeutung hat das schwarze Land des Nil für die Entwickelung der Religion der Menschheit, des Christenthums, wie für dessen jüdische Vorbereitung? Wir antworten, Aegypten war ein Schmelzofen für die Hebräer, in dem die trägen Massen in Fluß kamen, und durch dessen Drangsalsglut das edle Metall von den Schlacken geschieden wurde. Mag man annehmen, daß in diesem Schmelzproceß befördernde Culturzusätze den Hebräern von den Aegyptern zutheil geworden sind, so ist das doch sehr unwesentlich, und die principielle Verschiedenheit beider Culturen zwingt dies alles höchstens auf Aeußerlichkeiten zu beschränken, da sie in ihrer Tiefe überaus verschieden geartet sind. So war es Aegypten, das die mit ihren Stammgenossen noch in naiver Eintracht lebenden Hebräer der Patriarchenzeit durch seine nationale Verschiedenheit zum Bewußtsein ihrer Besonderheit und ihrer theokratischen Aufgabe in vierhundertjährigem Aufenthalte erzog; es war Aegypten, das in durchgehender Verbindung mit dem nördlichen Reiche Israel, das südliche Reich Juda, den eigentlichen Träger des theokratischen Gedankens zwang, alle seine materiellen und geistigen Kräfte zusammenzunehmen, um seine Selbständigkeit zu behaupten, und das so indirect der Entwickelung der Propheten

einen mächtigen Anstoß verlieh; es war endlich Aegypten der Rohrstock, der brach und die Hand durchstach, wenn man sich auf ihn stützte, das durch seine Lockungen den Untergang beider Hebräerreiche herbeiführte und die Zerstreuung der Juden verursachte. Diese Zerstreuung selbst aber war wiederum nur ein Mittel, durch welches die welthistorische Bedeutung des hebräischen Volks zur Vollendung kam. Gastlich gewährte Aegypten den Juden auf seinem Boden ein Heimatsrecht, und hier vollzog das Judenthum seine freieste und darum höchste Aufgabe. So zahlte Aegypten reichlich die Schuld ab, die es sich in vergangenen Zeiten zugezogen hatte. Das Aegypten der Ptolemäer war ein neutraler kosmopolitischer Boden, altägyptische Kultur würzte sich hier mit hellenischer Wissenschaft, jüdischer Glaube verband sich mit beiden. So zeigt es noch heute der Stein von Karpentras, auf dem ein ägyptisches Theologumenon dargestellt ist von der Hand eines griechisch beeinflußten Künstlers, und mit einer Unterschrift in jüdischer Sprache versehen. Hier mochte sich jene äußerlich gebundene und innerlich doch unbewußt freie religiöse Denkweise erzeugen, der die Allegorie entstammt, in der ein Philo lebt; hier mochte sich jene religiöse Universalsprache der LXX entwickeln, die in ihrem Herzen hebräisch, in ihrem Gewande griechisch ist, und wenn die Hebräer in ihrer Eigenthümlichkeit einer Pflanze glichen, die köstliche Früchte brachte, so war es Aegypten, das durch Wind und Regen, durch Sonne und Kälte ihr Wachsthum förderte, die Frucht zeitigte und das gereifte Product der-stammenden Welt vermittelte. Merx.

Ahab. 1) König von Israel, bestieg im 38. Jahre Asa's (918 v. Chr.) den Thron und regierte zu Samaria 22 Jahre lang (1 Kön. 16, 29). Sein Vater Omri hatte im Heere gedient und war (ohne prophetische Mitwirkung!) vom Heer zur Herrschaft berufen worden. Dies müssen wir auch hier im Auge behalten. Nach den vorangegangenen Umwälzungen war die dringendste Aufgabe nunmehr die: des nördlichen Reichs politische Einheit und Festigkeit zu sichern, ihm Ruhe zu schaffen vor seinen Nachbarn, hauptsächlich vor Juda, mit dem die zwei ersten Dynastien in steter Fehde gelebt hatten. Ahab führte diese Aufgabe nicht ohne Erfolg durch. Durch seine Heirath mit Isebel, der Tochter des sidonischen Königs Ethbaal (= Ithobal von Tyrus bei Menander, s. Josephus, Contra Ap., I, 18) stellte er sich in freundschaftliche Beziehungen zu den nördlichen Nachbarn. Die großen Reichthümer, die es ihm möglich machten, einen elfenbeinernen Palast zu bauen und neue Städte anzulegen (1 Kön. 22, 39), mögen ihm hauptsächlich durch den infolge jener Heirath neu aufblühenden Handel mit Phönizien zugeflossen sein. Kein Wunder daher, daß ein solches Ereigniß anfangs freudig begrüßt und dichterisch besungen wurde. Der 45. Psalm verdankt ihm seine Entstehung. Allein ebendiese Heirath hatte in anderer Beziehung die schlimmsten Folgen. Nicht genug, daß Ahab in den Sünden Jerobeam's wandelte, d. h. den auf die einheimische Religion übertragenen ägyptischen Stierdienst fortbestehen ließ — seiner Gemahlin zu Liebe führte er auch noch den phönizischen Cultus des Baal und der Astarte ein; er baute dem Baal einen Tempel mit Altar und Säule (1 Kön. 16, 31 fg.; 2 Kön. 3, 2) und es wird berichtet, 450 Propheten und Priester des Baal, 400 der Astarte hätten damals ihr Unwesen in Israel getrieben (1 Kön. 18, 19). Isebel wüthete gegen die Propheten des Herrn (1 Kön. 18, 4. 13; 19, 10), aber dem Gewaltigsten unter ihnen, Elia, vermochte sie nichts anzuhaben. Siegreich ging das Prophetenthum Jahve's aus jenem Kampfe hervor (s. Elia). Rühmlicher als diese gefährliche Freundschaft mit Phönizien war, was Ahab in anderer Hinsicht für die Ruhe und Festigkeit des Reichs that. Zweimal besiegte er die mit großer Heeresmacht anrückenden Syrer und schloß unter günstigen Bedingungen Frieden mit Benhadad (1 Kön. 20, 1—30. 34). Die Moabiter zahlten ihm jährlich einen sehr bedeutenden Tribut (2 Kön. 3, 4). Der Krieg mit Juda hörte auf, ja es kam zu einer förmlichen Bundesgenossenschaft, zu einem gemeinsamen Feldzuge Ahab's und Josaphat's gegen die Syrer, der freilich für Ahab verhängnißvoll ausfiel. Bei Ramoth Gilead auf dem Schlachtfelde fand er seinen Tod, heldenmüthig kämpfend auch nach schwerer Verwundung (1 Kön. 22, 1—37). Von politischem Gesichtspunkt aus betrachtet erscheint die Regierung Ahab's ohne Zweifel in günstigerm Lichte, als sie von der spätern theokratischen Geschichtschreibung dargestellt wird (1 Kön. 16, 30. 33). Manches, was die Propheten misbilligten, war durch die politische Klugheit geboten (1 Kön. 20, 34 fg.). Zudem gab es unter den Jahvepropheten viele (1 Kön. 22, 6 fg., wo von 400 die Rede ist), die ihm zu Willen redeten und ihm nicht große Achtung vor diesem Stand einflößen mochten, so sehr er auch Männer wie Elia

und Micha fürchtete. Ein verhärteter Bösewicht war Ahab nicht. Die an Naboth begangene Grausamkeit (1 Kön. 21) bereute er (V. 27 fg.) und auf dem Schlachtfelde bewies er männlichen Muth. Aber dem Weib gegenüber war er schwach, wie mancher orientalische Herrscher vor und nach ihm. Sein Hauptfehler war der, daß er den verführerischen Einflüssen der gottlosen Isebel zu sehr nachgab.

2) Ein sittenloser Lügenprophet zur Zeit des babylonischen Exils, nur dadurch bekannt, daß ihm und einem gewissen Zedekia von Jeremia schreckliche Bestrafung angedroht wurde (Jer. 29, 21 fg.). Steiner.

Ahaliab, s. Oholiab.

Ahas, König von Juda, Sohn und Nachfolger Jotham's, regierte 16 Jahre, 741—725 v. Chr. (2 Kön. 16, 2). Er soll in seinem 20. Jahre König geworden sein, dann wäre ihm nach 2 Kön. 18, 2 schon in seinem 11. Jahre sein Sohn und Nachfolger Hiskia geboren worden. Diese Angaben lassen sich nicht vereinigen. Nach 2 Chron. 28, 1 (LXX) war Ahas 25 Jahre alt, als er König wurde, 16 Jahre also bei der Geburt Hiskia's und ebenfalls im 16. Lebensjahre hätte dann Jotham ihn gezeugt. Bei der geschlechtlichen Frühreife der Orientalen ist dies nicht unmöglich. Durch jene Verbesserung nach den LXX gleicht sich die Differenz am einfachsten aus, ohne daß die Angaben über Beginn und Dauer der Herrschaft des Ahas, die durch 2 Kön. 17, 1; 18, 1 bestätigt werden, verändert zu werden brauchen. Ueber die Möglichkeit eines noch größern durchgreifenden Zahlenirrthums von 2 Kön. 15, 30 an bis 17, 1 vgl. indessen F. Hitzig, „Der Prophet Jesaja", S. 72 fg. Seine Regierungszeit wird von der nationalen Geschichtschreibung in sehr düstern Farben geschildert und wir wissen aus dem gleichzeitigen Zeugnisse Jesaja's, daß jene Schilderungen nicht übertrieben sind. Ahas war ein schwacher Fürst, abgöttisch und eigensinnig. Wie ein tändelnder Knabe (Jes. 3, 12) handelte er nach den Eingebungen des Augenblicks, ohne religiösen Ernst und ohne nationales Ehrgefühl. Nur die schlimmen Nachwirkungen der vorangegangenen Glanzperiode, Ueberhandnehmen des Luxus, Eindringen ausländischer Sitte und damit auch heidnischen Aberglaubens und Götzendienstes blieben (Jes. 2, 6 fg.); der kriegstüchtige männliche Geist eines Usia war verschwunden, die Machtstellung von damals ging verloren, ja als ein Stoß von Norden das Reich erschütterte, als die verbündeten Könige Syriens und Israels nach Verheerung des Landes Juda zur Belagerung Jerusalems schritten (2 Kön. 16, 5 fg.; 2 Chron. 28, 5 fg.), da war das Vertrauen auf die eigene Kraft und auf die Hülfe Jahve's so tief gesunken, daß die ermunternden Worte Jesaja's (der jene zwei Könige mit unschädlichen, bald verlöschenden Stummeln rauchender Feuerbrände vergleicht [Jes. 7, 4 fg.]), seine zuversichtlichen Weissagungen vom Mislingen jener feindlichen Unternehmung (Jes. 7, 7. 16) wirkungslos verhallten und man zu dem gefährlichen verhängnißvollen Rettungsmittel der ausländischen Hülfe griff. Ahas sandte Boten an den assyrischen König Tiglath-Pileser, mit dem Silber und Gold aus dem Tempel und den Schatzkammern des königlichen Hauses wurde des fremden Herrschers Freundschaftsdienst, der zunächst in der Eroberung von Damaskus bestand, erkauft (2 Kön. 16, 7—9). Von jenen zwei Königen hatte Juda nun nichts mehr zu fürchten, dafür aber war es ein assyrischer Vasallenstaat geworden (über den unvollständigen, ungenauen Bericht 2 Chron. 28, 20 fg. vgl. Thenius zu 2 Kön. 16, 10). Jesaja verkündet mit drohenden, vernichtenden Worten die unseligen Folgen dieser Lage (Jes. 7, 17 fg.; 8, 7 fg.). Auch den alten Feinden Edom und Philistäa gegenüber war Juda nicht mehr stark genug. Die von Usia eroberte Hafenstadt Elath kam wieder in den Besitz der Edomiter. Diese fielen in Juda ein. Von Westen her drängten die Philistäer und eroberten mehrere Grenzstädte (2 Kön. 16, 6; 2 Chron. 28, 17 fg.). Mit dem Staatsleben gerieth auch der Gottesdienst immer mehr in Verfall. „Ahas opferte und räucherte auf den Höhen und auf den Hügeln und unter allen grünen Bäumen." Er hing dem Baalsdienste an, ja selbst dem scheußlichen Moloch opferte er einen seiner eigenen Söhne (2 Kön. 16, 3 fg.; 2 Chron. 28, 1 fg.). Im Tempel führte er allerlei willkürliche Neuerungen ein, ließ nach einem Modell, das er in Damaskus bei einem Besuch Tiglath-Pileser's gesehen hatte, einen neuen Altar in Jerusalem bauen, opferte darauf und setzte ihn an die Stelle des alten ehernen Altars, der nunmehr an die Nordseite des Vorhofs gerückt wurde (2 Kön. 16, 10—16). Mancherlei kostbaren Tempelschmuck beschnitt und veränderte er um des assyrischen Königs willen, d. h. um diesem die erforderlichen Geschenke darbringen zu können (2 Kön. 16, 17 fg.).

So deutet unter diesem König alles auf den beginnenden Verfall des jüdischen Reichs.

Eins aber hielt ihn noch auf, die gerade solchem Unwesen gegenüber sich kräftigende sittliche Begeisterung der edeln Männer im Volk, die nur vom Geist der Wahrheit, des Rechts getrieben auch dem König gegenüber keine Furcht kannten. Eben jene Zeit erzählt uns auch von dem gewaltigen Wirken eines Jesaja und vor allem dem Einfluß dieses Propheten ist es wol zuzuschreiben, daß der Sohn eines Ahas so wurde, wie Hiskia war.

Ahasja. 1) König von Israel, in den Jahren 897 und 896 v. Chr., Sohn und Nachfolger Ahab's, dessen götzendienerisches Treiben er fortsetzte. Mit Juda suchte er sich auf freundschaftlichem Fuße zu erhalten. Als Josaphat's Versuch, die Schiffahrt nach Ophir wieder zu eröffnen, gescheitert war (ein Sturm zerschellte die hierfür gebauten Schiffe schon im Hafen von Eßjongeber), bot Ahasja die Hülfe seiner israelitischen Schiffsleute an. Josaphat aber lehnte diesen Vorschlag ab (1 Kön. 22, 49 fg.). Der unglückliche Ausgang der kurz vorher mit Ahab gemeinschaftlich unternommenen Expedition mochte ihm noch in zu lebhafter Erinnerung sein. Der Bericht 2 Chron. 20, 36 fg., nach welchem die Schiffe gemeinsam gebaut wurden und der Schiffbruch erst hernach erfolgte, gemäß einer Weissagung Elieser's, zur Strafe für das Bündniß des judäischen Königs mit dem gottlosen israelitischen, ist offenbar erst eine spätere tendenziöse Umbildung der ursprünglichen Erzählung. Eine nicht geringe Einbuße erlitt das nördliche Reich gleich nach Ahab's Tod durch den Abfall der Moabiter (2 Kön. 3, 5). Ahasja mußte die Züchtigung der Abtrünnigen seinem Nachfolger Joram überlassen. Ein unglücklicher Sturz durch das Gitter im Obergemach seines Palastes zu Samarien hatte eine schwere Verwundung zur Folge. In der Angst um sein Leben wandte er sich an das heidnische Orakel, nämlich an den philistäischen Fliegengott (Baal-Zebub) in Ekron. Elia aber, die Boten aufhaltend und zurückschickend, gab höhern Bescheid, und wie er es verkündete so geschah es: Ahasja starb bald darauf an seinen Wunden (2 Kön. 1).

2) König von Juda, Sohn und Nachfolger Joram's, nicht besser als das Haus Ahab's, von dem er mütterlicherseits abstammte. (Joahas [2 Chron. 21, 17] ist eine Nebenform des Namens Ahasja, Asarja dagegen [2 Chron. 22, 6] ist Schreibfehler für Ahasja. Ebenso ist die Zahl 42 [2 Chron. 22, 2] durch Verwechselung der betreffenden hebräischen Zahlzeichen aus 22 [2 Kön. 8, 26] entstanden, und nicht ganz genau wird Athalja, die Mutter Ahasja's, eine Tochter Omri's genannt [2 Chron. 22, 2; 2 Kön. 8, 26], sie war dessen Enkelin, eine Tochter Ahab's [2 Kön. 8, 18]). Der von Elia (1 Kön. 21, 21 fg.) geweissagte Untergang des abgöttischen Königshauses traf auch ihn, unmittelbar nach seinem mütterlichen Oheim, dem König Joram von Israel. Ein Jahr (885 v. Chr.) hatte er zu Jerusalem regiert, da zog er mit Joram in den Streit wider Hasael, den König von Syrien, zunächst um Ramoth-Gilead zu erobern (2 Kön. 8, 28; 2 Chron. 22, 5). Joram wurde verwundet und ging nach Jesreel zurück, um seine Genesung abzuwarten. Dahin begab sich auch Ahasja zum Besuch des kranken Königs. Inzwischen war in Jehu der Rächer für das von Ahab und Isebel vergossene unschuldige Blut der Propheten und Jahvediener aufgestanden; durch einen Prophetenjünger Elisa's gesalbt und im Lager bei Ramoth-Gilead vom Volk als König ausgerufen, eilte er alsbald nach Jesreel, die ihm aufgetragene Rache zu vollziehen. Joram fiel durch Jehu's eigene Hand bei der ersten Begegnung. Ahasja floh nach Westen, wurde aber von den Leuten Jehu's rasch eingeholt und tödlich verwundet. Er starb in Megiddo. Sein Leichnam wurde nach Jerusalem gebracht und in der Davidsstadt begraben (2 Kön. 9, 1—28). Bald darauf, nachdem bereits Isebel ihren verdienten Tod gefunden hatte, erlagen auch alle seine männlichen Verwandten, 42 an der Zahl, dem Blutbefehl Jehu's (2 Kön. 10, 13 fg.). Der Bericht 2 Chron. 22, 6—9, der im einzelnen abweicht, ist summarisch und ungenau. Steiner.

Ahasverus, in hebräischer Rechtschreibung 'Ahašweroš, ist ein persischer Königsname, der an verschiedenen Stellen der spätern Bücher des A. T. vorkommt und über dessen wahres Verhältniß zu den von griech. Schriftstellern uns überlieferten Namen und Personen die Meinungen der Gelehrten noch getheilt sind. Zwar über die ursprüngliche Form des Namens ist man seit der mehr oder weniger gelungenen Entzifferung der sogenannten Keilschrift auf oberasiatischen Monumenten so ziemlich einverstanden. Die muthmaßlich entsprechenden Zeichen las zuerst Grotefend Kh. sch. h. ê. r. sch. ê.; später Lassen u. a. Ks'harsa, Khschyarscha, Formen, in denen sich unschwer die verderbte griech. Xerxes erkennen ließ, mit welcher wol heutzutage die biblische allgemein identificirt wird. Einige sind noch weiter gegangen und haben auch in der medischen Geschichte vorkommenden

Namen Kyaxares damit zusammenstellen wollen, was bei dem Unvermögen der Griechen, orientalische Laute in ihrer Schrift einfach wiederzugeben, und bei der ebenso großen Ungenauigkeit in der Auffassung derselben mit dem Ohre, wenigstens nicht von vornherein unmöglich wäre. Es fragt sich aber immer noch, auf welche der aus der griech. Ueberlieferung bekannten Persönlichkeiten, ja ob überhaupt auf mehrere verschiedene die biblischen Stellen sich beziehen mögen.

1) Die anscheinend klarste Stelle, zugleich die allein einem wirklichen Geschichtsbuch angehörige (Esra, 4, 6), nennt einen Perserkönig Ahasverus, unter dessen Regierung die aus dem Exil heimgekehrten Juden von ihren feindlich gesinnten Nachbarn bei Hofe verklagt worden sein sollen. Da unmittelbar vorher gesagt war, daß ähnliche Intriguen schon unter Cyrus, dem Stifter der persischen Monarchie, welcher den Juden die Erlaubniß zur Rückkehr und zum Tempelbau gegeben, angezettelt worden seien und fortgedauert haben bis zur Regierung des Königs Darjawesch (Darius), so entsteht die Frage, ob jene den König Ahasverus betreffende Notiz auf ein Ereigniß vor oder nach Darius zu beziehen sei. Die früher allgemein verbreitete Meinung war, daß der hier erwähnte Ahasverus des Cyrus unmittelbarer Nachfolger, also der von den Griechen Kambyses genannte König müsse gewesen sein; insofern die Regierung des Darius als der späteste Zeitpunkt genannt werde, bis zu welchem überhaupt die Juden bei dem Wiederaufbau von Stadt und Tempel auf Hindernisse stießen. Neuerdings haben aber einige Gelehrte, unter ihnen namentlich Bertheau, der Verfasser eines gründlichen Commentars über das Buch Esra, ihre Meinung dahin geändert, daß keine zwingende Ursache vorliege, unter diesem Ahasverus eine andere Person zu verstehen als den in der Geschichte vielgenannten Xerxes. Es seien eben hier neue Verleumdungen der Juden gemeint, und die Erzählung in der besagten Stelle (4, 7—23) beziehe sich auf die Zeit nach Darius, speciell auf Ereignisse, wie sie Neh. 1, 3 angedeutet seien. Eine glänzende Bestätigung dieser Combination findet man in dem Umstand, daß ebendaselbst nach Ahasverus ein König 'Artahšašta genannt wird, den man natürlich für den Artaxerxes der Griechen, den Nachfolger des Xerxes erklärte, während man sonst gezwungen gewesen wäre, ihn mit dem nur kurz auf dem Thron gewesenen falschen Smerdis der Griechen zu combiniren. Es läßt sich nun nicht leugnen, daß die hier vorgeschlagene Parallelisirung sich auf den ersten Blick sehr empfiehlt: die Namen treffen zu und bei unserer Unkenntniß der Verhältnisse können wir nicht behaupten, daß unter jenen spätern Königen nichts gegen die Juden von Jerusalem bei Hofe unternommen worden sei; im Gegentheil scheint die Einleitung zur Geschichte des Nehemia die Sache zu bestätigen. Nichtsdestoweniger zweifeln wir, daß der Verfasser des Buchs Esra an der angeführten Stelle diese Auffassung direct begünstige, daß sie ihm vorgeschwebt habe. Denn nicht nur kann man den fünften Vers als einen Ueberblick des nachher ausführlicher erzählten betrachten: „Von Cyrus bis Darius, nämlich unter Ahasverus und Artahšasta" — sondern der Schluß der Erzählung V. 24 und Kap. 5, 1, zeigt unwidersprechlich, daß der Verfasser seinen Artahšasta vor den Darius setzte; denn er sagt am letztern Orte: hierauf wurde der Tempelbau unterbrochen, bis zum zweiten Regierungsjahr des Darius, als Haggai und Sacharja zu Jerusalem als Propheten wirkten. Von diesen aber wissen wir, daß sie 18 Jahre nach der ersten Rückkehr weissagten, unter Darius Hystaspis, also lange Jahrzehnte vor Xerxes und Artaxerxes. Es bleibt also nur anzunehmen übrig, daß die Namen Ahasverus und Artahšasta nicht sowol Eigennamen einzelner Personen als königliche Titel gewesen seien, welche im Volksmunde füglich jene verdrängen konnten.

2) Am meisten bekannt aus der biblischen Geschichte ist derjenige König Ahasverus, welcher in dem Buch Esther eine der Hauptrollen spielt. Er wird heute von den meisten mit dem bekannten Xerxes identificirt. Doch verweisen wir seinethalben der Kürze wegen auf den Artikel Esther.

3) Am Schluß des Buchs Tobias (14, 15) wird gesagt, daß der Held dieser Erzählung (der junge Tobias) in hohem Alter starb und vor seinem Ende noch erfuhr, daß die Könige Nabuchodonosor und Asuerus Ninive erobert und zerstört hätten. Da man nun dieses Ereigniß ins letzte Viertel des 7. Jahrh. v. Chr. zu setzen hat (zwischen 625 und 605), so paßt jene Bemerkung ganz wohl zu dem in dem Buche angenommenen historischen Rahmen, nach welchem Tobias spätestens um 715—710 v. Chr. geboren sein soll (1, 20). Die Vernichtung des assyrischen Reichs wird nach den Ueberlieferungen der Alten am füglichsten einer Verbindung übermächtiger und sich unabhängig machender

Satrapen zugeschrieben, sodaß jene zwei Könige ebenfalls als historische Personen können betrachtet werden. Indessen machen die Namen Schwierigkeit. Nabuchodonosor muß Nebukadnezar sein, und dieser regierte noch nicht als Ninive erobert wurde, vielmehr war sein Vater Nabopolassar der Gründer des neuen chaldäischen Reichs, und man dürfte wol annehmen, daß der berühmtere Name des Sohnes bei spätern Geschlechtern und im Munde eines fremden Volks den in diesem Kreise nicht weiter bekannten verdrängt habe. Da aber die Geschichte von einer Betheiligung eines persischen Machthabers bei jener Revolution nichts weiß, so ist man geneigt, unter Asuerus (Ahasverus) einen medischen Fürsten zu verstehen, und zwar den von den Griechen (Herodot, I, 103 fg.) Kyaxares genannten. Es bleibt aber die Möglichkeit offen, daß der jüdische Romanschreiber überhaupt nur im allgemeinen mit der ältern Geschichte bekannt, aufs gerathewohl sonst genannte orientalische Königsnamen hier zusammengestellt hätte, welche somit für die wirkliche Historie keinen Werth hätten.

4) Endlich wird noch im Buch Daniel (9, 1) ein Ahasverus genannt, als Vater eines Königs Darjawesch (Darius), eines Meders, welcher anderwärts (6, 1, vgl. 11, 1) als der Zerstörer des von Nabopolassar gegründeten chaldäischen Reichs, folglich als der Eroberer Babylons erwähnt wird. Da nun nach der beglaubigten, wenigstens allgemein angenommenen Vorstellung der Untergang des chaldäisch-babylonischen Reichs durch den Perser Cyrus herbeigeführt wird, so entsteht die Aufgabe, diese Annahmen mit jener Notiz im Buch Daniel zu vermitteln. Daraus hat sich folgende Combination entwickelt, welche von vielen als zu diesem Zwecke ausreichend betrachtet wird: Unser Ahasverus ist niemand anders als der Astyages der griech. Ueberlieferung; dieser hatte eine Tochter Mandane, welche Mutter des Cyrus wurde; er hatte aber auch einen Sohn Kyaxares II. (Darius den Meder), welcher im Bunde mit seinem Neffen Eroberungen ausgeführt hat. Allein diese Combination unterliegt gewichtigen Zweifeln. Erstens ist die Darstellung in den Geschichtsbüchern des A. T. überall von der Art, daß Cyrus allein als Eroberer Babylons genannt wird, während er im Buch Daniel (6, 1) mit Stillschweigen übergangen ist. Sodann ist es doch sonderbar, daß hier die Namen Kyaxares und Darius identificirt werden sollen, während man sich allenfalls die Vergleichung des erstern mit Ahasverus gefallen lassen könnte, während Darius (Darjawesch) in den echt historischen Berichten (Haggai, Sacharja, Esra) als ein eigener, hinlänglich bekannter Name unterschieden wird. Zieht man nun in Betracht, wie die viel neuere Geschichte des persischen Reichs dem nach dem J. 167 v. Chr. schreibenden Verfasser des Buchs Daniel ganz unklar und falsch vorliegt, indem er Kap. 11, 1 fg. zwischen seinem Darius dem Meder, statt dessen die griech. Uebersetzung an dieser Stelle Cyrus nennt, und dem letzten von Alexander besiegten König nur drei persische Regenten kennt, so wird es wol dem einsichtigen Leser ganz überflüssig scheinen, mühsam die obengesuchte Harmonie herzustellen; er wird sich einfach bei der Vorstellung beruhigen, daß alle jene alten orientalischen Königsnamen hier willkürlich verwendet sind, um den Rahmen einer phantastischen Geschichte zu zieren, welche zu ganz außerhalb ihrem Kreise liegenden Zwecken erdichtet worden ist (s. Daniel). Reuß.

Ahava. Mit diesem Namen wird eine Gegend und ein Fluß in der Nähe Babylons bezeichnet, wohin Esra die im babylonischen Gebiet zerstreuten Juden zusammenberief, um mit ihnen nach Jerusalem aufzubrechen (Esra 8, 15. 21. 31). Furrer.

Aheva, s. Ahava.

Ahia (Ahijja oder Ahijjahu, d. h. Bruder = Freund Gottes). Unter den Namen, welche bei der Trennung des Reichs Salomo's in zwei Theile eine Rolle spielen, ist der des Ahijja vorzüglich bedeutend. Noch bei Lebzeiten Salomo's, als dieser den spätern Usurpator (Jerobeam) zum Oberaufseher aller öffentlichen Arbeiten im Gebiet der nördlichen Stämme, dem Hause Joseph's, dem der Ephraimit Jerobeam selbst angehörte, gemacht hatte, verhieß ihm Ahijja das Reich Salomo's. Die Art der Verheißung war eine symbolische Handlung in der Weise der ältern Propheten, er nahm dem Jerobeam seinen neuen Mantel von der Schulter, als beide allein auf dem Felde waren, zerriß ihn in zwölf Theile und ließ den Jerobeam zehn davon nehmen, so andeutend, er werde über zehn Stämme herrschen, und nur einer werde Salomo's Geschlecht verbleiben wegen der Abgötterei dieses Königs (1 Kön. 11, 27 fg.; 2 Chron. 10, 15). Der Prophet hatte seinen Wohnsitz in Silo und erreichte ein hohes Alter, sodaß er dadurch erblindete. Als Jerobeam's Sohn Abijja erkrankte, schickte der König seine Gattin in Verkleidung zum Ahijja

nach Silo, um zu erkunden, wie es dem Kranken ergehen würde. Er verkündigte ihr, nachdem er sie sofort erkannt hatte, auch Jerobeam's Sünde werde ihre Strafe durch Vertilgung seines Geschlechts finden, und nur der kranke Knabe werde ein ehrliches Begräbniß finden; diese Gnade werde ihm zutheil werden, weil er allein gottesfürchtig gewesen sei (1 Kön. 14, 1 fg.). Bei ihrer Heimkehr fand sie den Knaben todt, und wie Ahijja bei der Gründung des Nordreichs thätig gewesen war, so verkündigte er auch Untergang und Exil. Sonst finden sich Personen dieses Namens noch 1 Chron. 2, 25; 8, 7; 11, 36; 26, 20; Neh. 10, 27; 1 Sam. 14, 3; 22, 9; 1 Kön. 4, 2; 15, 27; 21, 22. Merx.

Ahieser („Bruder der Hülfe"). 1) Stammfürst der Daniten (4 Mos. 1, 12; 2, 25; 7, 66). 2) 1 Chron. 12, 3.

Ahikam, Sohn Saphan's, ein angesehener Beamter unter den Königen Josia (2 Kön. 22, 12. 14) und Jojakim (Jer. 26, 24), welcher gegen den Propheten Jeremia günstig gesinnt war. Sein Sohn Gedalja wurde nach der Zerstörung Jerusalems chaldäischer Statthalter über die im Lande zurückgebliebenen Juden (2 Kön. 25, 22; Jer. 40, 5).

Ahimaaß. 1) Vater der Ahinoam, welche Saul's Frau war (1 Sam. 14, 50). — 2) Sohn des Hohenpriesters Zadok, welcher in dem durch Absalom hervorgerufenen Aufstande treu zu David hielt und diesen mit den Rathschlägen Absalom's stets bekannt machte, auch der erste Siegesbote für David war (2 Sam. 15, 27. 36; 17, 17 fg.; 18, 19 fg.). 3) Einer der zwölf Amtleute Salomo's, welcher Basmath, Salomo's Tochter, zum Weib nahm (1 Kön. 4, 15). Röck.

Ahiman. 1) Name eines Enakiten oder vielmehr eines Stamms der Enakiten (4 Mos. 13, 22; Jos. 15, 14; Richt. 1, 10). — 2) 1 Chron. 9, 17.

Ahimelech, sonst auch Ahija genannt (1 Sam. 14, 3. 18 [s. Ahia]), Sohn Ahitob's (1 Sam. 22, 9), Vater des Abjathar (1 Sam. 22, 20; 30, 7; 2 Sam. 8, 17; 1 Chron. 24, 6; 18, 16; die falsche Lesart ist durch Umsetzung also zu verbessern: „Abjathar, Sohn des Ahimelech"), war israelitischer Priester bei der Stiftshütte zu Nob im Stammgebiet Benjamin, nahm den flüchtigen David freundlich auf, stillte seinen Hunger mit den Schaubroten (1 Sam. 21, 1 fg. [Mark. 2, 26 wird irrthümlich der Sohn, Abjathar, mit dem Vater, Ahimelech, verwechselt]) und übergab ihm auch auf sein Verlangen das Schwert Goliath's, wurde aber deshalb mit 85 andern Priestern auf Saul's Befehl von Doeg hingerichtet (1 Sam. 22, 9 fg.). Kneucker.

Ahinoam, s. David.

Ahio, s. Usa.

Ahisar, s. Salomo.

Ahithophel. Ein Gilonite (2 Sam. 23, 34) und kluger (16, 23), aber treuloser Rathgeber David's, von dem er abfiel (15, 12), um Absalom ebenso schlecht zu berathen (16, 20) und, als dieser ihm seine Gunst entzog, mit Selbstmord zu enden (17, 23).

Ahmetha, s. Ekbatana.

Aholibama, s. Esau.

Ahorn (acer pseudoplatanus), so wird das hebräische Armon übersetzt (1 Mos. 30, 37; Ez. 31, 8). Es bezeichnet dieses Wort vielmehr den dem Ahorn in der Blattform allerdings sehr ähnlichen Platanus orientalis, welcher heute noch in den Thälern dies- und jenseit des Jordans angetroffen wird (s. Platane). Ganz unrichtig hat die luther. und züricher Bibelübersetzung 1 Mos. 30, 37 für Armon Kastanien, erstere ebenfalls so Ez. 31, 8. Furrer.

Aehrenlesen, s. Ernte.

Ai, auch Aija (Neh. 11, 31; 1 Chron. 7, 28) und Aijath (Jes. 10, 28) geheißen, war eine kanaanitische Königsstadt (Jos. 8, 1 fg.; 10, 1 fg.; 12, 9) auf der spätern Nordgrenze des Stammgebiets Benjamin und des Reichs Juda, östlich von Bethel (1 Mos. 12, 8; Jos. 7, 2. 8. 11), nördlich von Michmas (Jes. 10, 28), an der Südseite eines Tiefthals gelegen (Jos. 8, 11), wurde von Josua erobert und zerstört (Jos. 7, 2 fg.; 8, 1 fg.), aber, wie es scheint, später wieder aufgebaut und auch nach dem babylonischen Exil von Benjaminiten bewohnt (Neh. 11, 31; 7, 32; Esra 2, 28). Zur Zeit des Kirchenlehrers Hieronymus waren nur unbedeutende Trümmer übrig. Der Name bedeutet „Steinhaufen", und nach alledem sind dessen Spuren wahrscheinlich in der Ruinenstelle des heutigen Tell el-Hadschar, d. i. „Steinhügel", südlich von Deir Diwan, eine Stunde südostwärts von Beitin (d. i. Bethel) zu suchen, wo in der Nähe, nach Norden hin, der tiefe und steil abfallende Wadi el-Mutjah von Westen nach Osten läuft. Dagegen will Thenius, welcher

gegen alle Wahrscheinlichkeit das allzuweit nördlich gelegene Sindschil, südwestlich nahe bei Seilun (d. i. Silo), für Bethel hält, in dem heutigen, auf einer flachen felsigen Erhöhung im ebenen Thale gelegenen Turmus Aja, östlich von Sindschil und südlich von Seilun, das alte Ai finden. Ein anderes Ai, Stadt der Ammoniter, lag (Jer. 49, 3) westlich oder nördlich von Hesbon. Kneucker.

Ain, d. h. Quelle, wird 1) 4 Mos. 34, 11 in der Bestimmung der Nordostgrenze des Gelobten Landes als westlich von Ribla gelegen genannt und dennoch meistens für die Quelle des Jordans bei Paneas gehalten, kann aber kaum etwas anderes sein, als die des Orontesflusses, welcher südwestwärts von Ribleh (d. i. Ribla) in der Nähe von Kamua el-Harmul entspringt; vielleicht galt auch das nahe Harmul selbst mit seinen zwölf starken Quellflüssen als Ort seines Ursprungs. Das heutige Dörfchen Ain, in welchem nichts auf hohes Alterthum deutet, das auch zu weit südlich, ungefähr in der Mitte zwischen Ribla und Baalbek, liegt, kann unser Ain nicht sein.

2) Auch das „Ajin bei Jesreel" (1 Sam. 29, 1) kann nicht für eine Stadt gehalten werden, von welcher dort dieses Namens keine Spur vorkommt; denn auch En-Dor darf nicht, wie die LXX wollen, für das verkürzte Ajin gelten, weil jenes durch den ganzen kleinen Hermon von Jesreel getrennt ist, also gar nicht „bei Jesreel" liegt. „Ajin bei Jesreel" ist vielmehr als aus dem jetzigen Ain Dschalud verkürzt anzunehmen, einer sehr großen Quelle mit vortrefflichem Wasser, gerade am Fuß des Gilboagebirgs (1 Sam. 28, 4; 31, 1 fg.; 2 Sam. 1, 21), eine halbe Stunde östlich von dem hochgelegenen Dorf Zerin, d. i. Jesreel. Bei dieser Quelle, deren Wasser, aus Felsspalten hervorkommend, sich auf einmal in einen schönen klaren Teich von 40—50 F. im Durchmesser ausbreitet und aus diesem Wasserbehälter als Bach östlich das Thal hinunter dem Jordan zufließt, lagerten, wie einst Saul und Jonathan vor ihrer letzten unglücklichen Schlacht, so auch in den Tagen der Kreuzzüge Saladin (1183) und die Christen nacheinander. Damals nannten die Christen die Quelle Tubania, aber unter den Arabern hieß sie schon Ain Dschalud, d. h. „Quelle des Goliath", vermuthlich weil die Ueberlieferung den Kampf David's mit dem Riesen schon in früher Zeit hierher verlegt hatte.

3) Das Ajin (Jos. 21, 16), angeblich eine Levitenstadt im Stammgebiet Simeon, will Robinson mit dem heutigen in Ruinen liegenden Dorfe El-Ghuwein, etwa $2\frac{1}{2}$ Meilen südlich von Hebron, zusammenbringen; es ist aber daselbst statt des verdorbenen Texts vielmehr „Asan" zu lesen.

4) Ajin (Jos. 15, 32; 19, 7; 1 Chron. 4, 32; Neh. 11, 29), s. Ajin-Rimmon. Kneucker.

Ajin-Rimmon. Diese beiden Namen kommen (Jos. 15, 32; 19, 7; 1 Chron. 4, 32; Neh. 11, 29) stets zusammen vor, müssen daher entweder einander sehr nahe gelegene Plätze oder vielmehr eine Stadt Ajin-Rimmon (En-Rimmon) bezeichnet haben (s. Rimmon). Diese Stadt, zu dem Stammgebiet Judas gehörig, dann von Simeoniten und nach der babylonischen Gefangenschaft von Juden bewohnt, ist jedenfalls bei der Ruinenstelle Um er-Rumamin (d. i. Rimmon) zu suchen, drei Stunden nördlich von Beer-Seba (Bir es-Seba), bei welcher, 30 Minuten südlich, sich der Brunnen el-Chuweilifeh mit Baaresten einer Festung in einem Wadi gleichen Namens findet, eine wichtige Tränkstelle der Beduinen an der Straße von Hebron über edh-Dhoherijeh nach Gaza, an der Grenze der Hügellandschaft nach der westlichen Ebene (Sephela) hin. Kneucker.

Aja, s. Ai.

Ajalon, auf deutsch etwa Hirschau, Hirschfeld, war eine Levitenstadt im Stammgebiet Dan (Jos. 19, 42; 21, 24; 1 Chron. 6, 69), unweit Beth-Semes (2 Chron. 28, 18), wurde von Rehabeam befestigt (2 Chron. 11, 10), aber unter Ahas von den Philistäern erobert (2 Chron. 28, 18). Nach der Angabe des KV. Hieronymus lag diese Stadt zwei röm. Meilen östlich von Nikopolis (s. Emmaus), wo heute ein Dorf Jalo in fruchtbarer Gegend liegt auf der Nordseite eines Bergrückens, mit einer herrlichen Aussicht über das sich nördlich hinziehende weite und „wiesenhafte" Becken Merdsch Ibn Omeir, das berühmte „Thal Ajalon", wo Josua dem Mond Halt geboten haben soll (Jos. 10, 12). Eine andere, aber nicht weiter bekannte Stadt Ajalon wird als im Stammgebiet Sebulon gelegen angeführt (Richt. 12, 12). Kneucker.

Ajath, s. Ai.

Ajephim, s. David.

Akaron, s. Ekron.

Akazie, s. Acacia.

Akeldama, s. Blutacker.

Akko, zuweilen auch Ake, Ace, gewöhnlich aber Ptolemais (wahrscheinlich von Ptolemäus Laturus) genannt, ist eine große Stadt, welche ihren ursprünglichen Namen Akko, Ake (= Ankon, anke, d. h. Einbiegung, Meerbusen, Bucht) erhalten hat von ihrer Lage an dem über eine Meile langen, wichtigsten Busen des Mittelländischen Meers an der palästinensischen Küste, in der Nordwestecke, hart an der „Einbiegung" selbst (es ist derselbe Name mit der dorischen Colonie Ankon, Ankona, an einem Busen des Adriatischen Meers, welche nach ausdrücklicher Angabe von ihrer Lage den Namen hat), 250 Schritte nördlich von der Mündung des kleinen Flusses Belus (s. d.), dem Vorgebirge Karmel (im Süden der Bucht) gegenüber, 10½ Stunden von Tyrus entfernt. Akko ist ihrem Ursprunge nach eine philistäische Stadt und gehörte zu einem zweiten „Fünfstädtebund" (Pentapolis) einer spätern (der dritten) philistäischen Einwanderung (etwa seit 1174 v. Chr.; s. Philister). Die Israeliten scheinen sie niemals besessen zu haben (Richt. 1, 31; Mich. 1, 10); doch erstreckte sich Israels Gebiet bis dorthin, und der benachbarte Karmel namentlich gehörte noch den Hebräern. Heiden (Griechen und Phönizier) waren in allen Zeiten ihre Bewohner, wie denn Ptolemais auch von den Griechen zu Phönizien gerechnet wurde. Doch gab es im Zeitalter nach der babylonischen Gefangenschaft dort auch eine jüdische Colonie (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 18, 5). Kaiser Claudius schenkte ihr das röm. Bürgerrecht; daher wird sie von röm. Schriftstellern und auf Münzen auch als „Colonie des Kaisers Claudius" angeführt. Besonders berühmt wurde die Stadt seit den Kreuzzügen. Seit der Zeit, wo die Johanniterritter zu Jerusalem dieselbe in Besitz hatten, heißt sie St.-Jean-d'Acre, bei den Arabern übrigens noch wie ehemals Akka. Sie war der beste Hafenort der syrischen Küste, der Hafen selbst zwar klein, aber militärisch von großer Wichtigkeit und in den Kreuzzügen der gewöhnliche Landungsplatz der Franken, der Schlüssel Syriens und Endpunkt der Handelsstraße, welche von Damaskus zum Meer führt. Gegenwärtig hat die Stadt, die wenig mehr als eine Seefestung ist, etwa eine Meile im Umfang, mit nur 5000 Einwohnern; sie scheint auf dem Platz der Altstadt zu stehen, auf dem südwestlichen Vorland, sodaß die See die Süd- und Westseite derselben bespült. Von dem südwestlichen Ende dieses dreieckigen Vorlandes laufen die Ueberreste eines ehemaligen Dammes nach der Küste zu, und hier war einst der Hafen: einst, denn jetzt ist er seicht und unsicher, und die Schiffe bleiben gewöhnlich auf der Rhede von Haifa gegenüberliegen, unter Karmel. Nach den vielen Zerstörungen und Herstellungen, denen die Stadt unterworfen gewesen ist, sind die Ueberreste der Gebäude aus den Zeiten der Kreuzzüge immer weniger unterscheidbar geworden; von der Gestalt des alten Akko oder Ptolemais gar nicht zu reden. Kneucker.

Akrabattine in Idumäa (1 Makk. 5, 3), ein Landbezirk, benannt nach der Steige von Akrabbim, Grenzpunkt des Stammes Juda, nach Knobel (zu Jos. 15, 3) der Paß es-Safah südwestlich vom Todten Meere, der vom Thal Fikreh aus sehr steil an einem nackten Kalkgebirge zu einer Hochebene sich hinaufzieht. Die Stufen, durch welche jetzt noch der Paß gangbar wird, scheinen aus sehr alter Zeit zu stammen. Safah ist identisch mit dem hebräischen Zephath, und das Buch der Richter bemerkt ausdrücklich, daß der Stamm Juda bis zu diesem Ort seine Eroberungen ausgedehnt habe (Richt. 1, 17). Steige Akrabbim kann als Steige der Unglücksfälle gedeutet werden (gewöhnlich Skorpionensteige) und es enthielte so der Name vielleicht eine dunkle Erinnerung an die Niederlage, welche die Israeliten hier zur Zeit des Moses erlitten (4 Mos. 14, 45; s. Horma).

Furrer.

Alabaster, von den Mineralogen zur Sippschaft des Gipses gerechnet, ist seiner Grundfarbe nach schneeweiß, zuweilen ins Blaßrothe oder Graue übergehend, feinkörnig und durchscheinend. Da er weich genug ist, um ohne besondere Schwierigkeit bearbeitet zu werden, aber doch so viel Härte hat, um polirfähig zu sein und daher eine schöne Glätte annimmt, bietet er zu kleinern Bildhauerarbeiten ein geeignetes Material. Diese Eigenthümlichkeit des Alabasters war schon dem hohen Alterthum wohlbekannt und willkommen, daher wir ihn bei Griechen und Römern zu Vasen, Urnen, Schalen, Riechgefäßen u. dgl. vielfach verarbeitet finden. Besonders beliebt waren Fläschchen ohne Henkel mit langem, sich verengendem Halse, die zur Aufbewahrung wohlriechender Oele und köstlicher Salben

sehr häufig von Alabaster gemacht wurden, sodaß der Name Alabaster, Alabastron, als übliche Bezeichnung solcher Salbölfläschchen in Gebrauch kam. Der Luxus mit würzigen Oelen und duftigen Salben ist seit uralten Zeiten bei den Morgenländern als einheimisch bekannt und es kann also nicht befremden, auch unter den Hebräern solche Alabasterfläschchen anzutreffen, von deren Gebrauch die evangelische Geschichte den Beweis liefert (Matth. 26, 7; Mark. 14, 3; Luk. 7, 37). Um das Verdunsten des Wohlgeruchs zu verhüten, wurde die Mündung des Halses am Salb- oder Riechfläschchen mit Wachs oder Thon verstopft oder verpicht, sodaß, um den Inhalt zu benutzen, die schützende Kruste zerbrochen werden mußte, worauf die aus dem Markus-Ev. angeführte Stelle hindeutet. Da der Alabaster am Libanon, in Karmanien sehr häufig auftritt, in Oberägypten in dem Gebirge unweit der Stadt Alabastron, woher man auch den Namen ableitet, schon im Alterthum in großer Menge gebrochen wurde, so erklärt sich aus der Nähe und dem bekannten Verkehr dieser Länder mit Palästina die allgemeine Verbreitung des Alabasters unter den Hebräern. Daß bei diesen schon lange vor Jesu Zeit Alabastergefäße in Gebrauch gewesen seien, hat man durch die alexandrinische Uebersetzung der Stelle 2 Kön. 21, 13 bestätigt gefunden, wo das hebräische Wort, das Schüssel oder Schale bedeutet, durch Alabastron ausgedrückt wird. Ob die zu Nimrud ausgegrabenen Vasen von Alabaster seien, scheint Layard zu bezweifeln und Birch betrachtet sie als von Aegypten dahin gebracht. In jedem Falle bezeugen sie den im hohen Alterthum weitverbreiteten Gebrauch des Alabasters zur Anfertigung von Gefäßen. Roskoff.

Alcimus, ein jüdischer Priester, ward (nach 2 Makk. 14, 3. 7) Hohepriester, aber weil er sich nicht gesetzestreu hielt, von den Juden beseitigt. Hiermit stimmt Josephus („Jüd. Alterthümer", XII, 9. 7; XX, 10. 3), nur erzählt dieser näher, daß König Antiochus V. Eupator nach der Hinrichtung des Hohenpriesters Menelaus 162 v. Chr. auf Betrieb des Lysias ihn zum Hohenpriester bestellt habe, was (trotz 1 Makk. 6, 59. 61) nicht unwahrscheinlich ist, und um so weniger, als Josephus bemerkt, daß er zwar dem Geschlecht Aaron's, aber nicht dem hohenpriesterlichen Hause des Menelaus angehört habe: er wird also als ein dienliches Werkzeug vom König hervorgezogen worden sein. Das erste Buch der Makkabäer weiß von diesem ersten Hohenpriesterthum des Alcimus allerdings nichts, und es mit Grimm hineinzudeuten, ist unzulässig. Noch im gleichen Jahre erfolgte ein Thronwechsel, indem Demetrius I. Soter, bisher in Rom als Geisel, flüchtete und sich schnell der Herrschaft Syriens bemächtigte. Alcimus, nun wol beseitigt, begab sich mit seinem Anhang zum neuen König, verleumdete die Patrioten und, von einem syrischen Heer unter Bacchides unterstützt, gelangte er (wieder) zur hohenpriesterlichen Würde (1 Makk. 7, 4—11). Anfangs fielen ihm in Judäa nicht wenige zu, aber er zeigte sich falsch und ließ an einem Tage 60 Männer tödten. Nach seinem Abzug von Jerusalem übergab ihm Bacchides die Regierung und Kriegsmacht. Alcimus besiegte zunächst die Opposition, aber bald gewann Judas Makkabäus die Oberhand. Alcimus ging wieder zum König und dieser schickte nun den Nikanor mit großer Kriegsmacht (1 Makk. 7, 12—27). Nach der Niederlage des Nikanor erschienen Bacchides und Alcimus wieder in Judäa, Judas fiel und unter syrischem Schutz behauptete Alcimus die hohepriesterliche Würde. Plötzlich gelähmt, starb er schon 159 (1 Makk. 9, 1—56; Josephus, a. a. O., XII, 10. 6; XX, 10. 3). Den Patrioten konnte Alcimus nur im übelsten Licht erscheinen, und sein schneller Tod wird denn auch pragmatisch, weil er im Tempel eine Veränderung vorgenommen, als göttliches Strafgericht hingestellt: bei mehr Quellen würde auf einem freiern Standpunkte das Urtheil über ihn vielleicht weniger ungünstig ausfallen. Der Name Alcimus bedeutet im Griechischen „stark", wenn nun Josephus (a. a. O., XII, 9. 7) bemerkt, daß Alcimus auch Jakim (1 Chron. 8, 19) geheißen habe, so wird letzteres sein eigentlicher Name gewesen sein, den er als Griechenfreund in einen ähnlich lautenden griechischen umwandelte. Fritzsche.

Alema wird als feste und große gileadische Stadt neben mehrern andern nur 1 Makk. 5, 26 genannt. Grimm erinnert an Beer Elim im Osten von Moab (Jes. 15, 8 und Gesenius zu d. St.); es läßt sich auch an Almon Diblathaim denken (4 Mos. 33, 46). Fritzsche.

Aleppo, von vielen für das biblische Helbon gehalten (Ez. 27, 18), das aber mit größerm Recht in dem heutigen Flecken Helbon, etwa fünf Stunden nordwärts von Damaskus, gesucht wird (s. Helbon). Furrer.

Alexander der Große. Dieser größte unter den Weltstürmern des Alterthums hat für die biblische Geschichte nicht etwa blos insofern eine Bedeutung, als er in den Visionen

des Buchs Daniel (2, 7. 8) eine Rolle spielt, oder als das erste Buch der Makkabäer (1, 1—8; 6, 2) seine Geschichtserzählung mit einem Rückblick auf ihn und auf sein Reich einleitet, sondern er nimmt in der Entwickelung der Menschheit überhaupt eine so bedeutsame Stellung ein, daß auch die Zerstreuung des Judenthums über die ganze Alte Welt, die sogenannte Diaspora auf der einen, die Verbreitung des hellenischen Geistes im Orient auf der andern Seite, also die beiden bedeutendsten Vorbedingungen für die spätern Erfolge des Christenthums ohne ihn und sein Werk nimmermehr ins Dasein getreten wären. Denn der größte Umschwung, dessen die Weltgeschichte gedenkt, ist unleugbar als Resultat des Zusammentreffens dieser zwei bedeutendsten Formen zu erklären, in welchen der Geist der Menschheit in der alten Geschichte sich dargestellt und ausgeprägt hatte. Ein solches Zusammentreffen hellenischen und semitischen Wesens war zunächst dadurch eingeleitet, daß aus dem Orient über Kleinasien und Aegypten sich Samenkörner der Cultur durch ganz Griechenland verbreiteten und diesen Boden befruchteten. Nachdem sich aber hier im Laufe vieler Jahrhunderte die eigenthümlichste, gehaltreichste und hochstrebendste aller volksthümlichen Gestaltungen, welche die antike Menschheit hervorgebracht hat, ausgebildet, bemächtigt sich plötzlich dieses beweglichen und freien Geistes der Griechen als ein Rückschlag auf die Perserkriege ein wunderbarer Drang, welcher sie herüber nach Asien nicht blos, sondern auch mitten in die bisher unzugänglichen Heiligthümer des Orients hineintreibt. Typen dieser Bewegung sind z. B. Agesilaus und Xenophon, ganz besonders aber Alexander der Große, in welchem sie ihren Schlußpunkt findet.

Schon eine ganze Reihe von Zeitgenossen Alexander's hat sich an die Aufgabe gewagt, sein, das Maß des Gewöhnlichen nach allen Richtungen überragendes, Lebensbild darzustellen. Aber schon diese Zeichnungen sind, zum deutlichen Beweis des wunderbaren Eindrucks, welchen seine Thaten sofort hinterließen, voll pomphafter Uebertreibungen und sagenhafter Berichte. Die Wirklichkeit hatte durch Alexander so kolossale Dimensionen angenommen, daß sogar die Reisebegleiter, um nicht hinter dem imponirenden Eindruck des Selbsterlebten zurückzubleiben, in ihren Berichten vielfach ins Schrankenlose und Phantastische ausschweiften. Der Lagide Ptolemäus erzählte in seinen Denkwürdigkeiten, das macedonische Heer sei auf dem Zuge zur Ammonsoase durch zwei mit Stimmen begabte Schlangen geführt und zurechtgewiesen worden. Kallisthenes, des Aristoteles Neffe und Alexander's philosophischer Begleiter, meldet, wie auf der lycischen Küste die Meereswogen zurückgewichen sind, weil sonst Alexander's Heer nicht hätte durchziehen können. So erfüllte der Zauber eines Jugendlebens voll der großartigsten Thaten und maßlosen Unternehmungen die Phantasie der Mit- und Nachwelt mit Staunen und Bewunderung. Je rascher das glänzende Gestirn vorübergegangen und in je umfassendern Kreisen seine Nachwirkungen zu verspüren waren, desto reichere und üppigere Kränze wanden Dichtung und Sage im Morgen- und Abendland um die unvergleichliche Heldengestalt. Erst der Grieche Arrian aus Nikomedien hat zur Zeit der Antonine einen ernsthaften Versuch gemacht, die glaubwürdigen Berichte aus einer unzählbaren Menge von Anekdoten und Märchen auszuscheiden, und in neuerer Zeit haben der Franzose St.-Croix in seinem „Examen critique des anciens historiens d'Alexandre" (2. Aufl., 1804) und der deutsche Gelehrte Droysen in der „Geschichte Alexander's des Großen" (1833) auch auf diesem Gebiet die Forschung auf Bahnen geführt, wie sie dem Geist der modernen Wissenschaft entsprechen.

Von Aristoteles erzogen und in die griech. Bildung, welcher er sein ganzes Leben lang treu blieb, eingeführt, bestieg Alexander nach dem Tode seines Vaters Philippus (336) in einem Alter von 21 Jahren den macedonischen Thron. Sofort rief ihn der Widerstand roher Gebirgsvölker nach der untern Donau und nach Illyrien, der Aufstand der Griechen gegen Theben (335). Nachdem alle Feinde rasch niedergeworfen waren, trat der Sieger den Zug gegen Persien an; unmittelbar aufeinander folgen sich jetzt die großen Schläge, die er am Granikus (334) und bei Issus (333) gegen die Heere des Perserkönigs Darius Kodomannus führt. Nach der Einnahme von Tyrus betrat er die jüdische Grenze (332). In dem Jahrhundert, welches zwischen Nehemia und Alexander lag, war der jüdische Staat so weit erstarkt, daß er den herannahenden Weltsturm glücklich überwinden konnte. Zwar drohte eine gewisse Gefahr infolge des Umstandes, daß, während die Samariter rasch von den Persern zu den Macedoniern übergingen, die der persischen Herrschaft sehr ergebenen Juden sich für Alexander erst entschieden, als sein Glück auch in Phönizien zweifellos geworden war. Dafür hielten sie sich später um so ruhiger, während die Sa-

mariter den von Alexander über ganz Syrien gesetzten Statthalter Andromachus ermordeten. Derselbe wurde daher durch Memnon ersetzt. So weit die beglaubigte Geschichte. Josephus freilich erzählt speciell („Alterthümer", II, 8. 4. 5), daß, als Alexander, von der Eroberung Gazas kommend, Jerusalem sich näherte, eine Priesterprocession in heiligem Schmuck entgegengezogen sei; Alexander aber habe, weil er sich an einen frühern Sieg verheißenden Traum erinnerte, dem Judengott im Tempel ein feierliches Opfer dargebracht und sich dem Volk überhaupt sehr günstig erwiesen. Die Fabelhaftigkeit des ganzen Berichts ist zwar schon dadurch hinreichend erwiesen, daß Josephus von der Freude berichtet, welche Alexander darüber empfunden habe, daß auf ihn, als auf den Zerstörer des Perserreichs, schon im Buch Daniel geweissagt sei. Gewiß aber ist, daß sich viele Juden seinem Heer anschlossen. Dafür erhielten sie in allen neugegründeten Städten das Bürgerrecht mit Griechen und Macedoniern, freie Religionsübung und Abgabenfreiheit in jedem Sabbatjahr.

Diese Begünstigungen stehen im Zusammenhang mit jener, von Alexander zum großen Misvergnügen seiner macedonischen Landsleute consequent befolgten Politik, aus Siegern und Besiegten eine neue, einheitliche Reichsbürgerschaft zu bilden. Nachdem er Aegypten unterworfen (332) und das persische Reich eingenommen (331), unternahm er jene zwei, die bisherigen Leistungen noch weit überbietenden Riesenzüge durch die Gebirgsländer im Südosten des Kaspischen Meers (329 und 328) und nach dem indischen Fünfstromland (327—325), auf welchen seine Absicht, als persischer Großkönig aufzutreten und den alten Streit zwischen Europa und Asien für immer beizulegen, deutlich hervortrat. Jenes fünftägige Vermählungsfest, welches er nach seiner Rückkehr zu Susa feierte, woselbst er mit der Tochter des Darius und 10000 Macedonier mit Perserinnen Ehen schlossen, sollte das Symbol und der Schlußstein dieses großen Einigungs- und Verschmelzungsplans bilden.

Während es aber, um einen solchen Gedanken auch nur einigermaßen sicherzustellen, einer ungewöhnlich langen Regierungsperiode bedurft hätte, starb Alexander schon in seinem 34. Lebensjahre (323). Zwar setzt das erste Makkabäerbuch voraus, er habe zuvor ein Testament gemacht und das Reich unter seine Feldherren vertheilt (1, 6). Aber schon Curtius weist diese Sage ganz bestimmt zurück (X, 5). In der That aber war keinerlei genaue Bestimmung hinsichtlich der Nachfolge getroffen, und das ungeheuere Weltreich, welches der Verstorbene auf seinem wunderbaren Dionysuszuge gestiftet hatte, zerfiel in mehrere Theile, deren sich die einzelnen Feldherren Alexander's bemächtigten.

Dauernd aber waren die geistigen Nachwirkungen dieses kurzen Lebens. Glänzend und rasch vorübergehend, wie die Pracht eines sommerlichen Gewitters, war die Zeit der macedonischen Eroberung gleich diesem von wunderbarer Fruchtbarkeit. Ueber den ganzen Osten bis an die Ufer der altgeheimnißvollen Ströme, auf der einen Seite des Nil, auf der andern des Indus, ward der griech. Geist verbreitet, und über die endlosen Strecken dieser unbeweglichen und gleichförmigen Welt wurden wie aus einem Füllhorn die Schätze der Weisheit und Kunst, die Feinheiten der Sprache und des Umgangs ausgeschüttet. Denn die besiegten Völker sollten für den Verlust ihrer Freiheit und Nationalität geistige Reichthümer austauschen, und immer eifriger hatte Alexander den Plan verfolgt, die Ueberwundenen den Ueberwindern zu nähern und aus den Nationen eine einzige Nation mit griech. Bildung zu machen. Gelang ihm dies auch nur in sehr beschränktem Maße, lebte meist unter blendender Hülle die ganze Härte und Roheit der barbarischen Staaten und Völker unveredelt fort, so war doch diese schwerfällige Völkermenge an einzelnen Orten in eine lange nachschwingende Bewegung versetzt, und an besonders begünstigten Punkten, wie namentlich in der ersten der vielen neugegründeten und nach Alexander's Namen genannten Städte, im ägyptischen Alexandria, wuchs der gelegte Keim zu einem wirklichen hellenischen Bildungswesen heran, dessen Tragweite für die herannahende Verbindung jüdischer und griech. Weltanschauung unberechenbar werden sollte.

Hat so Alexander, indem er das griech. Lebenselement in das Morgenland trug und damit alle altgewohnten Verhältnisse auseinanderwarf, den Egoismus der verfestigten Volksgeister bewältigt und als eine Art Vorläufer für das Christenthum zuerst eine Ausgleichung der großen Gegensätze des orientalischen und griech. Weltbewußtseins herbeigeführt, so erscheint er doch zugleich andererseits, namentlich seitdem er sich auf der Ammonsoase für den Sohn des Zeus ausgeben und die abgöttische Verehrung der Perser gefallen lassen hatte, als der erste und vornehmste Typus jenes widergöttlichen Reichs, jener sich selbst zur Gottheit machenden und Anbetung fordernden Weltmacht, in welcher

jüdische und christl. Apokalypsen die eingefleischte Erscheinung dämonischer Mächte mit so großer Animosität und Glaubensenergie bekämpft haben. Holtzmann.

Alexander Balas. Alexander mit dem Beinamen Balas war nach Justin (XXXV, 1) niederer Herkunft und wurde von Ptolemäus Philometor von Aegypten, Ariarathes von Kappadocien und Attalus von Pergamus gegen den syrischen König Demetrius I. Soter als Kronprätendent aufgestellt und von Heraklides, dem Schatzmeister des Antiochus IV., nach Rom gebracht. Dort gab er sich für den von Demetrius ermordeten Antiochus V. aus, mit welchem er Aehnlichkeit hatte. Gleich seinem angeblichen Vater Antiochus IV. führte auch er auf Münzen und in der Stelle 1 Makk. 10, 1, falls dieselbe nicht corrupt ist und der Beiname dem dort als Vater genannten Antiochus gebührt, den Titel Epiphanes. Nachdem er mit Billigung des röm. Senats im J. 160 nach syrischer, 152 nach gewöhnlicher Zeitrechnung zu Ptolemais aufgetreten, war seine erste Regierungshandlung, daß er dem Makkabäer Jonathan einen freundlichen Brief sammt Purpurmantel und Krone übersandte, ihn zum Hohenpriester ernannte und durch diese, die Versprechungen des Demetrius I. überbietende Zuvorkommenheit für sich gewann. Nach Appian (Syr., 67; 1 Makk. 10, 48—50; Josephus, „Alterthümer", XIII, 2, 4), brachte Alexander viele Kriegsvölker zusammen und lagerte sich mit ihnen dem Demetrius gegenüber. Es erfolgten zwei Schlachten; Demetrius siegte in der einen, in der andern dagegen ward sein rechter Flügel, auf welchem er focht, geschlagen, er selbst getödtet. Siegreich zog nun Alexander in Antiochia ein. Schon vorher scheint festgesetzt gewesen zu sein, daß der neue König die Kleopatra heirathen sollte, die Tochter des Königs Ptolemäus II. Philometor von Aegypten, welcher daher seinerseits den zukünftigen Schwiegersohn gegen Demetrius unterstützt hatte und dabei von der Hoffnung getragen war, die Verwirrung im syrischen Reich zum Wiedererwerb von Hohlsyrien und Phönizien benutzen zu können. Auf die, unter Umständen blos als formell anzusehende Werbung, die 1 Makk. 10, 52—54 mitgetheilt wird, lud Ptolemäus den Alexander zu einer Zusammenkunft in Ptolemais ein, wo die Hochzeit mit großem Gepränge begangen und Jonathan zum Feldherrn von Judäa ernannt wurde.

Aber lange sollte das Glück nicht währen. Nach Diodor („Fragmente", 33) und Livius (Epit., 50) gestaltete sich der weitere Fortgang folgendermaßen. Demetrius I. hatte zu Anfang des Kriegs mit Alexander seine beiden Söhne mit vielen Schätzen bei einem Freund zu Knidus in Karien in Sicherheit gebracht. Als der ältere von ihnen, nachmals Demetrius II. Nikator, von der Misstimmung der Syrer gegen den schwachen, trägen und liederlichen Alexander hörte (Athenäus, V, 211), den sein Günstling Ammonius täglich verhaßter machte, landete er mit einem von dem Kreter Lasthenes geworbenen Heer in Cilicien und fand großen Anhang (Justin, Hist., XXXV, 2). Alexander, der wenigstens nach 1 Makk. 10, 68 seit seiner Hochzeit in Ptolemais geblieben wäre, kehrte jetzt nach Antiochia zurück, um sich zur Gegenwehr zu rüsten (165 nach syrischer, 147 nach gewöhnlicher Zeitrechnung). Aber schon war Apollonius, der Statthalter von Hohlsyrien, zu Demetrius abgefallen. Zwar wurde der Treulose von Alexander's Verbündetem Jonathan glücklich bekämpft, was dem letztern neue Auszeichnungen und Ehren eintrug (1 Makk. 10, 67—89); um so verderblicher aber war für Alexander der Ehrgeiz seines ägyptischen Schwiegervaters, welcher, während Alexander in Cilicien den Krieg führte, ein großes Heer gesammelt hatte und damit nach Syrien, angeblich dem Alexander zu Hülfe, zog. Nach 1 Makk. 11, 1 hätte er freilich von Anfang an die Absicht gehabt, dieses Land zu seinem eigenen Reich zu schlagen. Zunächst besetzte er unter Betheuerung seiner friedlichen Absichten die südlichen Küstenstädte, gleichsam um dieselben in den ausbrechenden Thronwirren dem Schwiegersohn zu sichern (1 Makk. 11, 2). So kam er bis nach Seleucia, nördlich von der Mündung des Orontes. Daselbst warf er die Maske ab, indem er dem Demetrius sowol das Reich, als auch seine Tochter, Alexander's Weib, anbot, nach 1 Makk. 11, 10, weil dieser einen Anschlag auf sein Leben gemacht habe. Nach Josephus („Alterthümer", XIII, 4, 6) hatte allerdings Ammonius zu Ptolemais dem ägyptischen König nachgestellt; dieser forderte seine Auslieferung, welche Alexander verweigerte und sich so den Schein zuzog, als sei er Anstifter des Mordanschlags gewesen. Nach Diodor endlich war alles nur Vorwand, da Ptolemäus sich vielmehr von der unbedingten Schwäche Alexander's überzeugt hatte und den Demetrius an seine Stelle zu setzen suchte. Dieser Pragmatismus ist nun freilich sehr unwahrscheinlich. Denn ein schwacher König in Syrien mußte dem Ptolemäus lieber sein als ein energischer. Wahrscheinlich hatte daher Ptolemäus von Anfang an die Absicht,

unter dem Schein zu leistender Bundeshülfe Hohlsyrien an sich zu bringen. Der Mordversuch, wenn er geschichtlich ist, erklärt sich dann daraus, daß Alexander den Plan durchschaute, und darauf hin trat Ptolemäus offen hervor und nahm zunächst, nach Diodor, Hohlsyrien weg. Hierauf hätte er nach Josephus mit Mühe die Einwohner von Antiochia zur Anerkennung des Demetrius II. gebracht; andere lassen den Alexander durch einen Aufruhr aus seiner Heimat vertrieben und den Ptolemäus zum König daselbst ausgerufen werden. Jedenfalls ist nach 1 Makk. 11, 13 Ptolemäus in Antiochia eingezogen und hat sich dort die Kronen von Aegypten und Syrien aufgesetzt. Alexander Balas aber kehrte auf diese Nachricht aus Cilicien zurück, ward aber von Ptolemäus geschlagen und floh nach Arabien, um Schutz zu suchen. Nach Diodor („Fragmente", 32) wurde er auf der Flucht von zwei Offizieren ermordet; nach 1 Makk. 11, 17 hieb ihm ein arabischer Häuptling Namens Sabdiel den Kopf ab und sandte ihn an Ptolemäus. Dieser aber überlebte den Tod seines ehemaligen Freundes nicht lange. Er war in der Schlacht von seinem Pferd abgeworfen und so schwer verwundet worden, daß er schon nach sieben bis acht Tagen, drei Tage nachdem er Alexander's Kopf gesehen hatte, starb. Es geschah dies im J. 167 nach syrischer, 145 nach gewöhnlicher Zählung. Alexander hat somit, wie auch Josephus („Alterthümer", XIII, 4, 8) und die armenische Chronik des Eusebius annehmen, fünf Jahre lang geherrscht. Holtzmann.

Alexander (im N. T.). Vier Personen dieses Namens kommen im N. T. vor: 1) Ein Sohn des Simon von Cyrene, der gleich seinem Bruder Rufus unter den ersten Christen bekannt und angesehen gewesen zu sein scheint (Mark. 15, 21). Eine unbeglaubigte Sage läßt beide als Gefährten des Petrus in Rom auftreten. 2) Ein im übrigen unbekannter Mann aus hohenpriesterlichem Geschlecht (Apg. 4, 6). Daß er derselbe Alexander sei, den Josephus als Bruder des Philo und Zollbeamten (Alabarch) in Alexandria erwähnt, ist nur unsichere Vermuthung. 3) Ein Ephesier, der bei dem Aufstand des Demetrius, von den Juden aus der Volksmenge vorgedrängt, den vergeblichen Versuch einer Vertheidigungsrede machte (Apg. 19, 33 fg.). Aus dem Zusammenhang der Stelle geht nicht klar hervor, ob er ein Jude war, der seine Glaubensgenossen vertheidigen wollte, oder ein Judenchrist, auf den die Juden die Volkswuth zu lenken suchten. 4) Ein Christ zu Ephesus, seines Gewerbs ein Erzarbeiter (Schmied), der vom Glauben abgekommen war und dem Apostel Paulus aufs feindlichste entgegentrat (1 Tim. 1, 20; 2 Tim. 4, 14). Daß er eine Person mit dem unter 3) Genannten sei, läßt sich nicht beweisen. Krenkel.

Alexandria, eine der größten Handelsstädte der Alten Welt, gegründet von Alexander dem Großen auf der Landzunge, die an der Nordgrenze Aegyptens zwischen dem Mittelmeer und dem Mareotischen See sich hinstreckt. Fächerartig breitete sich die Stadt um die weite Bucht aus, auf deren Nordwestspitze (der durch einen Damm mit dem Festland verbundenen Insel Pharus) der berühmte marmorne Leuchtthurm mehr als 350 Fuß über dem Meeresspiegel sich erhob. Westlich vom Damm bildete eine zweite Bucht den sogenannten Hafen der glücklichen Ankunft. Durch Natur und Kunst war die Stadt wohl befestigt und soll einen Umfang von 4½ Stunden gehabt haben. Zwei über 100 Fuß breite Hauptstraßen, ihrer ganzen Länge nach mit schattigen Arcaden und Säulengängen geziert, durchschnitten dieselbe rechtwinkelig. Das kunstsinnige Herrscherhaus der Ptolemäer, das seit Alexander's Tod bis zur Zeit des Kaisers Augustus hier regierte, war unermüdlich, durch großartige Prachtbauten den Ruhm seiner Residenz zu vermehren. Wir erwähnen neben dem Leuchtthurm die längliche Burg, die mit allen ihr zugehörenden Gebäuden, dem Museum, dem Alexandergrab u. s. w. den fünften Theil der Stadt einnahm, ferner den Serapistempel, von dessen Herrlichkeit die sogenannte Pompejussäule, heutzutage einsam thronend in trauriger Umgebung, uns Zeugniß gibt.

Wie durch seinen Handel und seine Bauten, so glänzte Alexandria als Sitz der Wissenschaft. Astronomie und Mathematik gelangten hier zu besonders hoher Blüte, doch zeigte sich auf allen Gebieten des Wissens ein reges Streben und große Denker verschiedener Nationen begegneten sich hier im freien geistigen Verkehr. Als warme Freunde der Wissenschaft hatten die Ptolemäer nach und nach einen Schatz von mehrern hunderttausend Buchrollen gesammelt, der leider wie die später auf Veranlassung der Kleopatra hierher verpflanzte pergamenische Bibliothek im Sturm der Zeit gänzlich untergegangen ist.

In seiner größten Blüte soll Alexandria wol 900000 Einwohner gezählt haben, ein buntes Volksgemenge, das der Welthandel hierher gezogen. Darunter waren auch die

Juden zahlreich vertreten. Schon Alexander der Große hatte sie zur Ansiedelung sehr ermuthigt, indem er ihnen dieselben Stadtrechte wie den Macedoniern verlieh. Von den Ptolemäern wurde ihnen, damit sie, wie Josephus sagt, desto reiner leben könnten, ein eigenes Quartier zugetheilt (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 18, 7). Auch Cäsar schützte dieselben. Einzelne von ihnen erwarben sich durch Bankiergeschäfte außerordentlichen Reichthum; konnte doch der Neffe des Hohenpriesters Onias den Zoll von Syrien, Palästina und Phönizien um 16000 Talente pachten. Aehnlichen Reichthum besaß der Bruder des berühmten Philo. Der Talmud preist die herrliche Synagoge Alexandrias, in der jede Handwerkerzunft ihren eigenen Platz hatte. Im Chor dieses einer Basilika ähnlichen Gotteshauses standen 70 mit Gold und Edelsteinen belegte Stühle, nach der Zahl der Mitglieder vom hohen Synedrium.

Der große Krieg der Juden gegen die Römer in den 60er Jahren n. Chr. wurde auch den Juden in Alexandria verhängnißvoll, indem ihrer bei 50000 in einem durch die Griechen provocirten Aufstand das Leben einbüßten.

Aegypten war eine Hauptkornkammer für Italien zur Zeit der Römerherrschaft und von dem Stapelplatz Alexandria fuhren die großen Kornschiffe gewöhnlich directen Wegs nach Puteoli in Unteritalien. Bei ungünstigem Wetter indeß suchten sie, wie es scheint, den Schutz der kleinasiatischen Küste und steuerten durch das Griechische Meer westwärts. Auf einem solchen Schiffe machte der gefangene Paulus einen Theil seiner Reise nach Rom. Es muß dasselbe von bedeutender Größe gewesen sein, wenn es außer der Fracht noch für 276 Personen Raum hatte (Apg. 27, 5 fg.; 27, 37; 28, 11. 13; Pauly, „Realencyklopädie" unter „Alexandrien", und Sepp, „Jerusalem", II, 545 fg.). Furrer.

Alexandrinische Religionsphilosophie. Seit dem Zeitalter Alexander's des Großen waren auch die Juden mit der griech. Bildung in Berührung gekommen. Bei aller Zähigkeit des jüdischen Nationalgefühls, deren tiefster Grund in der religiösen Sonderstellung Israels lag, mußte schon die äußere Ausbreitung der Juden über alle Theile der gebildeten Welt einer unbedingten Absperrung des jüdischen Geistes gegen fremde Elemente in den Weg treten. Es ist merkwürdig, daß gerade das am stärksten particularistisch gefärbte Volk des Orients zugleich an Expansionskraft mit den kosmopolitischen Griechen wetteiferte. Ueberall, wo in der Diadochenzeit griech. Pflanzstädte entstanden, siedelten jüdische Colonisten, Kaufleute und Gewerbtreibende sich an oder wurden zum Theil durch die hellenischen Herrscher geflissentlich dahin versetzt. Wie die Euphratländer seit den Zeiten des assyrischen und babylonischen Exils eine zahlreiche jüdische Bevölkerung erhalten hatten, die auch, als die Rückkehr nach Palästina wieder freistand, es vorzog, in der neuen Heimat zu bleiben, so sehen wir ein paar Jahrhunderte später die Juden auch anderwärts überall im Vordringen begriffen. In allen wichtigern Städten Syriens, Kleinasiens, Macedoniens, Griechenlands, Italiens finden wir sie; meist ziehen sie die großen Handels- und Verkehrsstraßen entlang und fassen mitten unter einer fremden Bevölkerung festen Fuß. Wie eifersüchtig sie auch „in der Zerstreuung" über ihren nationalen Eigenthümlichkeiten wachten, so konnte es doch nicht fehlen, daß sie im fremden Land auch fremde Sitten und Anschauungen sich aneigneten. Man darf es nicht wol verkennen, daß in dieser Wanderlust der exclusivsten unter den Orientalen eine höhere Nothwendigkeit waltete, welche auch den sprödesten Particularismus allmählich erweichte und für den universalistischen Zug der Zeit zugänglich machte. In einer Zeit, welche überall die nationalen Sonderexistenzen durchriß und die fremdartigsten Elemente durcheinanderwarf, mußte selbst die so tief in der eigenthümlichen Entwickelung Israels begründete Ausschließlichkeit gegen alles Fremde nothgedrungen einer unwillkürlichen Empfänglichkeit für die Güter der griech. Cultur Raum geben. Der erste Schritt hierzu war die Aneignung der griech. Sprache, welche sich in den letzten zwei Jahrhunderten v. Chr. bei den Juden in der westlichen Diaspora durchgängig vollzogen hatte. Was anfangs durch das Interesse des Handelsverkehrs und der tausend Beziehungen des täglichen Lebens, also durch äußere Verhältnisse geboten erschien, wurde bald aus bloser Anbequemung zur allgemeinen Sitte. Hatte schon in Palästina selbst das Hebräische im Volksmund immer mehr der aramäischen Landessprache Platz gemacht, so konnte es in der Diaspora um so leichter aus dem täglichen Gebrauch verschwinden und der allgemeinen Weltsprache des Zeitalters, dem Griechischen, weichen. Bald gewöhnte man sich, das Griechische nicht blos im gewöhnlichen Leben, sondern auch in der Literatur zu gebrauchen. Hierdurch aber war ein weiterer Schritt zur Befreundung

des jüdischen Geistes mit griech. Bildungselementen gethan. Unmerklich drangen mit der griech. Sprache auch zahlreiche Elemente hellenischer Cultur bei den auswärtigen Juden ein. Sie fingen an, neben den heimischen Namen griech. Namen zu führen: auch in der äußern Lebenssitte accommodirten sie sich. Selbst in Palästina blieb man davon nicht unberührt; obwol seit der Hasmonäerzeit eine heftige Reaction gegen alles fremdländische Wesen hervorgetreten war, so konnte man sich doch selbst hier dem Einfluß griech. Sitte nicht völlig entziehen. Von ungleich folgenreicherer Bedeutung aber war die Bekanntschaft mit der hellenischen Literatur, die sich den Juden in demselben Maße erschloß, als die hellenische Sprache sich bei ihnen einbürgerte. Bei aller geflissentlichen Absonderung von den Fremden, welche sie auch im Ausland charakterisirte, war diese geistige Berührung ganz unvermeidlich und vollzog sich um so unaufhaltsamer, je unwillkürlicher sie geschah. Zur Zeit von Christi Geburt wurden diese griechisch redenden und griech. gebildeten Juden im Unterschied von den Palästinensern mit einem eignen Namen, als Hellenisten, bezeichnet. Wenn man neuerdings das Wort Hellenismus vielfach in einem erweiterten Sinn gebraucht und überhaupt auf die Mischung griech. und orientalischen Wesens bezogen hat, so beruht dies auf dem völlig berechtigten Streben, das einzelne in einem größern geschichtlichen Zusammenhange aufzufassen. Der jüdische Hellenismus ist nur eine besondere Erscheinungsform jener Berührung und Durchdringung hellenischer Bildungselemente mit orientalischem Wesen, welche überhaupt der Zeit nach Alexander ihr charakteristisches Gepräge gibt. Er ist die geschichtliche Gestalt, in welcher griech. und hebr. Geist sich miteinander vermählten.

Man hat neuerdings die Einwirkungen des Griechenthums auf den Orient vielfach überschätzt. Namentlich auf religiösem Gebiet widerstand der semitische Volksgeist dem Eindringen hellenischen Wesens mit äußerster Zähigkeit und bei dem thatsächlich überall sich vollziehenden Austausch griech. und orientalischer Vorstellungsformen haben die Griechen insgemein ungleich mehr empfangen als zurückgegeben. Auch der noch so sehr mit griech. Sitte befreundete Jude hätte um alles in der Welt nicht seinen Gottesglauben für die griech. Volksreligion, sein Gesetz für die Göttermythen dahingegeben. Aber einer völligen Absperrung des religiösen Volksglaubens gegen griech. Bildungselemente stand doch schon der innere Zusammenhang der Religion mit andern Geistesgebieten entgegen. Man konnte unmöglich mit der hellenischen Weltanschauung in Berührung treten, ohne Bekanntschaft zu machen mit den Resultaten der griech. Philosophie: mochten dieselben immerhin zuerst nur in der Weise einer populären Durchschnittsbildung an den Morgenländer herankommen, früher oder später mußte die Lust auch an einem strengern philosophischen Nachdenken erwachen. Und eben hiermit war ein Umbildungsproceß des gesammten altväterlichen Vorstellungskreises eingeleitet, welcher nothwendig auch das religiöse Bewußtsein in seinen Bereich zog. So empfänglich die Griechen sich für die Ideen und Phantasiegebilde der Orientalen, auch für die abenteuerlichsten und bizarrsten, erwiesen, in der Philosophie sind *sie* die Gebenden und jene die Empfangenden gewesen. Das Gerede von einer vermeintlichen „orientalischen Philosophie“, deren Mischung mit der Platonischen die religionsphilosophischen Systeme im Zeitalter des Hellenismus erzeugt haben soll, darf wol dermalen als abgethan angesehen werden. Die beiden geistigen Ströme, aus deren Vereinigung die neue griech.-orientalische Weltanschauung hervorging, heißen weder griechische und orientalische Philosophie, noch griech. und orientalische Religion, sondern orientalische Religion und griech. Philosophie. Auf dem eigentlich philosophischen Gebiet hatte sich der Orient bisher ebenso unproductiv erwiesen, wie umgekehrt das Griechenthum im Bereich der specifisch religiösen Weltbetrachtung. Die Ausbildung philosophischer Systeme unter den Griechen ging mit dem fortschreitenden Verfall der alten Volksreligion Hand in Hand; ihre Philosophie war zunächst reflectirende Betrachtung der Erscheinungswelt, die nur ein abstractes Göttliche übrigließ. Dagegen stellten die Orientalen die philosophische Weltbetrachtung der Griechen, sobald sie deren Bekanntschaft machten, unter die religiöse Idee und räumten ihr nur unter dem Vorbehalt bei sich Bürgerrecht ein, daß sie sich vor dem heimischen Offenbarungsglauben und seinen traditionellen Autoritäten zu legitimiren vermöge. Als den Griechen ihre bisherige Wissenschaft keine Genüge mehr bot, fielen sie entweder dem Skepticismus anheim oder suchten das immer mächtiger sich regende Bedürfniß des praktisch-sittlichen Lebens durch ein unruhiges Herumsuchen nach immer neuem geistigem Nahrungsstoff zu befriedigen. Die Orientalen und unter diesen wieder

die Juden obenan, erstrebten nur für ihren religiösen Bewußtseinsinhalt die wissenschaftliche Form und fanden sie in demselben Maß, als sie aus der Enge ihres bisherigen abgeschlossenen Gesichtskreises heraustraten. Aus dem Zusammentreffen dieser doppelten Bewegung ging die griech.-orientalische Philosophie hervor, die ihrem Grundcharakter nach Religionsphilosophie ist. Als der Knotenpunkt, in welchem zwei bisher getrennte Entwickelungsreihen zusammenlaufen, bezeichnet sie ebenso gut in der Geschichte der griech. Philosophie wie in der Religionsgeschichte des Morgenlands eine neue Epoche. Von den bisherigen Schulsystemen der Griechen unterscheidet sich diese Religionsphilosophie nicht blos durch ihre eminent praktische Tendenz, hinter welcher der Ueberdruß an leeren Abstractionen und todtem Wissensformalismus sich verbirgt, sondern auch durch ihr Wiederanknüpfen an alle möglichen religiösen Traditionen der Vorzeit und an eine unmittelbare göttliche Offenbarung, die dem an seiner eigenen Befähigung irre gewordenen Denken eine äußere Stütze bietet. Von der naiven Religiosität des alten Orients dagegen unterscheidet sie einmal ihr speculativer und sodann ihr universalistischer Zug, das Bedürfniß, den überlieferungsmäßigen Glaubensgehalt auch vor dem unter griech. Einfluß umgebildeten Weltbewußtsein zu rechtfertigen und zugleich die religiöse Wahrheit, in deren ausschließlichem Besitz man sich weiß, mit den neugewonnenen Mitteln griech. Wissenschaft als die eine und absolute, für die gesammte Menschheit gültige Wahrheit zu deduciren.

Auf dem Boden der jüdischen Welt hat sich nun diese Verschmelzung orientalischer und hellenischer Geistesart vornehmlich in der alexandrinischen Religionsphilosophie vollzogen. Alexandria, die berühmte Stiftung Alexander's des Großen, in der Ptolemäerzeit der erste Handelsplatz der Welt und zugleich die Metropole griech. Kunst und Wissenschaft, war schon durch seine Lage dazu geschaffen, die Brücke zwischen abendländischer und morgenländischer Cultur zu bilden. Es ist bezeichnend, daß sich gerade hier durch die Mischung griech. und ägyptischer Mythen eine Art von officiellem Cultus entwickelte, die den Athener oder Korinthier noch weit fremdartiger anmuthen mußte als die syrischen Embleme der national-griech. Gottheiten in der Hauptstadt des Seleneidenreichs. Die ganze geistige Atmosphäre athmete hier einen halborientalischen Hauch. Während die Verwaltung, die Finanzen, das Kriegswesen nach macedonischem Muster organisirt waren, erinnerten die Pracht des Hofes, die verfeinerten Gewerbe, die großartigen Bauten, die Künste des höhern Luxus an die alten Königsstädte der Assyrer, Babylonier und Perser. Auch die wissenschaftliche Bildung, in deren Emporblühen die Ptolemäischen Herrscher einen edeln Stolz setzten, konnte sich dem Einfluß dieser im behaglichen Genuß des Erworbenen schwelgenden Umgebung nicht entziehen. Statt auf Production einer neuen Gedankenwelt war die alexandrinische Wissenschaft vielmehr auf planmäßige Aufspeicherung, gelehrte Sichtung und sorgfältige Weiterpflanzung der bereits gesammelten Geistesschätze bedacht. Die morgenländische Pietät gegen das Traditionelle trug sich hier auch auf das griech. Gelehrtenthum über. Nirgends in der Welt war ein so günstiger Boden für die Befreundung der Juden mit der griech. Bildung als hier, wo diese dem Orientalen selbst im heimischen Gewande entgegentrat. Von Erbauung der Stadt an aber hatte das jüdische Element in Alexandria eine bevorzugte Stellung. Schon Alexander hatte außer zahlreichen griech. Colonisten auch jüdische herbeigezogen und ihnen gleiche bürgerliche Rechte mit den Griechen gewährt. Die Ptolemäer folgten diesem Beispiel: bald lockten die günstigen Verhältnisse der alexandrinischen Juden weitere Einwanderer an. Die Zahl der ägyptischen Juden berechnet Philo zu seiner Zeit auf eine Million: in Alexandria waren zwei von den fünf Stadttheilen allein von Juden bewohnt. Früher, so scheint es, als anderwärts, war das Griechische den dortigen Juden zur Muttersprache geworden. Schon unter dem zweiten Ptolemäer soll die Bibel in Alexandria ins Griechische übersetzt worden sein: und wenigstens die Anfänge jener Uebersetzung, die unter dem Namen der Septuaginta bekannt ist, gehen sicher in sehr frühe Zeiten hinauf. Allmählich wurde die ganze religiöse Literatur, so weit sie von allgemeiner Bedeutung war, ins Griechische übersetzt: nicht blos die Schriften, welche gegenwärtig in unserm Kanon stehen, sondern noch manche andere, die sich zum Theil nur noch in dieser alexandrinischen Uebersetzung erhalten haben. Andere Bücher wurden von den alexandrinischen Juden vielfach umgestaltet, überarbeitet, mit neuen Zusätzen vermehrt. Ja schon im 2. Jahrh. v. Chr. entstand hier eine neue, alexandrinisch-jüdische Literatur, durchgängig in griech. Sprache. Wir finden, daß die geistige Productivität, welche bei den Juden in Palästina fast zu erlöschen drohte, hier in der

Wechselberührung mit griech. Geist aufs neue befruchtet wurde. Man wetteiferte mit griech. Dichtern und verherrlichte in der Nachahmung hellenischer Muster Gegenstände der heiligen Geschichte und Religion. So brachte ein Ezechiel den Auszug aus Aegypten in ein griech. Drama; ein Philo besang in epischen Zeilen Jerusalem; ein Theodotus beschrieb die Geschichte des alten Sichem in einem epischen Gedicht. Um dieselbe Zeit beginnen die Versuche, unter dem Namen der alten griechischen Dichter und Seher die Wahrheiten der heiligen Bücher zu lehren oder auch alte Worte berühmter Griechen im Sinn des jüdischen Offenbarungsglaubens zu verändern. In eine Stelle des Homer (Odyssee", 5, 262), wo von der Vollendung des Floßes die Rede ist, welches den Odysseus von der Nymphe Kalypso hinwegführen soll, brachten die Juden durch leichte Textänderung ihre Lehre hinein, daß Gott in sieben Tagen die Welt vollendet. Aehnlicher Art sind noch zahlreiche Aenderungen, besonders in den orphischen Hymnen und den sibyllinischen Weissagungen. Die uns erhaltenen Sibyllinen sind großentheils jüdischen Ursprungs: sie bilden einen eigenen Zweig der jüdischen Apokalyptik und berühren sich zugleich mit den neuern in Alexandria ausgebildeten religionsphilosophischen Ideen. Aber auch die Geschichtschreibung ward unter den alexandrinischen Juden im griech. Geist gepflegt. Von einem dieser alexandrinischen Historiker, Eupolemus, sind uns durch Alexander Polyhistor Bruchstücke aufbewahrt. Auch Josephus, obwol Palästinenser, steht in seiner ganzen Schriftstellerei sichtlich unter alexandrinischen Einflüssen.

War es ein Wunder, wenn in dieser Umgebung auch die Systeme der Platonischen, Pythagoräischen und stoischen Schule unter den gelehrten Juden Bewunderung und Nachahmung fanden? Einflüsse, die anderwärts nur sehr mittelbar und durch eine kräftige Gegenströmung gehemmt nur sporadisch sich geltend machen konnten, wirkten hier auf den Geist der jüdischen Schriftgelehrten mit fast unwiderstehlicher Anziehungskraft. Ehe man es ahnte, war hier die ganze Weltanschauung eine andere geworden; und während man immer noch im guten Glauben vermeinte, das Offenbarungsbewußtsein des A. T.s in seiner ganzen Integrität zu bewahren, bemächtigte sich der Geister eine völlig neue Ideenwelt, die man künstlich in die heiligen Schriften hineinlegte. Von kluger Absichtlichkeit und betrügerischer Deutelei darf hierbei schlechterdings keine Rede sein: ganz unwillkürlich vollzog sich im jüdischen Bewußtsein ein ebenso großartiger als folgenreicher Umbildungsproceß, und man wurde es selbst gar nicht gewahr, was für heterogene Elemente man hier zu einer, objectiv betrachtet, freilich sehr künstlichen und willkürlich zurechtgemachten Einheit zusammenfügte.

Die ersten Anfänge dieser jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie begegnen uns bereits in der Septuaginta. Obwol die einzelnen Bestandtheile derselben aus sehr verschiedenen Zeiten herrühren, so geht doch die Uebersetzung des Pentateuch vielleicht schon bis Ptolemäus Philadelphus (284—247 v. Chr.) hinauf. Und schon in den unzweifelhaft ältesten Bestandtheilen der Uebersetzung finden sich ganz ähnliche Erscheinungen, wie in den nachweislich weit später übertragenen Büchern. Am bemerkenswerthesten sind solche Textänderungen, durch welche an Stellen, welche von der Sichtbarkeit Gottes reden, andere Ausdrücke substituirt, oder sonstige Anthropopathismen, wie die Reue Gottes, beseitigt werden (1 Mos. 15, 3; 19, 3; 24, 9—11; 4 Mos. 12, 8; 2 Mos. 6, 6 fg. u. ö.) Auch die Vorstellungen von göttlichen Kräften und Engeln, von dem göttlichen Lichtglanz (δόξα) u. a. dienen in ihrer weitern Ausbildung der Idee, daß Gott selbst mit der sichtbaren Welt nicht in unmittelbare Berührung treten könne. Allerdings gehen diese und ähnliche Aenderungen noch nicht über den Gedankenkreis des spätern Judenthums überhaupt hinaus: aber schon hierin liegt jedenfalls ein Mittelglied zwischen dem ältern Hebraismus und der ausgebildeten jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, welches Beachtung verdient. Bestimmtere Gestalt nehmen aber die alexandrinischen Ideen erst in den griech. Apokryphen des A. T.s an. Ein Theil derselben, wie der griech. Sirach, stammt noch aus dem 2. Jahrh. v. Chr.; andere sind nicht viel älter als das Christenthum, einige nach der Ansicht mancher Neuern sogar noch jünger. Bei Sirach erscheint das Theologumenon von der göttlichen Weisheit, dessen Anfänge uns noch innerhalb des hebräischen A. T.s in den Sprüchen Salomo's begegnen (Kap. 8), bereits selbständiger ausgebildet; im Buch Baruch und noch bestimmter im Buch der Weisheit, das nach einigen freilich schon nachchristlichen, wo nicht gar christl. Ursprungs ist, findet sich die alexandrinische Speculation bereits in einem sehr entwickelten Stadium. Von den jüdischen Sibyllinen gehören

namentlich die bei Theophilus von Antiochien (Ad Autol., II, 36) aufbewahrten Fragmente (das sogenannte Proömium), der Schluß des zweiten und der größte Theil des dritten Buchs der gegenwärtigen Sammlung hierher — Abschnitte, die, wie es scheint, ursprünglich ein abgeschlossenes Ganzes gebildet haben. Die alexandrinischen Anschauungen des auch sonst vielfach durch hellenische Bildung berührten Dichters zeigen sich besonders in dem Streben, alle menschenähnlichen Vorstellungen von Gott fern zu halten, und in der Erwartung, daß das Judenthum berufen sei, dereinst allgemeine Weltreligion zu werden. Entstanden ist diese älteste Sammlung jüdischer Sibyllinen wol schon um die Mitte des 2. Jahrh. v. Chr. Weit höher hinauf, nämlich in die Zeit des Ptolemäus Philadelphus, würde uns der angebliche Brief des Aristeas an Philokrates führen, worin die wunderbare Abfassung der griech. Uebersetzung des A. T.s durch die angeblichen 70 Dolmetscher berichtet wird. Doch unterliegt die Unechtheit desselben keinem Zweifel. Schwerlich ist dieses Schriftstück, welches die Septuaginta schon auf göttliche Eingebung zurückführt und die allegorische Schrifterklärung im ausgedehntesten Maße handhabt, früher als zu Anfang des 2. Jahrh. v. Chr. verfaßt. Der erste namhafte Vertreter der alexandrinischen Religionsphilosophie ist Aristobulus, der als Peripatetiker bezeichnet wird und wahrscheinlich unter Ptolemäus Philometor (181—145 v. Chr.) schrieb. Von seiner Erklärung des Pentateuch haben uns Klemens von Alexandrien (Strom., I, 15. 22; V, 14; VI, 13) und Eusebius von Cäsarea (Praep. evang., VII, 13, 14; VIII, 6, 10; IX, 6; XIII, 12) Fragmente erhalten. Den Geist seiner Speculation veranschaulicht in charakteristischer Weise die Art, in welcher er ein unter dem Namen des Orpheus verbreitetes Gedicht (ἱεροῦ λόγος) für seine Zwecke zurechtstutzte. Das Gedicht ist uns auch anderweit aufbewahrt (bei Pseudojustinus, De monarch., Kap. 2; Cohortat. ad gent., Kap. 15), sodaß wir die Aenderungen, welche Aristobulus sich erlaubte, genau controliren können. Die Umgestaltungen enthalten theils Beziehungen auf das mosaische Gesetz (V. 2. 9. 21. 36 fg.) und auf Abraham (V. 23 fg.), theils charakterisiren sie sich als Ausflüsse der eigenthümlichen alexandrinischen Theologie. Die im Original schon behauptete Unsichtbarkeit Gottes (V. 9 fg.; 14—16) erscheint hier zu absoluter Unbegreiflichkeit gesteigert (V. 10 fg.). Keine der menschlichen Seelen, sondern nur die reine Intelligenz vermag ihn zu schauen: sichtbar ist nicht er selbst, sondern nur seine Erscheinungsform. Wenn das Original alles Geschehene, Gutes und Böses, von der Gottheit ableitet, so findet sich bei Aristobulus gerade das Gegentheil: nur das Gute stammt von Gott, alles Böse allein von seinen Dienern (V. 13 fg.).

Was wir sonst aus den Aristobulischen Bruchstücken entnehmen können, läßt auf eine ziemlich eingehende Bekanntschaft nicht blos mit den griech. Dichtern, sondern auch mit den griech. Philosophen schließen. Mit welchem Recht er Aristoteliker heißt, mag dahingestellt bleiben; dagegen steht Plato hoch bei ihm in Ehren. Aber sein jüdisches Herz kann in das Lob des heidnischen Weisen nicht einstimmen, ohne auch hier der altteſt. Offenbarung die Ehre zu geben: Plato, behauptet er, hat die mosaische Gesetzgebung in ihrem vollen Umfang gekannt und zum Muster genommen. Derselbe Gedanke, daß Plato und die griech. Philosophie überhaupt alle ihre Weisheit aus dem A. T. geschöpft, begegnet uns bei den alexandrinischen Juden immer aufs neue und ging von ihnen auch zu den Christen über. Die jüdische Frömmigkeit beruhigte sich nicht eher über das Naschen von vielleicht doch verbotener Frucht, als bis sie diese freilich sehr ungeschichtliche Auskunft gefunden hatte. Jetzt durfte man gläubiger Jude und zugleich Philosoph sein. Schon Aristobulus hat einen vollen Zug aus dem Becher griech. Weisheit gethan. Von der Gottheit an sich, der schlechthin unbegreiflichen, wird ihre alles durchwaltende Kraft unterschieden; diese allein erkennen wir in der Welt, in der sie erscheint, der sie gegenwärtig innewohnt. Gott ist nicht der Schöpfer, aber der Bildner der Welt, genauer aber ist die göttliche Weisheit die Bildnerin; denn „alles Licht“ — die ganze Licht- oder Idealwelt — stammt von ihr. Mit Aristoteles will Aristobulus von ihr sagen, sie nehme die Stelle eines Leuchters ein: aber schöner und deutlicher noch habe Salomo sich ausgedrückt, wenn er sie für älter erklärt als Himmel und Erde (Eusebius, Praep. evang., XIII, 12). Es war nur eine Consequenz dieser Anschauungsweise, wenn Aristobulus verlangt, alle Stellen des A. T.s, in denen von Gottes Händen, Armen und Füßen, seinem Angesicht, seinem Wandeln auf Erden die Rede sei, in „Gottes würdiger“ Weise, also allegorisch zu erklären. So sind die Hände Gottes, sein Herabsteigen vom Himmel, die

Feuererscheinung auf Sinai von den göttlichen Kräften zu verstehen; das „Stehen Gottes" bezieht sich auf den Bestand der Welt, auf die feste Ordnung, in welcher ein jedes Ding Stand und Wesen behauptet (Eusebius, Praep. evang., VIII, 10).

Ihren Höhepunkt aber hat die alexandrinische Religionsphilosophie erst mit Philo erreicht, einem ältern Zeitgenossen Jesu Christi. Ein vornehmer, reichbegüterter, in Alexandria wie am Herodäischen Königshof angesehener Mann, griff er gelegentlich auch in die politischen Händel ein und reiste noch als Greis an der Spitze einer Gesandtschaft nach Rom, um vor dem Thron Caligula's die Sache seiner gemishandelten Landsleute zu führen (39 n. Chr.; den Erfolg dieser Gesandtschaft hat er in einer eigenen Schrift [Legatio ad Cajum"] beschrieben). Aber höhern Ruhm als sein öffentliches Wirken haben ihm seine zahlreichen Schriften gebracht, durch welche er, ein Aufklärer im edelsten Sinn des Worts, das Judenthum über sich selbst hinausgehoben und, ohne von Jesus zu wissen, einer christl. Philosophie die Wege geebnet hat. Obwol kein schöpferischer Geist und oft durch seine Breite und ewige Wiederholungen ermüdend, verstand er es doch, den Ideen, welche die Gebildetsten seiner Zeit- und Volksgenossen beherrschten, bestimmten Ausdruck und allgemeine Verbreitung zu geben, in einer Sprache, die den Philosophen genügen konnte und durch die pietätvolle Verehrung für die heiligen Ueberlieferungen seiner Nation auch ein streng am Alten hangendes jüdisches Herz wohlthätig berührte. Seine allegorischen Deutungen der heiligen Urkunden, wie willkürlich sie uns auch erscheinen mögen, verdanken ihren Ursprung keineswegs, wie manche geurtheilt haben, jener zweideutigen Klugheit, die, des Zerwürfnisses ihrer Ueberzeugungen mit dem alten Volksglauben vollkommen bewußt, die gähnende Kluft durch trügerischen Schein und hinterhaltige Anbequemung an ehrwürdige Autoritäten zu verdecken sucht. Sie waren nur der Ausdruck einer allgemeinen, die Geister beherrschenden Nothwendigkeit, die unentbehrliche Form, in welcher der neue, nach bestimmterm Ausdruck ringende Bewußtseinsgehalt sich unwillkürlich hineinlegte, weil das die Gemüther an die altest. Offenbarung knüpfende Band noch nicht zerrissen war. Zu allen Zeiten hat sich die Auslegung der H. Schrift nach den Ideen bestimmt, welche die Ausleger und ihre Zeitgenossen erfüllten. Jede neue Weltanschauung hat auch eine neue Exegese erzeugt; auch die christl. Dogmatik, von den Kirchenvätern an bis herab auf die Gegenwart, las aus ihrer Bibel was sie in ihr finden zu müssen glaubte heraus, mit keiner geringern Gewaltsamkeit oft, und keiner stärkern Glaubensgewißheit. Wenn Philo den tiefern geistigen Sinn der heiligen Urkunden ans Licht stellen wollte, so trieb ihn gerade die unbegrenzte Ehrfurcht vor ihrer göttlichen Wahrheit, die neue Gedankenwelt, in der er sich heimisch fühlte, durch ihr Ansehen bestätigt zu finden. Keinem Zeitgenossen kam dabei auch nur von fern der Verdacht unredlicher Kunst: nicht blos die alexandrinischen, auch die palästinensischen Juden waren von lange her an diese Schriftbehandlung gewöhnt: als Kinder ihrer Zeit mußten sie allegorisiren.

Die Gefahr, statt des vom göttlichen Urheber beabsichtigten Sinns beliebige Einfälle in die biblischen Schriften hereinzutragen, lag bei der allegorischen Auslegung freilich so nahe, daß sie auch den Alexandrinern nicht entging. Aber etwaiger Misbrauch mahnte nur zur Vorsicht, nicht zur Enthaltung. Philo stellte eine Reihe von Regeln für die allegorische Auslegung („leges allegoriae") auf (De somn., I, 631 u. ö.). (Die Citate aus Philo sind hier wie anderwärts stets nach der Ausgabe von Thom. Mangey [2 Bde., London 1742, Fol.] angegeben.) Wörter, die auch sonst im übertragenen Sinn gebräuchlich sind, können allegorisch verstanden werden, sobald der Uebergang von dem wörtlichen zu dem bildlichen Sinn sich nachweisen läßt: so bezeichnet „Quelle" allegorisch unsern Verstand und seine bald gute, bald böse Beschaffenheit, aber auch den Bildner und Urheber des All; so kann der Ausdruck „Ort" bald sinnlich, bald geistig genommen werden; in letzterer Bedeutung bezeichnet er entweder den göttlichen Logos, der die Fülle unkörperlicher Kräfte oder Ideen, die unsichtbare, vorbildliche Welt in sich befaßt, oder auch Gott selbst, sofern das Weltall von ihm befaßt und getragen wird (Dähne, „Geschichtl. Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie", I, 71 fg.; De profug., S. 572; De somn., S. 630). In welchem Sinn ein Wort zu verstehen sei, entscheidet der Zusammenhang. Eine andere Stütze für allegorische Deutungen bietet die Etymologie, wobei es weit weniger um grammatische Genauigkeit, als um den ähnlichen Klang verschiedener griech. Worte sich handelt.

Der göttliche Urheber, meint Philo, wolle durch solchen Gleichklang uns aufmerksam machen, um hinter dem Wortlaut den wirklich gemeinten Sinn zu entdecken.

Es liegt auf der Hand, daß auch diese Regeln der spielenden Willkür noch große Freiheit gewährten. Das Recht einer allegorischen Deutung schien sichergestellt, sobald man nur deren Wahrscheinlichkeit nachwies. Doch ruht schon die Philonische Exegese auf einer festen Tradition, in deren Gleis sich auch seine eigenen Deutungsversuche bewegen mußten. Der Scharfsinn des einzelnen, wie frei er sich immer ergehen mochte, hatte seine Schranke an dem allgemeinen Gedankenkreise seiner Zeit, in deren Dienst er sich stellte, und wurde durch die gelehrte Ueberlieferung auf ein nicht minder enges Gebiet begrenzt als bei einem modernen Interpreten durch die Gesetze grammatisch-historischer Forschung. Als ausgemacht galt, daß die heiligen Urkunden nichts Gottes Unwürdiges aussagen wollten (s. z. B. Q. deus sit imm., S. 280). Wo also der Wortlaut irgend Anstoß erregte, menschenähnliche Vorstellungen auf Gott übertrug, sittlich bedenkliche Dinge erzählte, wol auch gegen die sonstigen Gesetze der Sprache verstieß, war die allegorische Deutung eine Sache der Pietät. Um die Nothwendigkeit seines Verfahrens einleuchtend zu machen, verspottet wol Philo den Wortsinn als ungereimt, und zeiht die an ihm festhalten wollen der abergläubischen Thorheit. Geschichten wie die Weltschöpfung in sechs Tagen, die Bildung des Weibes aus der Rippe des Mannes, das Herabsteigen Gottes, um den babylonischen Thurmbau zu besehen, dünkten ihm so unvernünftig, daß er hier die schneidendste Kritik für berechtigt achtete (Leg. alleg., I, 14; II, 70; De conf. ling., S. 425). Andern, deren Denken im Buchstabenglauben befangen liegt, mögen manche seiner Aeußerungen frivol erscheinen: aber sein Spott will ja nicht das Heilige treffen, er richtet sich nur gegen menschlichen Misverstand, der für heilig hält, was der einsichtsvollere Philosoph als niedrig, abgeschmackt oder geradezu als unfromm verwerfen muß. Ja, so wenig ist seine Allegoristik eine Auflehnung gegen die Autorität der altest. Urkunden, daß er gerade die göttliche Eingebung der letztern nur um so strenger faßt. Je sorgfältiger er bei Ausmittelung des geistigen Sinns auf den Klang, den Zusammenhang, die Wortstellung, die scheinbaren Verstöße gegen die Grammatik zu achten gebietet, desto entschiedener muß er die Inspiration nicht blos auf den Inhalt der biblischen Bücher, sondern auch auf ihre Form, die Wörter und Buchstaben beziehen. Allegorische Schrifterklärung und mechanischer Inspirationsglaube gehen jederzeit Hand in Hand.

Die Frage ist nur, wo Philo die Grenze zog zwischen dem unzulässigen und dem berechtigten Sinn. Nicht überall verwirft er den Wortsinn: die Geschichte der Patriarchen, des Mose, des Volks in der Wüste u. s. w. sind ihm wirkliche Geschichte, die er von fern nicht antasten will; ebenso wenig kommt ihm ein Angriff auf die Vorschriften des Gesetzes in den Sinn. Allerdings haben jene Geschichten und diese Gebote neben dem buchstäblichen auch einen geistig-sittlichen Verstand, mit dessen Erkenntniß der Weise beschäftigt ist: die Ceremonialgebote wollen unter sinnlicher Hülle Tugenden lehren, die Speiseunterschiede den Unterschied von andächtiger Sammlung und zwiespältigen Gedanken u. s. w., die Sabbatfeier die Erhebung zu der ewigen Kraft, in der alles Geschaffene ruht, die Beschneidung die Abwendung des Herzens von wollüstigem Denken und Thun. Die Bilder der Erzväter stellen nicht blos Einzelpersonen, sondern typische Charaktere und Seelenzustände dar, Enos die Hoffnung, Henoch die Reue, Noah die Gerechtigkeit; Abraham, der aus dem Chaldäerlande auszog, bezeichnet den Fortgang von heidnischer Unwissenheit zum Verlangen nach göttlicher Belehrung; Isaak, der „Lachende", die Freude an der göttlichen Wahrheit; Israel, „der Mann, welcher Gott schaut", den vollkommenen Asceten, der sein Herz von allen Banden an die Welt der Sinne befreit hat. (Ueber die Philonischen „geistigen Deutungen" s. die Schriften „De Abrahamo" und „De praemiis et poenis".) Aber wie hoch auch Philo diese geistigen Deutungen hält, so zeiht er doch jene der Leichtfertigkeit, die, sich über die hergebrachten Ordnungen hinwegsetzend, nur an den Geheimsinn sich halten wollen und die äußern Gebräuche des Sabbats, der Festfeiern, der Beschneidung u. s. w. verachten (De migr. Abr., S. 450). Es ist doch schwerlich, wie es gelegentlich scheinen möchte, nur die Sorge für einen „guten Ruf", die Anbequemung an die nationale Gemeinschaft oder die Pietät gegen die Ordnungen heiliger Männer gewesen, was ihn zurückhielt, jenen consequenten Pneumatikern zuzufallen. Wenn auch das Ceremonielle am Gesetz als solches ihm keine Genüge mehr bietet, so bleibt doch sein Denken an die religiöse Autorität der heiligen Urkunden seines Volks gebunden. Er hätte

aufhören müssen, Jude zu sein, wenn er jene Bräuche auch nur für gleichgültig erklärt hätte. Der geheime und der wörtliche Sinn der Gesetze gehören ihm daher zusammen wie Seele und Leib. Die Stellung, welche Philo zu den biblischen Urkunden einnimmt, bezeichnet nur in besonders charakteristischer Weise den Standpunkt des ganzen spätern Judenthums, so weit es eine gelehrte Bildung in Anspruch nahm. Auch die pharisäischen Rabbinen Palästinas, bei denen ein Paulus in die Schule ging, verfuhren nicht anders, und die ältesten Nazaräer machten von dieser pneumatischen Auslegungskunst einen womöglich noch ausgedehntern Gebrauch. Aber der Sturm der Entrüstung, der sich gegen Paulus erhob, als dieser aus dem Gesetz selbst dessen Aufhebung nachwies, bezeugt, wie wenig man die letzten Consequenzen dieser Schriftbehandlung bedachte. Bei aller Freiheit dem Schriftbuchstaben gegenüber wollten auch die alexandrinischen Philosophen offenbarungsgläubige Juden bleiben. Auch Philo kann es sich ebenso wenig einreden wie Aristobulus, daß die hellenische Weisheit, aus deren Quellen er schöpft, bei den Griechen ursprünglich heimisch gewesen. Die Philosophen haben auch nach ihm alle Wahrheit erst von den Juden erborgt: alles Herrliche, was er an Sokrates, Plato, Zeno bewundert, stammt ihm mittelbar oder unmittelbar aus dem A. T. (Dähne, I, 78 fg.).

So wunderlich diese Vorstellung uns dünken mag, sie ist dennoch gewissermaßen die Zollstelle gewesen, über welche die massenhafte Einfuhr griech. Ideen von statten ging.

Die Grundgedanken dieser hellenisch-jüdischen Philosophie lassen sich in wenig Sätzen zusammendrängen. Ihre Wurzeln liegen ebenso sehr in der innern Entwickelung des nachexilischen Judenthums als in dem geistigen Tauschverkehr mit den doch selbst für Orientalisches stark empfänglichen Griechen. Einfach entlehnt wurde letztern nichts, was nicht einem mehr oder minder lebhaft gefühlten Bedürfniß des denkenden Juden entgegenkam. Die Geistigkeit und Unsichtbarkeit Gottes, des in unnahbarem Glanz jenseit aller Welten thronenden Schöpfers und Herrschers des All, war seit dem Exil allgemeines Glaubensbekenntniß der Juden; die Berührung mit persischen Lehren hatte den Gegensatz zwischen göttlichem und ungöttlichem Wesen zugleich zu einem Gegensatz von Licht und Finsterniß geschärft. Die griech. Speculation, wie Philo sie kennen lernte, brachte nur, so schien es, den bestimmtern wissenschaftlichen Ausdruck hinzu, wenn sie das eine göttliche Sein nicht blos über jede Sichtbarkeit für das sinnliche Auge, sondern auch über jede Erkennbarkeit durch den menschlichen Verstand, über alle dem endlichen Dasein entnommenen Prädicate oder Qualitäten hinauslegte. Dennoch waren es zwei von Grund aus verschiedene Gedankenreihen, die man im guten Glauben an ihre völlige Einheit zusammenbrachte. Der Monotheismus der Hebräer beruht auf religiöser Erfahrung: das Ergebniß einer langen, an harten innern Kämpfen reichen Entwickelung war der Glaube an den einigen Bundesgott der Nation, der als alles durchwaltender, persönlicher Wille die Geschicke des Volks und der ganzen Menschheit regiert. Der griech. Monotheismus stand im scharfen Gegensatz zur Volksreligion: von Anfang an nur ein Erzeugniß philosophischer Abstraction, ist er immer das Eigenthum weniger geblieben, die mit der Lust an schärferm Denken das Vermögen verbanden, von allem besondern wirklichen Dasein zu dem höchsten Allgemeinen, dem reinen Sein als dem letzten Grund des bunten Lebens emporzusteigen. Der persönliche Gott der Religion und das einfach Eine, unendliche Sein der Philosophie sind also zwei Gedanken von grundverschiedenem Werth. Indem die Philonische Speculation beide unbedenklich in Eins setzte, warf sie religiöse Vorstellungen und philosophische Begriffe in bunter Mischung zusammen und erzeugte eine unentwirrbare Kette von Widersprüchen, an deren Lösung alle Mühe zu Schanden wird. Die ganze spätere Theologie, so weit sie unter Platonischem Einfluß stehend das Interesse des Denkens und des frommen Glaubens vereinigen will, liefert den Beweis der Unmöglichkeit, auf dem betretenen Weg zum Ziel zu kommen.

Wenn Plato Gott als die „Idee des Guten" bezeichnet, in welchem die Fülle urbildlicher Ideen sich zur höchsten lebendig wirksamen Einheit zusammenfaßt, so geht Philo in den Spuren des spätern Platonismus einher, der selbst „das Gute" als eine besondere Bestimmtheit von Gott noch fern halten will: er ist besser als die Tugend, besser als das Wissen, besser als das Gute und Schöne selbst, über jedes Lob und jede Benennung erhaben, das schlechthin einfache, unveränderliche, ewige Eine, für das selbst der Name des einfach Einen nicht angemessen ist, gleichsam der äußerste Grenzpunkt der Reflexion, den man nicht im Denken erfassen kann, ohne ihn in die Welt der Gegensätze herabzuziehen. Die Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens ergab sich auf diesem Standpunkt von selbst.

Der Schluß, den das Denken von den Werken auf den Werkmeister zieht, macht uns nur sein Dasein, nicht sein Wesen selbst (De praem. et poen., S. 415) offenbar; höher hinauf führt die Betrachtung Gottes an sich, die mystische Contemplation, die ein Schauen des Seienden heißt; aber auch sie muß sich bescheiden, vor dem Gedanken des reinen Seins, der einfachen Einheit andächtig stillzustehen. Dies ist sein Name, zu dem wir herankommen mögen, das reine Sein oder der Seiende selbst, wie er ausgedrückt ist in den vier heiligen Buchstaben Jhvh, unbegreiflich und unaussprechlich für alle, deren Ohren und Zunge nicht durch Weisheit gereinigt sind, ein Name, der doch auch den Weisesten, die ihn im Heiligthum aussprechen, das Geheimniß seines Wesens noch nicht enthüllt (Hauptstellen De praem. et poen., S. 414; De opif. mund., 2 fg., Leg. alleg., I, 50, 53; II, 66; III, 96; Q. deus sit imm., S. 274. 280; Mut. nom., S. 606 u. ö.; über doppelte Gotteserkenntniß und Name Gottes s. Dähne, I, 144 fg., 148 fg.).

Unwillkürlich mischen sich doch schon hier in die erborgten Sätze hellenischer Speculation lebendigere Aussagen hebräischer Frömmigkeit. Es ist nicht gleichbedeutend, wenn man Gott „das Sein“ oder „den Seienden“ nennt, ihn als Abstractum faßt oder als lebendiges Subject; es stimmt auch schlecht zu der bestimmungslosen einfachen Einheit, wenn Philo ihm wieder die höchste Freiheit und Seligkeit zuschreibt (De somn., S. 692; De cherub., S. 154; De septen., S. 280); aber was selbst die hellenischen Jünger des Plato sich nicht versagen mochten, war dem offenbarungsgläubigen Juden ein Herzensbedürfniß. Es leuchtet ein, daß mit jenem abstracten Gottesbegriff die Brücken abgebrochen sind, die zum wirklichen Dasein hinüberleiten. Dieser Gott ist in ewiger Flucht vor der Welt: selbst die fernste Berührung mit ihr verunreinigt ihn schon. Dennoch war man gezwungen, die Welt aus Gott zu erklären. Wenn die Reflexion nicht ruhte, bis sie zur äußersten Grenze ihrer selbst, wo alle Gedanken schwinden, gelangt war, woher doch dieser Zug zur alles Lebendige tödtenden Abstraction, als aus dem Bedürfniß, zum ersten Anfang und tiefsten Grund alles Daseins zurückzudringen? Nicht blos Philo in seiner Mittlerstellung zwischen Philosophie und Religion, nein die ganze Zeitphilosophie hat sich abgemüht, das uralte Räthsel des Lebens durch zwei entgegengesetzte Gedankenreihen, die sie doch nebeneinander stehen lassen mußte, zu lösen. Wenn der Weg von unten nach oben zum Erlöschen alles wirklichen Denkens führt, so führt der Weg von oben nach unten in die ganze reiche Fülle des concreten Lebens hinein. Auch der spätere Platonismus — und er nicht allein — läßt sich durchweg auf dieser doppelten Buchführung betreten: es fehlt also das Recht, dem jüdischen Philosophen zur Last zu schreiben, was die verwundbarste Stelle in allen jenen Systemen bildet. Neben die Aussagen von Gottes einfacher, qualitätloser Einheit, neben diese Reihe von Negationen, von denen jede immer wieder sich selbst überbietet, treten unvermittelt zahlreiche Sätze, welche die lebendige Gegenwart Gottes in seiner Welt beschreiben. Seinem Wesen nach schlechthin erhaben über die Welt, erfüllt er doch alles mit seinem Wirken, in das sich der volle Reichthum seines Wesens hineinlegt (De conf. ling., S. 425, u. ö.). Besonders bezeichnend ist die Stelle De migr. Abrah., S. 464; wenn es in der Schrift heißt, Gott ist oben im Himmel und unten auf der Erde, so ist dies von Gott nicht nach seinem Wesen, sondern von seinem Wirken gesagt. Er geht durch alles hindurch, jetzt ordnend und sondernd, jetzt verknüpfend und bindend, er faßt alles zusammen in sich als der Ort von allem, ist überall und doch wieder nirgends, da ihn selbst nichts zu umfassen vermag; gleichwie im Kreis umschließt er alles, setzt jedem Ding seine Grenzen, und bestimmt als Wagenlenker und Steuermann seinen Verlauf; und wiederum dehnt er sich aus zur Fülle alles besondern Lebens, als die einzig wahre Substanz von allem, außer welcher es nur ein Scheinsein gibt, er selbst einer „und alles zumal“. Die Welt, das Haus Gottes, gehört nothwendig zu ihm, wie die Erscheinung zum Wesen, ihr Untergang wäre sein eigener Tod (Leg. alleg., I, 51; III, 88; De conf. ling., S. 425; De migr. Abrah., S. 464; Poster. Cain., S. 227, 229; Plantat. Noe., S. 337, 341; Q. det. pot. insid., S. 209; De somn., I, 638; De praem. et poen., S. 414; Mundi incorrupt., S. 503, 508). Es ist schwer zu sagen, welche Seite der Betrachtung bei Philo überwiegt, die Jenseitigkeit oder die Allgegenwart Gottes. Und noch weit schwerer möchte sich ausmachen lassen, was bei der Schilderung des lebendigen Wirkens Gottes stärker ins Gewicht fällt, das Interesse der Frömmigkeit oder die Philosophie. Die scharfe Scheidung von Gottes

Wesen und Wirken scheint aus dem religiösen Bedürfniß eines lebendigen Gottes entsprungen zu sein: doch war sie zugleich die allgemeine Auskunft einer Speculation, die den Rückweg von Gott zu der Welt nicht anders zu finden wußte. Neben dem Glauben an den selbstherrschenden Baumeister der Welt, der doch, um hier zu bleiben, von ihr geschieden sein muß, steht unvermittelt der pantheistische Satz von der Immanenz des unendlichen Seins in der Fülle seiner Erscheinungen, die nothwendig wie die Lichtstrahlen dem Urlicht entquellen. Am stärksten macht sich Platonischer Einfluß in der Lehre von der Materie geltend. Philo weiß noch nichts von jener dualistischen Schärfung der Gegensätze, welche dem vollkommenen Gott ein ursprünglich böses Princip wirkend und kämpfend gegenüberstellt. Die Materie ist ihm ebenso wie dem Plato nur das Nichtsein am Sein, das Moment der Endlichkeit, der Negation, der Unvollkommenheit, welches allem Gewordenen anhaftet, das in sich selbst Todte und Leere, Unbeseelte, Ungeordnete, Formlose, Qualitätlose, daher schlechthin Passive (De opif. mund., S. 5, Q. rer. div. haer., S. 465 u. ö.) Liegt auch in der Materie der Grund aller Mängel und Uebel, jeder Verderbniß, Trübung, Verunreinigung in der Welt, so drückt dies doch nur in mystischer Hülle den Gedanken aus, daß das lautere Gold der Idee sich mit immer gröbern Schlacken versetzt, je tiefer es in die harte, sinnenfällige Wirklichkeit eindringt. Diese Nothwendigkeit, so unbegriffen als unabweisbar, ergab der reinen Vollkommenheit des göttlichen Seins gegenüber, mit der sie im räthselhaften Contraste steht, ein fremdes und doch wieder wesenloses Princip, gleichsam den dunkeln, das göttliche Licht, überall wo es aufglänzte, begleitenden Schatten. So ist denn Gott auch nur der Bildner (Demiurg), nicht der Schöpfer der Welt, weil die Materie, sein düsteres Widerspiel, nicht von ihm herstammen kann: rings im Kreise um sich herleuchtend, verdrängt er das unheimliche Dunkel, ohne es jemals völlig verscheuchen zu können. Aber die Welt, wie sie ist, trägt dennoch als sein Gebilde den Stempel seiner Vollkommenheit, ist belebt, vernünftig, ungeboren, unvergänglich wie Gott, allezeit schön und gut an Seele und Leib (De mundo, S. 616; De opif. mund., S. 2 fg., 28 fg.; Mundi incorrupt., S. 495 fg.). Alle dem einzelnen anklebenden Mängel sind im Weltall versöhnt, dem wahrhaftigen Parakleten und Sohne Gottes (Vita Mos., III, 155; Q. deus sit imm., S. 277 u. ö.). Der Adel seiner Geburt gibt Bürgschaft für seine Güte, da von dem Ewig-Guten nur Gutes stammt. Im leisen, fast unmerklichen Umgang fügt sich an diese pantheistische Lehre der Gedanke des A. T.s von Gottes Güte und Gnade, als der Ursache seines Schaffens und Wohlthuns (De migr. Abrah., S. 464; Leg. alleg., III, 102).

Zwischen den beiden Sätzen von der Materie als der Wurzel alles Unvollkommenen und Schlechten und der aus dem Nichtsein gewordenen, dennoch vollkommenen Welt steht Platon's Ideenlehre. Alle wirklichen Dinge sind übersinnlichen Urbildern nachgestaltet, die der göttliche Bildner der ungeformten, aber empfänglichen Materie eingeprägt hat. Weil diese sinnliche Welt die Typen der ewigen Idealwelt trägt, darum ist sie vollkommen. Auch diese Ideenlehre hat Philo herübergenommen. Die sichtbare Welt ist ihm eine wohleingerichtete Stadt, denn sie ist nach dem Baurisß der himmlischen Metropole, der ewigen Welt der Ideen „der Vernunftwelt", gestaltet. Die Ideen sind nicht blos „Vorbilder", sondern wirksame „Kräfte Gottes"; indem sie die Materie formen wie Wachs, lassen sie ihre Abdrücke oder Nachbilder in ihr zurück (De opif. mund., S. 3 fg.; De monarch. I, 218 fg.; Leg. alleg., I, 47 u. ö.). Auch darin schließt Philo noch an Plato sich an, daß er jene Ideenwelt zu einer geistigen Einheit, „der Idee der Ideen", zusammenfaßt. Aber diese „Idee der Ideen" ist ihm nicht Gott, sondern mit einem der Stoa entlehnten Ausdruck der göttliche Logos.

Schon bei Plato selbst, noch stärker in einem Theil seiner Schule, macht sich ein Zug zum phantastischen Hypostasiren idealer Begriffe bemerklich, dem die symbolisch-mythische Darstellung mancher Dialoge des Meisters Vorschub leistet. Die Berührung hellenischer Speculation mit den mythologischen Vorstellungsformen des Orients mußte für diese Neigung den Ausschlag geben. So schiebt sich bei Philo in die echte Ideenlehre des Plato eine zweite auf einem ganz andern Boden gewachsene Vorstellungsreihe hinein. Indem er den religiösen Monotheismus des A. T.s hinzubringt, verwandeln sich ihm die Platonischen Ideen zu lebendigen Gedanken, Kräften und Eigenschaften des persönlichen Gottes, die zwischen poetischer Personification und dogmatischen Hypostasen hin- und herschwanken. Auch die ausgebildete Engellehre des spätern Judenthums fand in diesem mythischen Hell-

dunkel eine Stätte. Die Engel und dienenden Geister, die vom Himmel auf die Erde und von der Erde wieder zum Himmel stiegen, fließen unvermerkt mit den Ideen und Kräften Gottes zusammen, die den höchsten König wie ein himmlischer Hofstaat umgeben. (De conf. ling., S. 409, 431; De migr. Abrah., 463; De somn., I, 638, 641 fg. u. ö.) Es bleibt ein Misgriff, wenn man die bunte Fülle von Mittelwesen, welche die Kluft ausfüllen zwischen Gott und der Welt, aus einem Bedürfnisse philosophischer Speculation zu erklären sucht. Sie stammen ebenso wenig daher, wie die Himmelsleiter, die Jakob nach der hebräischen Sage im Traum schaute. Ihre Heimat ist der phantastische Orient, der sich diesen Reichthum göttlichen Lebens und Wirkens in der sichtbaren Welt durch farbige Bilder veranschaulichen will; hier festumgrenzte Begriffe zu suchen, wäre vergebene Mühe. Dennoch waltet in jener bunten Gestaltenwelt eine unbewußte Logik, und mitten in die üppigen Phantasien mischt sich in wunderbarem Wechsel oft die schärfste nüchternste Reflexion: plötzlich wie aus einem Traume erwachend, möchte der Geist sich des Gedankens in jenen Gestalten bemächtigen, ohne daß es ihm doch jemals gelingt, die begonnene Verstandesarbeit zu Ende zu führen.

Schon die Sprüche Salomo's schildern die göttliche Weisheit in Bildern, die ihr eine Art von persönlicher Selbständigkeit zu verleihen scheinen. Die Reflexion über den Inhalt des göttlichen Willens als der höchsten Intelligenz kleidet in eine poetische Darstellung sich ein, welche die Weisheit als Rathgeberin und Werkmeisterin Gottes, die vor der Welt bei ihm wohnte und allezeit vor ihm spielte, personificirt. Durch häufige Wiederholung verfestigte sich das dichterische Bild zur mythischen Figur, in welcher man die der Welt zugekehrte Offenbarungsseite des göttlichen Wesens sich ausmalte. Wie bei Sirach, so wird sie auch im Buch der Weisheit in Beziehung zu dem schöpferischen „Wort" Gottes gesetzt, das den persönlichen Willen des Höchsten ebenso nach der Seite seiner Macht bezeichnen soll wie die Weisheit nach der Seite seiner Intelligenz. Auch dieses „Wort" (memra) wird im spätern Judenthum ebenso wie die „Herrlichkeit" oder der „Lichtglanz" (šekina) gegen Gott mythologisch verselbständigt. Man sieht, daß alle diese mythischen Gestalten die Auseinanderlegung der göttlichen Wesensfülle versinnlichen, die Seite, nach welcher der an sich verborgene Gott sein ewiges Sein aufschließt und offenbart. Bei Philo nehmen diese Stelle die göttlichen „Kräfte" ein, aus denen die körperlose und urbildliche Welt, das Vorbild der sichtbaren, geformt ist. Obenan stehen zwei, Güte und Herrschermacht, auch die schöpferische und die königliche Kraft genannt (De cherub., S. 143 fg.; De profug., S. 560; Quaest. in Genes., §. 1, S. 57 u. ö.). Nach außen hin persönlich hervortretend heißt die eine Gott ('ëlohim), die andere Herr ('adonai [Q. rer. div. haer., S. 295 u. ö.]). Neben oder auch über diesen beiden hebt sich die göttliche Weisheit hinaus, die geistige Burg und Wohnung des höchsten Königs, die Mutter des All, älter als die Welt, die Heimat der Frommen, die Quelle aller Erkenntniß, der Fels, aus welchem geistiges Wasser strömt, die Seelen zu tränken (Congr. erud. grat., S. 536; De ebriet., S. 361 fg.; De carit., S. 385; Leg. alleg., II, 75, 82; III, 96; De profug., S. 553; Q. det. pot. insid., S. 213). Nach außen hervortretend gestaltet sich die Weisheit zum Logos (das Verhältniß beider wie Quelle und Strom, De somn., II, 690, vgl. De profug., S. 557; Mutter und Sohn De profug., S. 562; dagegen beide identificirt I, 56), in welchem sich die wirksame Welt der Ideen zu einem Begriff zusammenschließt. Der Name des Logos stammt, wie schon bemerkt, aus der stoischen Philosophie. Er bedeutet dort die überall ausgegossene Vernunft, die bewußte alles durchdringende Seele der Welt, die einfach mit der Gottheit zusammenfällt. Anders bei Philo. Indem er den Pantheismus der Stoa mit der Jenseitigkeit des Platonischen Gottes vermählt, rückt er den Logos in die zweite Stelle herab. Er ist ihm nicht Gott an sich, sondern das Mittelglied Gottes und der Welt, das Abbild des göttlichen Wesens und das Urbild des All, in welchem, als dem ewigen Hohenpriester, Gott und Welt ewig miteinander versöhnt sind (Leg. alleg. III, 106; De monarch., II, 225; „Hoherpriester", De somn., II, 683; De profug., S. 563).

Durch die Aufnahme der Logoslehre vollzieht sich eine ebenso merkwürdige Fortbildung der jüdisch-alexandrinischen Speculation (vgl. auch die Darstellung von Zeller, „Philosophie der Griechen" [1. Aufl.], III, 2, 608 fg.). Die mannichfaltigen Beziehungen, in welche Philo den Logos setzt, zur göttlichen Weisheit, zu den göttlichen Kräften, Ideen und Engeln, zur übersinnlichen und zur sichtbaren Welt, zu Gottes Denken, Sprechen, Schaffen und

wieder zum Menschengeist, dessen himmlisches Urbild er heißt, erschweren die Uebersicht und machen eine völlig klare in sich zusammenstimmende Auffassung dieser mythischen Figur fast zur Unmöglichkeit. Wie anderwärts schwankt Philo auch hier zwischen speculativen Gedanken und mythologischer Vorstellung. Die neuerdings vielverhandelte Frage, ob der Philonische Logos Person sei oder blose Personification, und das durch die Johanneische Logoslehre geweckte dogmatische Interesse der Ausleger haben die Untersuchung noch mehr in Verwirrung gebracht. Der ursprüngliche Sinn auch der Philonischen Logosidee ist der Stoa zu entnehmen. Aber der stoische Begriff der göttlichen, dem Weltall innewohnenden Vernunft wird auf den Boden des biblischen Theismus verpflanzt, und verkündet sich hier mit dem schon früher im Judenthum heimischen Gedanken des göttlichen „Worts", des nach außen hervortretenden Schöpferwillens. So gewinnt der Logos im Zusammenhang des Philonischen Systems eine Doppelbeziehung („der Logos ist doppelt", Vita Mos., III, 154); zwischen Gott und der Mitte stehend, erscheint er bald als Gottes Denken, bald als Gottes Gedanke, bald als die schöpferische Intelligenz, in welcher die Weltidee urbildlich enthalten ist, bald wieder als das wirksam nach außen hervortretende „Organ" oder Princip, welches die Idealwelt in die formlose Materie herunterbringt. Nach der einen Seite fällt der Logos geradezu mit der göttlichen Weisheit zusammen, als die den Weltgedanken ewig setzende Vernunft, deren ewiger Inhalt die unkörperlichen und vorbildlichen Ideen sind; insofern heißt er das Haus, die Feuerstätte der göttlichen Intelligenz, der „Ort der Ideenwelt" (De Migr. Abrah., S. 437; De opif. mund., S. 4 fg. u. ö.). Aber Gottes Denken ist dem Philo wie den Stoikern nur ein Denken der Welt, kein Denken seiner selbst. Nur die Reflexion über die Vernunft in der Welt erzeugt den Begriff einer innergöttlichen Vernunft, deren unmittelbarer Gehalt mit der vernünftigen Weltordnung zusammenfällt. So ist denn der Logos nicht nur der Ort der Ideenwelt, sondern zugleich diese selbst, die ideale Stadt im Geiste des Baumeisters, die von diesem selbst nicht verschieden ist, die „Idee der Ideen", wie Plato sich ausdrückt, der Urgedanke oder die höchste Allgemeinheit, in welcher die Fülle aller besondern Ideen einheitlich befaßt ist (De opif. mund., S. 5; De conf. ling., S. 419; Leg. alleg., II, 121; III, 106; Q. det. pot. insid., S. 214; De profug., S. 560 fg.).

Nun denkt aber Philo seine „Ideen" als wirksame Potenzen und Kräfte, daher was von ihnen gilt, auch auf den Logos sich überträgt. Die Weltidee ist ihm kein leeres, vom göttlichen Verstande zum müßigen Beschauen entworfenes Ideal, sondern prägt sich als ein Siegel der wirklichen Welt ein. Dieses Siegel ist der Logos, er bildet ohne Anfang und Ende die sinnenfällige Welt und bildet sich selbst in sie hinein als das Maß, das Band, das Gesetz, das scheidende, ordnende, gestaltende Princip aller Dinge, er umkleidet sich mit der Welt als mit seinem Gewand, und hält ihre Theile als Seele zusammen. Als Idealwelt im Unterschied von der Sinnenwelt heißt er Gottes älterer, jene dessen jüngerer Sohn, wie er Gottes Ebenbild ist, ist die Welt das seine („Siegel", De profug., S. 547; De migr. Abrah., S. 452; „Werkmeister", Q. rer. div. haer., S. 491 fg.; „Band", De profug., S. 562; Q. rer. div. haer., S. 499; „Gesetz", Plantat., S. 330; die Welt sein „Kleid", De profug., S. 562; De somn., I, 636; De monarch., II, 225; „älterer und jüngerer Sohn", Q. deus sit imm., S. 277; De conf. ling., S. 414). Mit jedem weitern Schritt verdichtet sich der philosophische Gedanke zur mythologischen Gestalt, die als Person angeschaut wird, obwol sie im Grunde nur ein hypostasirter Begriff war. Wie die Kräfte zu Engeln werden, so wird der Logos zum Erzengel. Er tritt an die Spitze einer lichten Welt idealer Gestalten, die von ihm ihren Ursprung nehmen wie Colonialstädte von der Mutterstadt. Eine himmlische Hierarchie, von den beiden obersten Kräften, dem „Gott" und dem „Herrn" heruntersteigend zu dem heiligen Chor körperloser Seelen in der Luft und den mächtigen, intelligenten Geistern der Sterne. Diese unendlich wohlgeordnete Heerschar himmlischer Mächte folgt ihm, dem erstgeborenen Logos, dem Unterregenten des großen Königs, als ihrem Führer und Wagenlenker („Erzengel", Q. rer. div. haer., S. 501; De conf. ling., S. 427; „Mutterstadt", „Haus", De profug., S. 560 fg.; „Unterregent", Agric., S. 308; De somn., I, 656; sehr häufig auch „Werkzeug" Gottes, De cherub., S. 162; De migr. Abrah., S. 437 u. ö.). Hier athmen wir ganz in jener phantastischen Mythenwelt, deren Schos den Demiurgen, das Pleroma und die Aeonen der Gnosis geboren hat. Mit geringer Nachhülfe ließen sich die Philonischen „Kräfte" zu einem fertig ausgeprägten System himmlischer Licht-

geister gestalten, ganz ähnlich denen der christl. Gnostiker: obenan der namenlose, unbegreifliche Vater und seine Genossin, die ewige Weisheit (der „erste Gott", Leg. alleg., III, 128; De migr. Abrah., S. 464; Decal., S. 190; die „Weisheit" als Gattin des Demiurgen, er der Vater, sie die Mutter des All, De ebriet., S. 361 fg.; Leg. alleg., II, 75; der „Allvater", der Vater, die „Weisheit", die Mutter des „ältesten wirklichen Logos", De profug., S. 562; letzterer der „Erstgeborene, älteste Sohn, den der Vater der Welt entstehen ließ", De conf. ling., S. 414), mit den beiden lichten Töchtern, der Güte und der Macht; dennoch aus der Verborgenheit des innergöttlichen Lebens hervortretend, als Sohn und Erstgeborener, der Logos, unter ihm der „Gott", und der „Herr", Elohim und Adonai, die zur Activität sich hervorstreckende männlich gewordene Güte und Macht, und die Himmelsleiter, noch weiter herab die übrigen Mächte, die Engel und die Planetengeister. Aber diese weitere Vergrößerung der Philonischen Mythologie, so nahe sie liegt, wird dennoch verboten durch den ganzen Geist seines Systems. Für einen ausgeprägten Gnosticismus ist Philo zu sehr Philosoph, der hellenische Geist in seinem Denken zu mächtig. Immer wieder lenkt er den Blick von den phantastischen Gestalten der Mythe zu der lichtern Sphäre des Platonischen Ideenhimmels zurück. Hinzu kommt sein streng am A. T. großgezogener Monotheismus, welcher den Rückfall in halbheidnische Vorstellungen wehrt. Die Kunst war noch nicht erfunden, die göttliche Monarchie in demselben Athemzuge zu bekennen und zu verleugnen. Obwol die Ansätze zu einem gnostisch-emanatistischen System bei Philo sich finden, so fließen ihm doch die aus dem verborgenen Vater hervorgestrahlten göttlichen Kräfte im Logos immer wieder zur idealen Einheit zusammen und nicht einmal diese erlangt die feste Consistenz einer fertig abgeschlossenen mythischen Person (vgl. besonders die Bezeichnung der Kräfte als „Logoi", die zu dem „urbildlichen Logos" sich wie das Besondere zum Allgemeinen verhalten). Ebenso gehört hierher, daß Philo sehr häufig den Logos da übergeht, wo er das Verhältniß Gottes zu der Welt, den Kräften u. s. w. erörtert, und unmittelbar auf Gott selbst überträgt, was er sonst dem Logos zuschreibt (vgl. De conf. ling., S. 425; Qu. rer. div. haer., S. 496 u. ö.). So auffällig es klingt: die alexandrinische Logosidee, obwol sie auf der Grenze der philosophischen Idee und der gnostischen Mythe liegt, ja da und dort diese Grenze schon überschreitet, sie hat dennoch durch den unerschöpflichen Reichthum ihres idealen Gehalts ein ernstliches Auseinanderfasern der göttlichen Wesensfülle in eine Vielheit gnostischer Aeonen nicht aufkommen lassen. Indem sie dem mythologischen Geist der Zeit auf halbem Wege entgegengeht, errichtet sie doch zugleich eine starke Brustwehr wider das eindringende Heidenthum. Der Unterschied zwischen Gott an sich und dem Logos als seiner Lebendigkeit hebt das Grunddogma des Judenthums, die göttliche Monarchie nicht auf: als die Vernunft, der Gedanke, der Werkmeister Gottes kehrt der Logos immer wieder in das eine göttliche Wesen zurück, wird zur blosen Relation ohne inhaltlichen Unterschied, oder ordnet sich dienend Gott unter zur Ausrichtung seines Willens in der Welt. Daß die Ableitung dieses höchsten Offenbarungsprincips aus dem reinen göttlichen Sein nicht gelingen kann, darf nicht wundernehmen: die gesammte Zeitphilosophie stellt Gottes Wesen und Wirken unmittelbar nebeneinander. Der Schwerpunkt der Philonischen Logoslehre liegt aber gar nicht auf metaphysischem, sondern auf ethischem Gebiet. Auf der Hochwacht stehend zwischen Schöpfer und Geschöpf, ist der Logos der ewige Fürsprecher der Sterblichen bei den Unsterblichen und der göttliche Gesandte, der die Befehle des Herrschers den Menschen vermittelt. So ist er der Hohepriester und Mittler, weder ungezeugt wie Gott, noch gezeugt wie wir, und dennoch beiden Theilen wesensverwandt (vgl. Qs. rer. div. haer., S. 501 fg.; Vita Mos., III, 155; De monarch., II, 230). Wie die Welt überhaupt, so ist vor allem der Mensch nach seinem Bilde geschaffen, daher er auch unser aller unsterblicher Vater, „der Mensch Gottes" oder das Urbild der Menschheit heißt („De conf. ling.", S. 411, 427; doch wird De somn., I, 653 der ideale Mensch noch ausdrücklich vom Logos geschieden). In ihm haben die Seelen ihr Vaterland, er ist ihr Steuermann und Regent, ihre Speise und Trank, der himmlische Mundschenk, der wasserspendende Fels und das Manna der Wüste. Dieselbe göttliche Vernunft, welche dies All erfüllt, wohnt auch in den Menschen, erleuchtet ihre Herzen, kündigt in ihren Geistern sich an, und macht sie dadurch zum Einheitspunkt, zum Mikrokosmos in der sichtbaren Welt (De migr. Abrah., S. 440, 446; De somn., II, 690 fg., überhaupt der ganze Abschnitt S. 683—692; De profug.,

S. 562 fg., 566; Leg. alleg., III, 120 fg.; Q. det. pot. insid., S. 219; De opif mund., S. 34 fg.).

Auf diese Gedanken, die der Stoa gehören, baut eine philosophische Sittenlehre sich auf, deren höchstes Ideal das Bild des vollkommenen Weisen ist. Zur Verwirklichung dieses Ideals, das alle erreichen können, gibt es einen doppelten Weg: zunächst die Praxis, die vollkommene Ascese, die Befreiung von den Banden der Sinnlichkeit, danach noch höher hinauf die Contemplation, die ihre Richtschnur im Himmel sucht, der Aufschwung der Gedanken zur obern Welt, das selige, in trunkener Wonne verlorene Anschauen der ewigen Ideen, ja des Allvaters selbst. So viele diese höchste Stufe der Vollendung erklommen haben, kehren aus dem Kerker des Körpers zurück zu den seligen Luftregionen, wo ihre ursprüngliche Heimat ist; die andern müssen noch dem Tode neue Körper durchwandeln so lange, bis auch sie die Fesseln der Sinnlichkeit im Geiste durchbrechen (Dähne, I, 341 fg.; Zeller, III, 2, 645 fg.).

Nur lose Bande verknüpfen diese aus stoischen und Platonischen Fäden gewobene Ethik noch mit der Religion des A. T. Wol werden Mose und die Propheten als vollkommene Weise gepriesen, Israel als der Adel der Menschheit, als das Lösegeld für die Welt, in welchem sie versöhnt ist mit Gott. Aber durch diese ganze Weltanschauung geht ein alles Jüdische bedrohender universalistischer Zug, der Gesetzesfromme erweitert sich zum stoischen Weisen, der Genosse des Bundesvolks zum Weltbürger, die nationale Theokratie zum Weltstaat, die positive Gesetzgebung auf Sinai zu den ewigen Gesetzen der göttlichen Vernunft. Philo kennt eine Offenbarung Gottes in der Welt, in der Menschheit, in den Frommen und Weisen aller Zeiten, aber keine Offenbarung in der Geschichte; Israel, seine Erzväter und Propheten, sein Gesetz, sein Priesterthum, sein nationaler Beruf, verflüchtigt sich zum blosen Symbol in ewigen Wahrheiten, wenn auch das pietätvolle Herz diese Unterhöhlung des nationalen Bodens sich nicht gesteht. Auch die messianische Hoffnung ist in dieser Speculation zur „todten Kohle" zusammengebrannt (Dorner, „Entwickelungsgeschichte", I, 49). Die Welt hat ihren ewigen Hohenpriester und Versöhner im göttlichen Logos, der irdische, sinnliche, sterbliche Mensch in dem himmlischen Menschen, der noch dem Ebenbild Gottes geschaffen als der wahrhaftige Idealmensch ewig bei Gott, in der unsichtbaren Ideenwelt lebt (der „Idealmensch" De somn., I, 653; De opif. mund., S. 32; Leg. alleg., I, 49. 62). Daneben steht unvermittelt die Platonische Lehre vom Seelenfall De somn., I, 641 fg.; „Gigant.", S. 263). Für eine Menschwerdung des Logos oder des himmlischen Menschen bietet das System ebenso wenig Raum, als für die prophetische Sehnsucht noch Erneuerung und Vollendung der volksthümlichen Theokratie durch einen davidischen König.

Diesen idealistischen, eine geschichtliche Erlösung ausschließenden Charakter der Philonischen Lehre hat man neuerdings stark betont, um ihren Zusammenhang mit dem Johannesevangelium abzuweisen. Der Unterschied liegt auf der Hand, trifft aber nicht die theologische Seite der Johanneischen Logosidee, die nirgends anderwärtsher als aus Alexandria stammt, sondern die große Thatsache der Geschichte, die zwischen Philo und dem Evangelisten mitten inne lag. Indem man die geschichtliche Person Jesu Christi, als des Mittlers zwischen Gott und den Menschen verstehen will, greift man zu den Vorstellungsformen der damaligen Zeitphilosophie, die im lebendigen Austausch der Ideen auch der christl. Gemeinde sich darboten. Es mag dahingestellt bleiben, wie weit bereits zur Zeit Jesu das Judenthum Palästinas von alexandrinischen Gedanken befruchtet war. Was hier zunächst in Betracht kommt, das sind weit weniger die einzelnen Lehrmeinungen der Schule, als die gesammte geistige Atmosphäre, in welcher jene Philosophie sich bewegt. Aber die palästinensische Theologie, welcher ein Paulus seine gelehrte Bildung verdankte, stand zu der alexandrinischen gewiß schon vor Christi Geburt in einem Verhältniß des Gebens und Nehmens. Wo Paulus sich mit Philo berührt, liegt schwerlich zwar eine directe Entlehnung, aber ein Ideenkreis vor, der zum Gemeingut beider Theologien gehörte. So die Lehre von einer doppelten Menschenschöpfung, von dem irdischen, staubgeborenen Adam, welcher den Stempel der Vergänglichkeit trägt, und dem himmlischen Menschen, dem Ebenbild Gottes, dessen Ursprung die Ewigkeit, dessen Wesen Geist und lauteres Licht ist (1 Kor. 15, 45—47). Bestimmter läßt sich eine Bekanntschaft des Hebräer-Briefs mit alexandrinischen Ideen behaupten. Aber die Logoslehre in ihrer Philonischen, von dem hebräischen „Schöpferwort" wohl zu unterscheidenden Form hat auf christl. Kreise ziemlich späten,

dann freilich auch um so tiefern Einfluß gewonnen. Sie wirkte auf das christl. Denken erst ein, als das Bedürfniß erwachte, das Heilsprincip des Christenthums zum Weltprincip zu erweitern, ein Fortschritt, der nachweislich durch die zunehmende Befreundung mit der Philosophie der Griechen bedingt war. Gegen die Mitte des 2. Jahrh. begegnen uns immer zahlreichere Denkmale dieser idealen und doch wieder vom Geist des Orients getränkten Betrachtung des Christenthums, einer geistigen Bewegung, welche im weitern Verlauf immer bestimmter in zwei Ströme sich theilt. Der eine leitet durch die christl. Apologetik hindurch in den Alexandrinern Klemens und Origenes zu den Höhen einer Gnosis, die eine christl. Erneuerung der Philonischen Speculation, die Platonische und stoische Weisheit mit dem frommen Gemeinglauben und der geschichtlichen Tradition der Kirche zu versöhnen, sucht. Der andere, von den hereinstürzenden Wildbächen orientalischer Mythologie immer tiefer abwärts getragen, ob auch in einem Valentin, Basilides, den Naassenern und Peraten nicht ohne edlern Gehalt, verliert sich zuletzt ganz in der grotesken Wildniß verworrener Phantasien. An der Stelle, wo beide Ströme auseinandergehen, steht das tiefsinnige Räthselbuch des N. T., das Ev. Johannis.

Literatur. Großmann, „Quaestiones Philoneae" (1829); Gfrörer, „Philo und die alexandrinische Theosophie" (1831); Dähne, „Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie" (2 Bde., 1834); Georgii, „Ueber die neuesten Gegensätze in Auffassung der alexandrinischen Religionsphilosophie" in der „Zeitschrift für historische Theologie" (1839, Heft 3 u. 4); Baur, „Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit", S. 56 fg.; Zeller, „Philosophie der Griechen" (1. Aufl.), III, 2, 594 fg.; Niedner, „De subsistentia τῷ ϑεῷ λόγῳ apud Philonem Judaeum et Joannem apostolum tributa" in der „Zeitschrift für historische Theologie" (1849, Heft 3); J. G. Müller „Philo" in Herzog's „Realencyklopädie", I, 235 f.; XI, 578 fg; Dorner, „Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi", I, 21 fg.; Keim, „Geschichte Jesu von Nazara", I, 208 fg. Lipsius.

All, s. Welt.

Allegorie, nach der Bedeutung des griech. Ausdrucks eine Rede, in welcher man etwas anderes spricht, etwas anderes denkt, bezeichnet eine in das Gebiet der Vertauschungen (Tropen) gehörige rhetorische Figur. Während aber das einfache Bild, die Metapher, sich nur auf einen Satztheil beschränkt, ist in der Allegorie der ganze Satz bildlich, d. h. es ist ein ganzer bis zu Ende durchgeführter Gedanke, dessen Verlauf die Allegorie mit einer Kette entsprechender und unter sich zusammenhängender sinnlicher Begriffe, also durch ein sich bewegendes und fortschreitendes Bild ersetzt. Sie versinnlicht sonach das Subject, Object und Prädicat so ins Bildliche, daß die Verbindung derselben nur insofern Sinn hat, als jedes einzelne in ein anderes verwandelt, unter jedem einzelnen ein anderes gedacht wird. Dabei ist aber die Allegorie wieder zu unterscheiden von der Parabel. Diese schließt immer einen wirklichen Vorgang in sich, sie beruht auf der Erzählung eines erdichteten, jedoch dem Bereich natürlicher Vorgänge angehörenden Ereignisses, wodurch ein Gedanke veranschaulicht werden soll. So ist z. B. eine Parabel, was Nathan (2 Sam. 12, 1—4) dem David erzählt von dem reichen Mann, der viele Schafe und Rinder hatte, bei Gelegenheit eines Besuchs aber dem Armen, welcher nur ein einziges Schäflein besaß, das von seinem Bissen aß und aus seinem Becher trank, dasselbe raubte und für seinen Gast zurichten ließ. Eine wirkliche Allegorie dagegen führt der 80. Psalm aus, wenn daselbst (V. 8—16) Israel einem Weinstock verglichen wird, den Gott aus Aegypten nach Kanaan verpflanzte, wo derselbe, nachdem das Unkraut vor ihm ausgegätet war, seine Wurzeln über das ganze Land bis an den Euphrat und das Westmeer ausbreitete, die Berge bedeckte und selbst an den Cedern Libanons sich hinaufrankte, bis später die Mauern des Weinbergs durchbrochen wurden, sodaß das Schwein des Waldes ihn jetzt zernagt, des Feldes Wild ihn abweidet und des Wanderers Hand ihn zerpflückt. Der Unterschied zwischen Gleichniß und Allegorie springt am meisten dadurch in die Augen, daß besonders von der mittelalterlichen Auslegung die Gleichnisse selbst wieder als Allegorien behandelt werden konnten. So findet beispielsweise die Forderung allgemeinster, durch keinerlei nationale oder politische Schranken bedingter Menschenliebe, der Satz, daß jeder Mensch mein Nächster ist, sobald ich im Fall bin, ihm helfen zu können, seine Illustration im Gleichniß vom barmherzigen Samariter. Von diesem Gleichniß selbst aber kennt wieder Theophylakt eine allegorische Deutung, der zufolge der Reisende der Mensch, Jerusalem das ruhige, Jericho

das bewegte Leben ist; Priester und Levit bedeuten Gesetz und Propheten, die Räuber die Dämonen, der Samariter Christus, die Herberge die Kirche u. s. w.

Im A. T. spielt die Allegorie neben der symbolischen Handlung und dem sogenannten Zeichen eine wichtige Rolle im prophetischen Thun. Während die symbolische Handlung, z. B. das Nackt- und Barfußgehen (Jes. 20) wirklich vorgenommen wird, beruht die Allegorie, davon sich übrigens bei Jesaja kein einziger Fall darbietet, auf einem fingirten Thun und ist an der Undenkbarkeit der Sache sofort zu erkennen. So vor allem die Zumuthung, welche (Hos. 1, 2 fg.; 3, 1 fg.) an Hosea ergeht, von welcher sicherlich Hitzig's Wort gilt: „Diese Ehe des Propheten ist eine Scheinehe, ihre Früchte sind blose Namen und das wie wirklich Hingestellte ist Fiction" („Die kleinen Propheten" [3. Aufl.], S. 8). Offenbar bedeutet das Thun des Propheten nur ein Thun Gottes, welches durch das im ganzen A. T. so häufige Bild einer Ehe motivirt ist, die von Israel gebrochen wird. Ganz ebenso ist es zu beurtheilen, wenn Jeremia aus der Hand Gottes einen Taumelbecher nimmt und daraus die Völker trinken läßt, bis sie rasen (25, 15—17), oder was (Sach. 11, 4—17) von den guten und bösen Hirten und von den Stäben „Huld" und „Eintracht" erzählt wird.

Gehen wir nun zum N. T. über, so ist es besonders das vierte Ev., das im Gegensatz zu den drei ersten die Allegorie liebt, während es keine Parabel enthält. Denn, um hier ganz abzusehen von der Frage, ob z. B. die Hochzeit zu Kana Geschichte oder Allegorie ist (s. Scholten, „Het evangelie naar Iohannes" [1864], S. 175 fg.), wenigstens die Bilder von der Thür zum Schafstall (10, 1—10), vom guten Hirten (10, 10—16. 26—28), vom Weinstock (15, 1—8), sind der gegebenen Begriffsbestimmung zufolge Allegorien, nicht aber Parabeln, wie Wilke meint („Neutestamentliche Rhetorik", S. 112). Selbst der Name „Gleichniß" findet sich in diesem Evangelium nicht; an die Stelle des synoptischen Wortes „Parabel" tritt bei ihm vielmehr ein anderer Ausdruck (Paroimia [10, 6; 16, 25. 29]), der allerdings ebenfalls Uebersetzung des hebr. Worts Mašal sein will, seiner Wortbedeutung nach aber eine vom gewöhnlichen Weg abweichende Rede, der Sache nach also dasselbe wie das Wort „Allegorie" bedeutet.

Selbst das Wort „allegorisch" kommt im N. T. vor (Gal. 4, 24), wo Paulus sagt, er wolle eine allegorische Auslegung vortragen. Allegorisch ist nämlich diejenige Auslegung, bei welcher vorausgesetzt wird, daß der Urheber der auszulegenden Schrift, sei es nun der Geist Gottes oder der ihm als Werkzeug dienende Mensch, etwas anderes, gewöhnlich etwas Geistigeres, gedacht und angedeutet habe als das, was der Wortsinn seiner Rede unmittelbar ausspricht; und wie an der eben berührten Stelle (Gal. 4, 22—28), so finden sich unleugbare Spuren des Allegorisirens auch sonst in den Paulinischen Schriften, namentlich Röm. 7, 1—5; 10, 7; 15, 16; 1 Kor. 5, 7; Eph. 5, 32 und ganz besonders im Hebräer-Brief (3, 6; 9, 8; 9, 23; 13, 10).

Fragen wir nun nach den geschichtlichen Zusammenhängen einer so eigenthümlichen Auslegungsweise, so ist dieselbe im Grund uralt und findet, wo sie uns begegnet, Anwendung auf heilige Schriften, deren Widerspruch mit einer veränderten religiösen Ueberzeugung sie auszugleichen berufen ist. Schon bei den Indiern findet sich Aehnliches, und unter den griech. Schulen war besonders die Stoa beflissen, die Mythen des Volksglaubens auf dem Wege einer allegorischen Auslegung dem gereiftern Bewußtsein der Zeitgenossen zugänglich zu machen. So haben die Stoiker, indem sie die Mythologie des Homer und Hesiod auf naturphilosophische Ideen ausdeuteten, der spätern alexandrinischen und christl. Schrifterklärung den Weg gebahnt. Als nämlich die alexandrinischen Juden mit griech. Philosophie sich zu befassen anfingen, lag es im Interesse ihres Offenbarungsglaubens, diejenigen Elemente derselben, deren imponirendem Eindruck sie sich unter keinen Umständen zu entziehen wußten, als eigenstes Eigenthum in Anspruch zu nehmen und für uralte jüdische Weisheit auszugeben. Einer unbewußten Selbsttäuschung folgend, glaubten sie nur den innersten Sinn des Pentateuch in alledem anzutreffen, was ihnen an der Platonischen und Aristotelischen Gotteslehre oder an der stoischen Sittenlehre groß und wahr erschien. Das Haupt dieser ganzen Richtung, der um 160 v. Chr. lebende alexandrinische Jude Aristobulus, hat daher zuerst die nachher vielgehörte und auch von den Kirchenvätern wiederholte Behauptung ausgesprochen, die griech. Dichter hätten ihre Weisheit lediglich einer uralten Uebersetzung des Pentateuchs entnommen. Fragt man aber, wie denn diesem die Griechen Sätze entlehnen konnten, die er selbst gar nicht bietet,

so greift schon Aristobulus zu dem folgenreichen und verhängnißvollen Auskunftsmittel der allegorischen Interpretation. In ihr glaubte man das geheimnißvolle, kunstreiche Band gefunden zu haben, welches jene beiden heteragenen Elemente, an denen das alexandrinische Judenthum sich zerarbeitete, zur Einheit verknüpfen sollte. Man muß, um den geistigen Gottesbegriff in der Bibel zu finden, den Worten einen geheimen Sinn unterlegen und z. B. wie Aristobulus den König Ptolemäus Philometor in seinem Widmungsschreiben belehrt, unter der „Hand Gottes" seine Macht, unter dem „Stehen Gottes" den Bestand der Weltordnung verstehen. Diese Methode ward nunmehr mit einem Scharfsinn und einer Genialität ohnegleichen auf das A. T., vor allem auf die Mosesbücher übertragen, um auf diese Weise die neuen Ideen sammt und sonders im A. T. unterzubringen. Dem Buchstaben desselben hauchte man so einen neuen Geist ein; seinen Inhalt faßte man als blose Form für einen neuen, von ihm verschiedenen Inhalt. Nicht blos hinter jedem wirklich dunkeln Ausdruck suchte man eine versteckte höhere Bedeutung, man setzte auch die einfachsten geschichtlichen Thatsachen, die einleuchtendsten Gesetze in Allegorien, in schwerfällige Hüllen philosophischer Gemeinplätze um. In der That findet nun Aristobulus, daß die heiligen Schriften, recht verstanden, das Gegentheil von dem aussagen, was ein am Buchstaben haftendes Auge daraus herausliest. Sie verkündigen einen Gott, der im Himmel thront, während der materielle Stoff von Ewigkeit her von ihm geschieden ist. Aber ehe er gestaltend auf ihn einwirkte, läßt er aus sich ein Mittelwesen hervorgehen, die Weisheit, der nun die Aufgabe zufällt, alle Beziehungen zwischen Geist und Fleisch, zwischen Gott und Welt einzuleiten und zu vermitteln. Kurz, was auf diesem Wege der Auslegung aus den Schriften des A. Bundes herausgearbeitet wird, das ist jene eigenthümliche Gottes- und Weltanschauung, welche unter dem Namen der alexandrinischen Religionsphilosophie (s. d.) bekannt geworden ist. Ihr bedeutendster Vertreter, Philo, ist zugleich der geistreichste Allegorist des Judenthums.

„Wie kann ein vernünftiger Mensch meinen", sagt Philo, „ein Gesetzgeber wie Mose habe von einfachen Geschlechtsregistern berichten wollen, man solle aus ihm wie aus einem Geschichtschreiber Kriege und Schlachten lernen! Das wäre absurd. Jene äußerliche Erzählung also ist nur das Gewand eines tiefern geheimnißvollen Sinnes." Nur dem Gesetz bleibt daneben nach sein buchstäblicher Werth, insofern Philo wenigstens ganz entschieden gegen diejenigen seiner Landsleute sich erklärt, welche sich von der Beobachtung des Gesetzes dispensirten, weil sie, nachdem der süße Kern des allegorischen Sinnes gewonnen war, die Schale glaubten ohne Leichtsinn fallen lassen zu dürfen. Dagegen besitzt die Erzählung in der Regel nur einen geistigen Sinn; denn der Philosoph erkennt, daß die vier Flüsse des Paradieses die vier Haupttugenden sind, deren Namen aus Plato entlehnt werden. Er erkennt, daß Esau die sinnliche Begier, Abraham das eifrige Sinnen, Ismael der ungeordnete Trieb ist; Abraham's Geburtsland ist der Körper, daraus er auswandert, Jakob's Heimat das heilige Wort, wohin er wieder zurückgewiesen wird; die ganze Patriarchenepoche ist eine großartige Geschichte des Geistes, der Gott sucht. Die Sabbatruhe ist nichts anderes als der reinste Seelenfriede. Dabei kommt es ihm nicht darauf an, gelegentlich auch aus einer und derselben Stelle Verschiedenes und Entgegengesetztes herauszudeuten, hebr. Wörter aus dem Griechischen zu erklären, und was derartige Willkürlichkeit einer geschraubten Allegorik mehr ist. So war es freilich leicht, alles aus der Schrift zu entfernen, was etwa auf niedrigere und sinnlichere Weise von Gott gesagt ist, sodaß der ganze Pentateuch nur als eine Hülle für die Philonische Gotteslehre erscheint, eine merkwürdige, aber unhaltbare Vermischung jüdischer und Platonischer Elemente.

Zunächst verbreitete sich nun diese Auslegung von Alexandria nach Palästina, wo ihr nach Philo die Essäer, nach Josephus auch die Pharisäer zugethan waren. Durch Gamaliel, welcher überhaupt für hellenistische Einflüsse nicht unzugänglich war, wurde Paulus damit bekannt. Endlich aber ging die Allegorik von dem alexandrinischen Judenthum unmittelbar in das alexandrinische Christenthum über, dessen Häupter, besonders Origenes, sie mit ebenso viel Geschmack und Geist, wie Philo, aber ebenso wenig nach festen Grundsätzen ausübten. Das Weitere s. „Auslegung". Holtzmann.

Alleluja, s. Halleluja.

Allerheiligstes, s. Stiftshütte und Tempel.

Allgegenwart (Gottes), s. Eigenschaften Gottes.

Allmacht (Gottes), s. Eigenschaften Gottes.

Allwissenheit, s. Eigenschaften Gottes.

Almodad (1 Mos. 10, 26) eine arabische Völkerschaft vom Stamm der Joktaniden in Jemen. Der arab. Name bedeutet „die befreundeten Stämme" (über die Bedeutung von Ben-Ammi s. Ammoniter), und hat man ihn schon bezogen auf die Allumäoten (Ptolemäus 6, 7) im Glücklichen Arabien südlich von den Gerrhäern; ferner auf den Namen der Dschorhom, welcher von Kachtôn (d. i. Joktan) abgeleitet wird, der anfangs im Innern wohnte, dann nach Hedschoz zog und sich hier im Thal von Mekko und in Tehamo niederließ, do bei den Fürsten dieses Stommes sich der Nome Modhadh, al-Modhadh zum öftern findet, und also ein Almodod als Stommvoter der Dschorhomiten nicht unpossend erscheint. Auch hat man al-Matat einen Sohn des Saba und Bruder des Himjar, und die Mathathäer (Plinius, „Naturgeschichte", 6, 32) im Glücklichen Arabien verglichen, während man auch schon in Almodad einen Schreibfehler hot finden wollen, statt Almorod, d. i. Murad, ein Enkel Saba's, der mit seinem Stamm die Gebirge Jemens bewohnte. So Bochart, Knobel, Tuch. Sicheres ist noch nichts entschieden. Kneucker.

Almon, Priesterstadt im Stommgebiet Benjamin (Jos. 21, 18), in der Porallelstelle 1 Chron. 6, 45 [60] Allemet genannt, zwischen Geba und Anothoth gelegen, heute Ruinenstelle Almit, eine kleine Strecke nordostwärts von Anata (d. i. Anathoth), südlich von Hizmeh.

Almon-Diblathaima, eine Lagerstätte der Israeliten (4 Mos. 33, 46), gewiß einerlei mit Beth Diblathajim (Jer. 48, 22), einer Stadt der Moobiter, die noch zu des Hieronymus Zeiten vorhanden war und in der Ebene Moabs nördlich nahe bei Dhiban (d. i. Dibon) zu suchen ist. Kneucker.

Almosen, s. Arme.

Aloë. Diese in verschiedenen Arten erscheinende Pflanze wächst in feuchter schworzer Erde und ist auch in Polästina und Arabien einheimisch, wie noch in manch anderm wormen Lande. So wurde sie von Seetzen bei Bethsoida Julios und von englischen Reisenden am wasserreichen Bache bei Petra getroffen. Die bekannteste aus Arabien stammende Aloeart, die Aloë succotrina (von der arabischen Insel Socotaro), treibt gewöhnlich mehrere Rosetten von sehr fleischigen, longen, lanzettförmigen, am Rande mit pergomentartigen Dornen gezähnten hellgrünen Blättern hervor. Die seitlichen Rosetten bilden mit der gipfelständigen eine stattliche Krone, welche zumal dann eine Zierde des Gartens ist, wenn ous der Mitte jeder Rosette auf langem eigenen Stengel eine Traube orangengelber Blüten sich entwickelt hot. So waren jene Aloën bei Petra mit einem reichen Schmucke scharlachrother und orangengelber Blüten überkleidet. (Von der schimmernden Blütenkrone stammt vielleicht der hebr. Aloëname Ahal der mit dem Zeitwort ahal, glänzen, sich berührt.) Von der Aloë succotrina zieht man einen Saft, welcher einen myrrhenähnlichen Geruch und einen gewürzhaft bittern Geschmock besitzt und, an der Luft hart werdend, eine dunkelbraunrothe Farbe erhält.

Die also durch Blüte und Saft ausgezeichnete Pflonze erwähnt Bileam (4 Mos. 24, 6) und der Sänger des Hohenliedes, indem er einen Prachtgarten beschreibt (4, 14). In Verbindung mit Myrrhen wurde Aloë, d. h. der hart gewordene Saft aus derselben zur Räucherung von Kleidern und Betten verwendet (Ps. 45, 9; Spr. 7, 17), oder auch in reichlicher Menge den Leichen beigegeben als Mittel gegen die Verwesung (Joh. 19, 39).

Gewöhnlich versteht man indeß unter der biblischen Aloë nicht die eigentlich also bezeichnete Pflonze, sondern das sogenannte Adlerholz, das in Hinterindien seine Heimat hot, ein gelbgrünes, faseriges, harziges Holz von bisamähnlichem Geruch, das allerdings schon den Griechen unter dem Nomen agallochon bekannt war. Doch von ihren Schriftstellern wird dasselbe erst seit dem 6. Jahrh. n. Chr. als Holzaloë bezeichnet, ohne Zweifel weil mon eine gewisse Verwondtschaft zwischen seinem Geruch und demjenigen der wirklichen Aloë entdeckt hatte. Wir finden dorum keinen Grund, schon für das biblische Aloë an dieses agallochon zu denken. Furrer.

Aloth, s. Salomo.

Alphäus heißt bei den Synoptikern (Matth. 10, 3; Mark. 3, 18; Luk. 6, 15; Apg. 1, 13) der Vater des zweiten im Apostelkatalog genannten Jakobus. Als Mutter dieses „kleinen Jokobus" wird Mork. 15, 14 eine Mario genannt, die Joh. 19, 25 Weib des Klopas (Kleopos) heißt. Alphäus und Kleopas sind aber dieselben Namen, nämlich beide Gräcisirungen des oramäischen Chaliphai, nur daß die eine Form das ch abwirft, die ondere es zum K verstärkt. Aus Joh. 19, 25 hat man folgern wollen, das Weib des Kleopas sei die Schwester der Maria, der Mutter Jesu, sodaß Alphäus der Schwager des Zimmermanns Joseph gewesen wäre. Zwei Schwestern können aber nicht wol beide

Maria heißen. Der angezogene Vers dürfte vielmehr folgendermaßen zu übersetzen sein: „Es standen aber bei dem Kreuze Jesu seine Mutter und seiner Mutter Schwester, Maria, des Kleopas Weib und Maria von Magdala." Dann haben wir am Kreuze Jesu vier Frauen und von diesen ist die „der Mutter Schwester" genannte Salome die Frau des Zebedäus, welche auch Matth. 27, 56 und Mark. 15, 40 am Kreuz erwähnt wird.

Verschieden von diesem Alphäus ist der gleichnamige Vater des Levi (Luk. 5, 27; Mark. 2, 14). Ferner kommt Luk. 24, 18 ein Kleopas vor, der einer dieser beiden oder ein dritter sein kann, da der Name ein sehr gewöhnlicher ist und sich auch im Talmud häufig findet (Lightfoot zu Apg. 1, 13). Hausrath.

Alraune (Atropa Mandragora L., mit der Tollkirsche verwandt), so heißt die 1 Mos. 30, 14 und HL. 7, 14 unter dem Namen Dudaim (Liebesäpfel) erwähnte krautartige stengellose Pflanze. Ihre dicke, fleischige, spindelförmige und nach unten in zwei Enden auseinandergehende Wurzel, die überall der Volksphantasie wie ein monströser Menschenleib erschienen ist, setzt große eiförmig sich ausbauchende, aber spitz zulaufende lebhaft grüne, krause Blätter an. Die im Kalkgebirge Palästinas allerorts ziemlich häufige Art (Mandragora vernalis) treibt im Anfang des Frühlings auf ziemlich langen Stielen trichterförmige gelbgrüne Blüten, aus denen sich schon im Mai zolldicke, nach Moschus riechende, hochgelbe, einfächerige Beeren gestalten, eben die sogenannten Liebesäpfel. Der Genuß der letztern macht nach übereinstimmendem Zeugniß schläfrig, soll aber nach morgenländischer Ansicht auch zur Wollust reizen und der Kindererzeugung förderlich sein. Im deutschen Aberglauben galt die Wurzel, die man durch Eindrücken von zwei schwarzen Kernen als Augen noch etwas menschenähnlicher zu machen suchte, für einen heilbringenden Fetisch. Sie hat einen betäubenden Geruch und bitterscharfen Geschmack. Die Wurzel ist sehr giftig und kann jedenfalls nicht genossen werden. Furrer.

Alt, s. Alter.

Altar (vom Lateinischen altaria) ist in allgemeinstem Sinne ein erhöhter, für gottesdienstliche Zwecke bestimmter Platz, in besonderm eine zur Darbringung von Opfern errichtete Erhöhung, ein Opferherd, daher im Hebräischen mizbeah, von zabah, opfern. Zum Opferdienst gehört nothwendig ein Altar. Dieser fehlt daher in keiner irgendwie ausgebildeten Religion des Alterthums. Wir finden ihn in den verschiedensten Formen und Größen, bald rund, bald länglich, bald vier-, drei- oder vieleckig, bald niedrig, kaum von der Höhe eines Fußes, bald bis zur Höhe von 20 und mehr Fuß ansteigend (gewöhnlich jedoch in der mittlern Höhe von ca. 3 Fuß). Was die Menschen ganz verschiedener Religion und Bildungsstufe zur Erbauung von Altären trieb, war indessen nicht nur das äußere Bedürfniß nach einer passenden Vorrichtung für das darzubringende Opfer, für das anzuzündende Feuer, für Aufnahme des Opferthieres, des Blutes, der Asche u. s. w., es war auch ein gemeinsames religiöses Gefühl. Eine heilige Scheu hielt den Menschen ab, das der Gottheit Geweihte auf den gewöhnlichen Erdboden zu legen, an einen beliebigen Ort, der gleich darauf wieder von Füßen zertreten, zu den niedrigsten Verrichtungen des Lebens gebraucht werden konnte. Zugleich entsprach die Erhöhung über den Erdboden der Richtung des Gemüths nach oben, dem von der niedern Welt sich abwendenden, auf einen Gedanken sich concentrirenden religiösen Sinn. Die künstliche Vorrichtung ahmte nach, was die Natur dem Menschen anzudeuten schien: daß das Hohe, Aufstrebende dem Wohnsitz der Gottheit näher liege (s. Höhen). Wo es an natürlichen, für sich abgeschlossenen Erhöhungen des Erdbodens fehlte, suchte man sie künstlich zu ersetzen, am einfachsten durch einen Aufwurf von Erde oder durch zusammengelegte unbehauene Steine (2 Mos. 20, 24 fg.). Schon die Erzväter, schon Noah sollen nach den biblischen Urkunden Altäre gebaut haben (1 Mos. 8, 20; 12, 7; 13, 4. 18; 22, 9; 35, 1 fg. 7). Aus der allgemeinen symbolischen Bedeutung, welche das religiöse Gefühl diesen Erhöhungen beilegte, erklärt es sich, daß dieselben auch wo es sich nicht gerade um Darbringung von Opfern handelte, etwa errichtet wurden, um überhaupt als sichtbare Zeichen der göttlichen Nähe, der in besonderm Maß erfahrenen göttlichen Gnade und Fürsorge zu dienen, oder zur Erinnerung an ein heiliges Versprechen, Gelübde oder Bündniß (1 Mos. 28, 10—22; 31, 45 fg.; 35, 14; 2 Mos. 17, 15 fg.). Ebenso galt der eigentliche Altar auch nach vollzogenem Opfer noch als heiliger Ort, als bleibendes Denkmal der durch das Opfer vermittelten und stets sich erneuernden Wechselbeziehung zwischen Gott und dem Menschen. Seine Nähe verbürgte den unmittelbaren Schutz der Gottheit. Zum Altar flüchtete, wer sich der menschlichen Obergewalt, die ihm Strafe oder Tod drohte, entziehen wollte (1 Kön. 1, 50 fg.; 2, 28 fg.; 2 Mos. 21, 14;

1 Makk. 10, 43; vgl. auch Nep. Paus., Kap. 4; Cic. de nat. deor., III, 10). Er galt für so heilig, daß man bei ihm zu schwören pflegte (Matth. 23, 18).

Die alten Völker bedienten sich für ihre Altäre verschiedenen Materials. Das nächstliegende waren Steine und Erde, kunstlos gehäuft und durch Asche und Blut der Opferthiere allmählich zusammengekittet. Später kam die Kunst zu Hülfe, gab dem Bau größere Festigkeit, regelmäßigere Form und schmückte ihn je nach Begabung und religiöser Denkweise der einzelnen Völker mit plastischem Bildwerk und andern Verzierungen. Das gewöhnliche Material blieb auch in der spätern Zeit der Stein. Daneben kam das Erz am häufigsten zur Anwendung. Wo größere Pracht entfaltet werden konnte, wählte man Marmor oder edle Metalle. So berichtet z. B. Herodot (I, 183) von einem goldenen Altar in einem Tempel Babylons. Auch Altäre aus Holz werden erwähnt. Der des olympischen Zeus, der olympischen und samischen Here soll aus der Asche der geopferten Thiere bestanden haben, ein anderer, zu Ephesus, aus deren Hörnern. Oder man begnügte sich mit einer äußern festen Wand aus Steinen oder Erz, deren Innenraum mit Erde ausgefüllt wurde. Die obere Fläche wurde meistens entweder mit einem Rande eingefaßt oder in der Mitte mit einer Vertiefung versehen. Griechen und Römer schmückten ihre Altäre oft mit Bildwerken der betreffenden Gottheit oder mit andern ihrer Bestimmung entsprechenden allegorischen Figuren, an festlichen Tagen auch mit Kränzen und Blumen. In ihren Tempeln selbst stellten sie übrigens nur kleinere Altäre auf für allerlei unblutige Spenden. Der Brandaltar stand vor dem Tempel, doch so, daß das Bild der Gottheit durch die geöffnete Tempelpforte vom Opfernden erblickt werden konnte.

Wie die Form und der Stoff, so war auch die Höhe der Altäre sehr verschieden. Auf den alten Bildwerken finden wir solche, die dem Opfernden kaum bis an die Knie reichen, die meisten haben etwa die halbe Höhe des menschlichen Leibes. Andere waren in großartigen Dimensionen erbaut, so der des olympischen Zeus, von der Basis des Unterbaues (Prothysis) aus 22 Fuß hoch, daher auf einer Seite mit steinernen Stufen versehen. Auch die Feueraltäre der alten Perser hatten eine beträchtliche Höhe (10 Fuß und darüber) und ebenso die celtischen Steinhügel, die theilweise ebenfalls zum Opferdienst bestimmt waren und noch jetzt vom Volksmund vielfach geradezu „Altäre" genannt werden. Wir geben hier auf einem Bild zusammengestellt einige der wichtigsten Formen der alten Altäre, es sind



1 und 6 griechische, 2, 3, 4, 7 römische, 5, 8 assyrische Altäre, 9 ein persischer Feueraltar, 10 ein celtischer Steinhügel.

Die Hebräer mochten sich meistens an die der menschlichen Größe entsprechende Höhe gehalten haben. Im Salomonischen Tempel jedoch waren, der Bestimmung für das ganze Volk gemäß, größere Verhältnisse geboten und die feste Bauart machte sie möglich. Zehn Ellen betrug die Höhe des Brandopferaltars. Dieser sollte der Idee nach, mit Ausschluß aller übrigen Altäre, Mittelpunkt des Opferdienstes im ganzen Volke sein (3 Mos. 17, 8 fg.; 5 Mos. 12, 13 fg.). Allein wir wissen aus sichern geschichtlichen Zeugnissen, daß es lange Zeit brauchte, ehe die Einheit des Cultus auch in dieser Beziehung durchgeführt war. In der Richterzeit wurden bald da, bald dort Altäre gebaut, ohne daß der Berichterstatter daran Anstoß nimmt (Richt. 6, 24. 26; 21, 4); unter Samuel waren Rama, Gilgal, Bethel und Mizpa vielbesuchte Anbetungsstätten, an denen geopfert wurde (1 Sam. 7, 17; 9, 13; 11, 15; 13, 8 fg.; 15, 21; 10, 3; 7, 5 fg. 16). Saul baute einen Altar und wagte es, selbst zu opfern (1 Sam. 14, 35; 13, 9 fg.). Für letzteres wird er nun freilich von Samuel streng zurechtgewiesen, sonst aber spricht der Berichterstatter ganz unbefangen von diesem Opferdienst außerhalb der Stiftshütte, ebenso von dem Altar, den David in der Tenne Aravna's errichtete (2 Sam. 24, 18 fg.). Auch die Höhen und die grünen Bäume blieben ja bis spät in die Königszeit hinein Anbetungsstätten des Volks und vieler Könige (1 Kön. 3, 1 fg.; 14, 23; 15, 14; 22, 44; 2 Kön. 16, 4; 17, 10). Erst durch Hiskia (s. d.) und Josia (s. d.) wurde die Einheit des Gottesdienstes wirklich durchgeführt.

Verschieden waren die Altäre endlich auch je nach dem besondern Zweck, dem sie dienten, d. h. je nachdem Opferthiere darauf verbrannt oder blos Räucherwerk angezündet oder endlich nur unblutige Gaben ausgebreitet werden sollten. Wie sich dies im einzelnen bei den Hebräern gestaltete, darüber geben die Artikel Brandopferaltar, Räucheraltar und Schaubrottisch Aufschluß. Steiner.

Alter. Die Achtung, die dem Alter gezollt wird, ist der menschlichen Natur tief eingepflanzt; sie beruht im allgemeinen auf der Thatsache, daß das nachgeborene Geschlecht sich seiner Abhängigkeit von dem vorangehenden bewußt ist, demselben sein irdisches Dasein, seine Erziehung und Bildung, seine Ueberlieferungen, seinen Wohlstand u. s. w. verdankt. Ueberdies lernt der Einzelne mit dem vorrückenden Alter; die Erfahrung bereichert sich; das Urtheil wird erst in spätern Jahren völlig reif, der Charakter vollendet. Unstreitig standen die Alten unter den vorchristl. Völkern in noch höherm Ansehen, noch mehr Ehrerbietung wurde ihnen erwiesen, eine noch bevorzugtere Stelle eingeräumt, als in unserer Zeit. Auch ist die Wahrnehmung gemacht worden, daß infolge der verallgemeinerten Bildung und der frühern Reife der Jugend sich allmählich die Achtung gegen das höhere Alter vermindert habe. Nicht nur bei den Hebräern und den übrigen vorchristlichen Völkern des Morgenlandes, auch bei den Griechen und Römern war das Alter hoch geehrt. Nach einem Ausspruch Homer's („Ilias", 23, 787 fg.) sind die Götter den Alten geneigter als den Jüngern und die Erinnyen rächen die Beleidigungen, welche jüngere Geschwister ältern zufügen („Ilias", 15, 214). Juvenal bezeichnet es als ein charakteristisches Merkmal des goldenen Zeitalters bei den italischen Völkerschaften, daß es während desselben als ein todeswürdiges Verbrechen galt, wenn ein Jüngerer vor einem Aeltern sich nicht erhob, selbst wenn der Jüngere reicher und vornehmer war (Sat., 13, 54—60). Eine ähnliche Anschauung lag auch der Lykurgischen Gesetzgebung zu Grunde; nicht die Reichen und Mächtigen, sondern die Aeltesten sollten den Vorrang im Staate einnehmen (Iustin. hist., III, 3). Insbesondere aber zeichneten sich die morgenländischen Völker durch ihre Hochachtung vor dem Alter aus. Von den Aegyptern erzählt Herodot, daß wenn ein Jüngerer einen Aeltern auf der Straße traf, er ihm aus dem Wege zu gehen pflegte (Hist., II, 80), während freilich die Indier die ihnen zur Last fallenden arbeitsunfähigen Alten zu tödten pflegten (Hist., VII, 99). Dagegen zeigen auch die Chinesen eine hohe Ehrerbietung gegen das Alter. Der Kaiser geht seinen Unterthanen mit seinem Beispiele in der Achtungsbezeugung gegen hochbetagte Personen selbst voran (Rosenmüller, „Altes und Neues Morgenland", II, 208 fg.). Bei keinem Volk des Morgenlandes stand jedoch das Alter in höherm Ansehen als bei den Hebräern, was mit dem Geist der alttest. Religion aufs innigste zusammenhängt. Der Gesichtskreis der hebr. Weltbetrachtung dehnt sich im allgemeinen nicht über das Diesseits aus. Die Begriffe ewig und ewiges Leben (s. d.) sind im Sinne einer jenseitigen überirdischen Weltordnung dem A. T. fast gänzlich unbekannt; in demselben Maße aber als ein überzeitliches Leben noch nicht in Aussicht genommen wird, erhält das zeitliche höhern Werth und größere Bedeutung. Ein langes Leben ist dem Hebräer nicht nur an sich ein

Glück, es ist auch das Zeichen eines göttlichen Segens; es ist nicht nur ein Genuß, es ist auch ein Lohn von seiten der Gottheit für den ihren Satzungen bewährten Gehorsam. Daher das lange Alter von mehr als 900 Jahren, welches den Stammältern des Menschengeschlechts (s. Patriarchen) von der Sage zugeschrieben wird. In je höherm Ansehen sie bei Gott standen und je mehr sie als die ursprünglichen Träger des heilsgeschichtlichen Volks erschienen, einer desto längern Lebensdauer mußten sie sich erfreut haben. Ein langes Leben ist dem Kinde, das die Aeltern ehrt, auch im Dekalog (2 Mos. 20, 12; 5 Mos. 5, 16) verheißen. Ueberhaupt, wer Jahve's Gebote und Satzungen treu befolgt, darf auf eine lange Lebensdauer hoffen (5 Mos. 5, 33; 6, 2). Die Tage dessen, der ihm dient, will der Herr voll machen (2 Mos. 23, 26). Es war ein alter Weisheitsspruch: „Furcht Gottes mehrt die Lebenstage; aber die Tage der Frevler haben kurze Dauer" (Spr. 10, 27). Die Weisheit selbst erschien nach dieser Lebensansicht als eine Verlängerin des Lebens (Spr. 3, 16; 9, 11), wie denn auch ein tugendhafter Wandel als Mittel zur Lebensverlängerung galt (Spr. 3, 21; 1 Kön. 3, 14). Erst die bittern Erfahrungen der Zeiten der Noth und Verbannung erschütterten den Glauben an das lange Leben der Gerechten. Hiob z. B. betrachtet das lange Leben nicht als ein Glück, sondern als einen „Kriegsdienst", eine Last (Hiob 7, 17), und Koheleth ist von dem Gefühl der Nichtigkeit des Lebens aufs tiefste durchdrungen (2, 16).

Eine ganz andere Anschauung von dem Werth des irdischen Lebens hat Christus zur Geltung gebracht, wenn er sagt: „Wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren, und wer es um meinet- und des Evangeliums willen verlieren will, der wird es erhalten" (Mark. 8, 35; Matth. 10, 39; Luk. 17, 33). Mit diesem Ausspruch war dem Leben, und auch dem Alter nur so viel Werth und Bedeutung beigemessen, als es sittlichen Gehalt hat, wie denn Christus selbst das Leben ebendadurch gewonnen, daß er es in frühem Tode der Wahrheit und Gerechtigkeit geweiht hat. Seine Apostel und Gehülfen waren nicht ehrwürdige Greise, sondern Männer in voller Jugendkraft, die zur Ertragung großer Beschwerden, zur Ausführung weiter Reisen, zum Widerstand gegen Misgeschick und Verfolgung auch die erforderliche körperliche Ausdauer besaßen. Nicht mehr ein langes irdisches, sondern das „ewige" Leben erschien von diesem Standpunkt aus als der höchste göttliche Lohn (Matth. 5, 12; 25, 34; 1 Petr. 1, 9; 5, 4).

Im A. T. wird die Ehrerbietung gegen das Alter den Jüngern aufs ernstlichste eingeschärft. Die mosaische Gesetzgebung stellt dieselbe auf Eine Linie mit der „Gottesfurcht". Der Jüngere soll sich vor dem Ergrauten erheben (3 Mos. 19, 32). Mangel an Hochachtung vor dem Alter gilt für ein Zeichen tiefen sittlichen Verfalls (5 Mos. 28, 50). Selbst Hiob noch nimmt an, daß ein hohes Alter in der Regel von Weisheit und Verstand begleitet sei (Hiob 12, 12). Daher wird ein graues Haupt als eine auf dem Wege der Gerechtigkeit errungene Ehrenkrone (Spr. 16, 31) betrachtet, und wer dasselbe verachtet, ist ein Frevler (Weish. 2, 10). Zumal der Siracide hält das Alter hoch und empfiehlt den Jungen von den Alten zu lernen (6, 35; 8, 9); den Aeltesten kommt es zu, unter Jüngern zu reden (32, 4), wogegen der Jüngling nur, wenn er gefragt wird, und kaum zwei Worte reden soll (32, 10). Ein eigentlicher Cultus wurde mit dem Alter von den Essenern getrieben. Sie verehrten ihre Alten wie Väter und sorgten dafür, daß sie nicht nur keinen Mangel litten, sondern in möglichstem Ueberflusse und Behagen ihre letzten Lebenstage verbringen konnten (Philo, ed. Mangey, II, 459, 633). Das N. T. hat die Ehrerbietung gegen die Alten auf ihr richtiges Maß zurückgeführt. Es kennt schonende Rücksicht gegen ältere Personen, wenn sie fehlen (1 Tim. 5, 1), empfiehlt ihnen aber auch, zumal den alten Frauen, daß sie kein Aergerniß, sondern vielmehr ein gutes Beispiel geben sollen (Tit. 2, 2 fg.). Wenn Eph. 6, 1 fg. die alttest. Verheißung eines langen Lebens noch als in Kraft stehend angeführt wird (denn es ist keine Berechtigung vorhanden, sie allegorisch umzudeuten), so ragt an dieser Stelle noch die alte jüd. Weltordnung in das christl. Bewußtsein des Apostels hinein. Inwieweit aber in den apostolischen Gemeinden das Alter geehrt und bevorzugt wurde, zeigt uns das Institut der Aeltesten (s. d.). Schenkel.

Aeltern. Auf der Achtung, welche die Hebräer vor dem Alter hatten, beruht das Gefühl der Ehrerbietung, welches den Aeltern von den Kindern gewidmet wurde. Das mosaische Gesetz hatte dieses Gefühl nur geheiligt (2 Mos. 20, 12; 3 Mos. 19, 3; 5 Mos. 5, 16), nicht erst hervorgerufen. Ohne Zweifel galten die Aeltern, worauf schon die Stellung des betreffenden Gebots auf der ersten Tafel des Dekalogs hindeutet, als die nächsten

Stellvertreter Gottes selbst auf Erden; darum gebührte ihnen auch ähnliche Ehrfurcht wie dem Oberhaupt der Welt. Die letztere Vorstellung ist im Alterthum weit verbreitet. Auch Aristoteles ist der Ansicht, daß den Aeltern gleiche Ehrerbietung wie den Göttern zu erweisen sei (Eth. 9, 2); Pythagoras und Plato stellen denselben Grundsatz auf. In den „Gesetzen“ (De legibus, 717 fg.) spricht Plato ihn dahin aus, daß nach den Göttern die Aeltern am meisten zu ehren seien, sowol während ihres Lebens als auch nach ihrem Tode. Besondere Verehrung widmen die Araber heute noch den Aeltern. Kinder, welche ihre Pietätspflichten gegen die Aeltern treu erfüllen, haben nach der biblischen Verheißung auch auf ein hohes Alter als Belohnung zu hoffen (2 Mos. 20, 12; 5 Mos. 5, 16, 33), wogegen solche, welche jene kindlichen Pflichten verletzen, mit schweren Strafen bedroht werden (Spr. 20, 20; 30, 17). Hieraus erklärt sich, daß den Aeltern, insonderheit dem Vater, durch das mosaische Gesetz eine sehr große Gewalt über die Kinder eingeräumt war. Die Befugniß, Söhne und Töchter zu verheirathen, hatte sich noch aus der Patriarchenzeit vererbt (1 Mos. 24, 2 fg.; 29, 16 fg.), scheint aber erst später durch eine gesetzliche Bestimmung festgestellt worden zu sein (2 Mos. 21, 9 fg.; Richt. 14, 2 fg.). Daß der Vater die Tochter auch als Leibeigene verkaufen durfte (2 Mos. 21, 7), diese an sich inhumane Bestimmung erklärt sich aus der untergeordneten, ja unfreien Stellung, welche das Weib im israelitischen Familienleben überhaupt einnahm (s. Frauen). Daß von Töchtern ohne Vorwissen des Vaters und wider dessen Willen übernommene Gelübde von demselben für ungültig erklärt werden durften (4 Mos. 30, 6), war ohne Zweifel eine sehr zweckmäßige Bestimmung, die sich übrigens nur auf unverheirathete Töchter bezog (4 Mos. 30, 7 fg.). Schwere Verletzungen der den Aeltern schuldigen Ehrerbietung, namentlich die Verfluchung und die thätliche Mishandlung der Aeltern (2 Mos. 21, 17; 3 Mos. 20, 9; 5 Mos. 27, 16; 2 Mos. 21, 15), wurden mit dem Tode bestraft. In der ältesten Zeit sprach der Hausvater wie bei den Römern selbst das Urtheil (1 Mos. 38, 24). Später hatten die Aeltern Kindern gegenüber nur das Züchtigungsrecht (Spr. 19, 18). Dagegen hat die spätere Gesetzgebung die Anwendung der Todesstrafe auch auf beharrlich ungehorsame und widerspenstige Söhne ausgedehnt, wiewol nur für den Fall, wenn der Strafbare auf gemeinschaftliche Anklage beider Aeltern vor dem Aeltestengericht überwiesen wurde (5 Mos. 21, 18 fg.). In diesem Falle wurde die Strafe der Steinigung über ihn verhängt. Das Verbrechen des Aelternmordes war in der mosaischen Gesetzgebung ebenso wenig als in der solonischen und in der altrömischen vorgesehen. Namentlich in der ältesten Zeit wurde dem väterlichen Segen eine große Kraft zugeschrieben (1 Mos. 27, 12 fg, 28 fg.). Der sterbende segnende (oder fluchende) Vater erschien den Kindern als ein Vorherverkünder ihrer Schicksale (1 Mos. 49, 1 fg.). Vatersegen wurde übrigens auch noch in spätern Zeiten als ein großes Glück, Mutterfluch als ein schweres Unglück betrachtet (Sir. 3, 11). Die Pflicht, ihre Kinder (s. d.) in der Gottesfurcht zu erziehen, wird im A. und N. T. den Aeltern vielfach eingeschärft (Spr. 13, 24; 19, 18; 22, 15; 23, 13 fg.). Das N. T. hat das altest. Gebot der Aelternliebe ausdrücklich bestätigt (Mark. 7, 9 fg.; Matth. 15, 3 fg.), und der Ap. Paulus das betreffende Gebot im Dekalog als das erste, welches von einer Verheißung begleitet sei, hervorgehoben (Eph. 6, 2 fg.). Jesus hat aber dieses Gebot nicht mehr unter den Schutz der theokratischen Strafen, sondern unter die Autorität des die Familie erfüllenden sittlichen Geistes gestellt. Die Gehorsamspflicht der Kinder soll geheiligt sein durch ihr Verhältniß zum Herrn (Eph. 6, 1; Kol. 3, 20), und die Aeltern werden insbesondere ermahnt, die Kinder nicht durch ein leidenschaftliches Verhalten zum Ungehorsam zu reizen. Der Geist des Herrn, als ein Geist der Sanftmuth, Geduld und vergebenden Liebe, soll auch die Erziehungsgrundsätze bestimmen (Eph. 6, 4; Kol. 3, 21). Jesus selbst wird von dem dritten Evangelisten als ein Vorbild des kindlichen Gehorsams dargestellt (Luk. 2, 51); gleichzeitig wird aber auch die Unabhängigkeit seines religiösen Bewußtseins von der älterlichen Bevormundung, und damit die relative Selbständigkeit des noch unmündigen kindlichen Gewissens nicht ohne Absicht hervorgehoben.

Schenkel.

Aelteste. In engem Zusammenhange mit der Ehrerbietung, welche die morgenländischen Völker dem Alter widmeten, stand die Einrichtung, daß die Leitung der öffentlichen Angelegenheiten bei denselben vorzugsweise in die Hände der Alten gelegt war (s. Alter). Daher findet sich in der Bibel die Angabe, daß bei den Aegyptern, Moabitern, Midianitern, Kanaanitern „Aelteste“ die Geschäfte besorgten (1 Mos. 50, 7; 4 Mos. 22, 7;

Jos. 9, 11). Insbesondere bei den Hebräern hat das Institut der Aeltesten eine hohe Ausbildung und Bedeutung erlangt. Dasselbe reicht bei denselben ohne Zweifel in das graue Alterthum hinauf. Israel gliederte sich als Volk in die vier Abstufungen der Familie, des Geschlechts, des Stammes und der Landesgemeinde, allen vieren lag der Begriff des Hauses und der häuslichen Gemeinschaft zu Grunde, worauf auch der stehende Ausdruck „Haus Israel" hindeutet (2 Mos. 16, 1 fg.; 4 Mos. 20, 29). Den verschiedenen (engern und weitern) Häusern standen „Aelteste" oder „Väter" vor, und alles Regiment war als ein väterliches, als eine Regierung des Volks durch seine Erfahrensten und Weisesten betrachtet. Hieraus erklären sich auch die Vorzugsrechte der Erstgeborenen, denn sie waren die ältesten unter den Nachgeborenen der Familie (s. Erstgeburt). Demzufolge findet sich im A. T. die Bezeichnung „Aelteste" bald von den Vorgesetzten einzelner Ortschaften und Städte, bald von Stammesrichtern und Fürsten, bald von den Vorstehern der ganzen Volksgemeinde. Was das Institut der Ortsältesten betrifft, so waren (5 Mos. 16, 18 fg.) in allen Ortschaften „Richter" und „Aufseher" bestellt, denen die Rechtspflege anvertraut und auch die örtlichen Verwaltungsangelegenheiten übertragen waren. Ob diese Aeltesten-Ortsgerichte Recht und Verwaltung in getrennten Abtheilungen oder gemeinsam behandelten, läßt sich nicht mehr ausmitteln; das erstere ist aber wahrscheinlicher. Sie erscheinen überhaupt als Volkshäuptlinge (4 Mos. 25, 4) und die Grundlage ihres Ansehens und ihrer Macht ist durchaus volksthümlich. Anfänglich waren die Aeltesten wol selbstverständlich die Führer der Gemeinde; eine förmliche und feierliche Bestellung zu ihrem Amte scheint erst in späterer Zeit stattgefunden zu haben; denn von dem König Josaphat (914—889 v. Chr.) wird insbesondere erzählt, daß er in allen Städten Judas Richter eingesetzt und ihnen unparteiische Gerechtigkeitspflege eingeschärft habe (2 Chron. 19, 5 fg.). Schwerlich waren diese in älterer Zeit schon aus den bevorzugten Ständen und Stämmen, den Leviten und Priestern genommen; nach einer ältern Urkunde wurden ursprünglich überhaupt gottesfürchtige, erfahrene, sittlich tüchtige Männer aus dem Volk zu Vorstehern erwählt (2 Mos. 18, 21 fg.). Dagegen scheint schon David (1 Chron. 23, 4) für die Verwaltung der Rechtspflege Leviten verwendet zu haben (1 Chron. 23, 4). Daß die Aeltesten oder Vorsteher der Ortschaften oder Städte aus den Ortsgemeinden hervorzugehen pflegten und als deren Vertreter betrachtet wurden, darüber belehrt uns eine der ältesten Urkunden (4 Mos. 35, 12. 24), worin die Gemeinde selbst als Verwalterin der örtlichen Rechtspflege dargestellt ist. — Neben den Orts- und Städteältesten werden nun aber auch Stammesälteste erwähnt (5 Mos. 29, 10; 31, 28). Diese bildeten die Vertretung des Stammes; den Aeltesten vom Stamme Juda lag nach der mislungenen Empörung Absalom's die Pflicht ob, im Namen der Stammesgemeinde den vertriebenen David in die Hauptstadt Judas zurückzubegleiten (2 Sam. 19, 11 fg.). Dieselben vertraten die Stammesgemeinde auch in dem feierlichen Augenblick, als der König Josia das Gesetzbuch promulgirte, und sie werden von den Priestern und Leviten ganz bestimmt unterschieden (2 Chron. 34, 29 fg.). Sie bildeten in Zeiten der Gefahr und Noth den Volksrath der Könige, wurden von ihnen um ihre Meinung befragt, nahmen theil an den öffentlichen, namentlich den gottesdienstlichen Feierlichkeiten und beschränkten dadurch die sonst unbegrenzte königliche Machtvollkommenheit. So hatte sich Salomo mit einem Gefolge von Aeltesten bei der Einweihung des Tempels umgeben (1 Kön. 8, 1 fg.), und Ahab hatte sie vor dem Ausbruch des syrischen Kriegs zu einer Rathsversammlung einberufen (1 Kön. 20, 7). Durch sie drang die Stimme des Volks in das Ohr der Könige, und ohne sie wurden von den letztern schwerlich wichtige Beschlüsse gefaßt. — Ueber die mit ihrer Wirksamkeit auf engere Gebiete und Kreise beschränkten Orts- und Stammesältesten erhob sich ebendeshalb eine umfassendere Vertretung der gesammten Gemeinde, ein allgemeiner Landesältesten-Ausschuß. Eine Volksvertretung der Art besaß Israel schon zur Zeit der ägyptischen Dienstbarkeit. Mose trifft keine wichtigen Entscheidungen, ohne die „Aeltesten" zu hören. Sie begleiten ihn zu Pharao (2 Mos. 3, 16. 18); sie ertheilen ihm Aufträge; an sie erstatten Mose und Aaron Bericht (2 Mos. 4, 27 fg.). Durch sie ward die Stiftung des Passah dem Volke vermittelt (2 Mos. 12, 21) und auch die sinaitische Gesetzgebung (2 Mos. 19, 7) bekräftigt. Diese ursprünglichen Landesältesten waren wol sämmtlich Häupter der Familien und Geschlechter, und aus diesen wurde später von Mose ein förmlicher engerer Ausschuß von ungefähr 70 erwählt. Allerdings sind die Nachrichten hierüber nicht ganz sicher. Der spätere Erzähler (4 Mos. 11, 14 fg.) stellt die Anordnung

als einen Nothbehelf des von Geschäftslast beinahe erdrückten und mismuthig gewordenen Mose dar. Seine Darstellung ist sagenhaft. Jahve trägt dem Mose auf, 70 Männer aus den Aeltesten auszuwählen und nimmt dann, auf der Wolke sich herablassend, von dem auf Mose ruhenden Geist, um die 70 damit auszurüsten, welche infolge dessen von prophetischer Begeisterung ergriffen werden. Die ältere Erzählung (2 Mos. 18, 13 fg.) berichtet ohne allen Wunderschmuck, daß Mose, von der Last seines Amts zu Boden gedrückt, auf den Rath seines Schwiegervaters Jethro einen Ausschuß aus der Volksgemeinde bestellt habe: tüchtige, gottesfürchtige, gerechte, uneigennützige Männer, welche die untergerichtliche Instanz gebildet, während Mose als oberster Richter sich den letzten Entscheid in allen Rechtshändeln vorbehalten. Der Aeltestenausschuß der Volksgemeinde war mithin in seiner ursprünglichen Gestalt ein Volksgericht (5 Mos. 1, 9—18).

Dieser Aeltestenausschuß bestand nach Mose's Tode unter Josua fort (Jos. 23, 2; 24, 1). Auch zur Zeit Samuel's finden sich „Aelteste Israels" (1 Sam. 4, 3; 8, 4). Der Aeltestenrath vermittelte David's Thronbesteigung (2 Sam. 3, 17), und erst nachdem jener sich mit diesem verständigt, wurde er zum König gesalbt (2 Sam. 5, 3). Die Erhebung Absalom's gegen seinen königlichen Vater und Herrn geschah im Einverständniß mit dem Aeltestencollegium (2 Sam. 17, 4), weshalb dasselbe sich auch nach dem Mislingen des Anschlags zu dem demüthigenden Schritte, den siegreichen König um die Rückkehr nach Jerusalem zu bitten, ungern genug entschloß (2 Sam. 19, 11). Mitglieder dieses Landesausschusses scheinen auch den Ritus der Handauflegung bei Sühnopfern für Landesvergehungen besorgt zu haben (3 Mos. 4, 13 fg.; 9, 1). Eigenthümlicherweise wird in spätern altest. Büchern zwischen Volksältesten und Priesterältesten unterschieden (2 Kön. 19, 2; Jer. 19, 1). Es liegt in dieser Unterscheidung der Nachklang einer Zeit, in welcher die priesterliche Hierarchie sich noch nicht ausgebildet hatte. Seit den Tagen der Priesterherrschaft stand der einfache Priester dem Volksältesten an Rang gleich (LXX zu Jer. 19, 1). Im übrigen hatte das Aelteseninstitut so tiefe Wurzeln geschlagen, daß es auch während des Exils sich erhielt (Jer. 29, 1; Ez. 14, 1; 20, 1), und nach der Rückkehr der Patrioten aus dem Exil zur Stärkung und Befestigung des restaurirten Gemeindelebens wesentlich beitrug. Der Aeltestenausschuß beförderte namentlich den Bau des zweiten Tempels (Esra 5, 5 fg.; 6. 7, 14). Die Aeltesten übten von jetzt an die Sittenpolizei aus und reinigten in Verbindung mit dem Priestercollegium die neue Colonie von den heidnischen Weibern (Esra 10, 8 fg.). Zur Zeit der Verschärfung der Theokratie, unter der Schriftgelehrtenherrschaft in Israel, bildeten sie als mäßigendes volksthümliches Element, als Aeltestenrath des Volks (Gerusie, Volkssenat [1 Makk. 12, 6; 14, 9; Judith 4, 8; 11, 14]) eine Art von Gegengewicht gegen die hierarchische Gewalt.

Aus diesem, jahrhundertelang unter allen Stürmen und Nöthen erhalten gebliebenen Volkssenat ist das Synedrium (s. d.) hervorgegangen mit seinen 70 Mitgliedern und einem Vorsitzenden. Allerdings bestand dasselbe nur theilweise aus Aeltesten; das Aeltestencollegium war eine Behörde für sich, ein Volksrath, welcher zur Zeit Christi und der Apostel bei wichtigen Verhandlungen zur Bildung des großen Landesausschusses den Sitzungen des Synedriums, als des engern Ausschusses, beigezogen wurde (Apg. 4, 5; 5, 21; 23, 14; 24, 1; 25, 15). Dieser Volksausschuß wirkte auch bei dem Verfahren des Synedriums gegen Jesus mit (Mark. 14, 43; 15, 1; Matth. 26, 3. 47; 27, 1 fg.), da dem Synedrium, bei der Anhänglichkeit insbesondere der galiläischen Festbesucher an die Person Jesu, viel daran gelegen sein mußte, seine weitgehenden Beschlüsse durch die Autorität der Volksvertretung zu decken. Irrthümlich dagegen ist es, die „Satzungen der Aeltesten" (Matth. 15, 2), wie gewöhnlich übersetzt wird, als von den „Aeltesten" herrührende Lehrbestimmungen zu betrachten. Es sind damit vielmehr die Satzungen „der Alten", d. h. die von alters, von den Vorfahren her überlieferten Vorschriften gemeint.

Diese altest., nach Ursprung und Charakter echt gemeindliche Einrichtung schwebte ohne Zweifel den Aposteln bei der Stiftung und Gründung der christl. Gemeinden vor. An eine Nachahmung des israelitischen Landesältestencollegiums, eine gemeinsame Regierung sämmtlicher christl. Gemeinden dachten sie noch nicht. Sie sorgten zunächst für die Bedürfnisse der einzelnen Gemeinden. In der Muttergemeinde Jerusalem scheinen anfänglich die Apostel selbst die Stelle eines Aeltestencollegiums vertreten zu haben, jedoch so, daß sie nur im Einverständniß mit der gesammten Gemeinde wichtigere Beschlüsse faßten (Apg. 6, 2 fg.). Später (schon um das J. 50 n. Chr.) finden wir

daselbst bereits neben den Aposteln einen Aeltestenrath (15, 2. 4; 22 fg.). Vielleicht früher schon war die Einrichtung durch Barnabas in Antiochien, einer Gemeinde mit vorwiegend heidenchristl. Charakter, eingeführt worden (Apg. 11, 30). Daß sie sich von diesen beiden Mittelpunkten (Jerusalem und Antiochien) aus weiter verbreitete, lag in der Natur der Sache. Insbesondere durch die Missionsthätigkeit des Barnabas und Paulus wurde sie weiter verpflanzt. Daß die Apostel in den Gemeinden aus eigener Machtvollkommenheit Aelteste bestellt haben sollten, ist schon nach dem Vorgange der sogenannten Diakonenwahl (Apg. 6, 2 fg.) nicht wahrscheinlich. Aus der maßgebenden Stelle Apg. 14, 23 geht hervor, daß sie in den neuconstituirten Gemeinden die Aeltestenwahl, welche den Gemeinden selbst überlassen blieb, leiteten (dies ist der richtige Sinn des betreffenden griech. Ausdrucks) und eine Gemeinde erst dann wieder verließen, wenn ihre Einrichtungen unter der Leitung eines ständigen Collegiums geordnet waren. In vorherrschend judenchristl. Gemeinden hatte dieses Collegium eine hervorragendere Autorität als in vorherrschend heidenchristlichen. In den von Paulus gestifteten Gemeinden, z. B. zu Korinth, trat seine Autorität sehr in den Hintergrund, dagegen die freie, von dem christl. Gemeingeiste getragene Selbstthätigkeit der Gemeindeglieder in den Vordergrund. Das „Amt“ fließt, nach der Anschauung des Apostels, aus der göttlichen Gnadengabe, und nicht erscheint ihm die letztere als ein Ausfluß des Amtes (1 Kor. 12, 4 fg., 12, 28 fg.). Ja, der Begriff des Amts in seiner modernen Bedeutung ist dem Apostel gänzlich fremd, dasselbe ist ihm wesentlich ein „Dienst“ an der Gemeinde (1 Kor. 12, 5), und so zählt er denn eine Reihe von christl. Dienstleistungen auf, die sich mit geordneten Amtsverrichtungen nicht decken (1 Kor. 12, 28 fg.; Eph. 4, 11; Röm. 12, 6 fg.). Dafür, daß in den von Paulus gestifteten Gemeinden das Aeltestencollegium eine geringere Autorität besaß, liegt auch ein Beweis in dem Umstande, daß der Apostel dasselbe niemals ausdrücklich erwähnt, seine Briefe niemals an dasselbe adressirt und nur Phil. 1, 1 der „Bischöfe (Aufseher) und Helfer“ neben den Gemeindegliedern in der Adresse beiläufig gedenkt; wogegen allerdings in mehrern Stellen seiner Briefe die Thatsache, daß eine amtliche Gemeindeleitung vorhanden war, bestätigt wird (1 Theſſ. 5, 12; 1 Kor. 12, 28; Röm. 12, 8). Das Aeltestencollegium hatte, wie es scheint, im allgemeinen die gottesdienstlichen Versammlungen zu leiten, über die sittliche Führung der Gemeindeglieder zu wachen, für die Bedürfnisse der Armen und Kranken Sorge zu tragen, Streitigkeiten in der Gemeinde beizulegen, jedoch unter möglichst geringer Beschränkung der freien individuellen Thätigkeit der Gemeindeglieder (Apg. 20, 28 fg.), und so, daß die verschiedenen Dienstverrichtungen unter möglichst viele Mitglieder vertheilt waren.

Meist kommt die Bezeichnung „Aelteste“ (Apg. 20, 17) vor; nach ihrem besondern und wichtigsten Auftrage heißen die Aeltesten auch „Aufseher“ (Apg. 20, 28). Die beiden angeführten Stellen sind nämlich entscheidend für die Thatsache, daß die Bezeichnungen „Aelteste“ und „Aufseher“ (Bischöfe) in der zweiten Hälfte des 1. Jahrh. dasselbe bedeuten und daß die Leitung der Gemeinde durch einen Bischof, wie sie in den Ignatianischen Briefen vorausgesetzt ist, erst einer spätern Zeit angehört, in welcher die wachsenden Gefahren eine straffere einheitliche (monarchische) Regierung und die Wiederherstellung des Priesterthums im christl. Vorstellungskreise, überhaupt die Bildung eines neuen „geistlichen“ oder priesterlichen herrschenden Standes empfahlen. Selbst in den sogenannten „Pastoralbriefen“ (s. d.), in welchen das Institut der Gemeindevorsteher viel entwickelter als in den anerkannt Paulinischen Briefen erscheint, bedeuten beide Ausdrücke noch dasselbe (1 Tim. 5, 17 fg.; 3, 1 fg.; Tit. 3, 5 fg.). Der eigentliche Amtsname ist auch dort „Aeltester“, während mit „Bischof“ (Aufseher) der Beruf bezeichnet ist. Dieselben Personen haben demnach in derselben Gemeinde dieselben verschiedenen Titel. Es ist daher künstlich, mit Baur („Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus aufs neue kritisch untersucht“, 1835) anzunehmen, daß in der Gemeinde jeder Stadt nur Ein Vorsteher mit dem Namen „Bischof“ gewesen, daß aber die Vorsteher mehrerer Städte zusammen „Aelteste“ geheißen hätten. Noch gesuchter ist die Vermuthung von Kist (in Ilgen's „Zeitschrift für historische Theologie“, II, 2, 47 fg.), daß in den einzelnen Städten verschiedene Hausgemeinden mit je einem Vorsteher an der Spitze sich befunden, der „Bischof“ geheißen, während alle zusammen das Aeltestencollegium gebildet. Der an Titus ergehende Auftrag, „in jeder Stadt Aelteste zu bestellen“ (Apg. 14, 23), schließt keineswegs die Bestellung nur je eines Gemeindevorstandes in sich. Immerhin deuten die speciellen kirchenregimentlichen Ausführungen in den Pastoralbriefen auf eine Zeit, in welcher das Aelteſteninstitut bereits eine gewisse Ent-

wickelung hinter sich hatte. Bereits mußten lehrreiche und vielfache Erfahrungen damit gemacht worden sein. Es mußten an manchen Orten Unwürdige sich in die Aeltestencollegien eingedrängt und Aergerniß gegeben haben, sonst würde nicht vor der Wahl von Trunkenbolden und Schlägern gewarnt werden (1 Tim. 3, 3; Tit. 1, 7). Auf eine spätere Periode deutet auch die Voraussetzung einer Einweihung zum Gehülfenamt durch Handauflegung des gesammten Collegiums (1 Tim. 4, 14; vgl. den Widerspruch dieser Stelle mit 2 Tim. 1, 6), die Anordnung einer ständigen Besoldung der Aeltesten (1 Tim. 5, 17) und deren wahrscheinliche Bevorzugung, wenn Beschwerden gegen sie erhoben wurden (1 Tim. 5, 19). Auf eine vorangegangene Entwickelung des Instituts deutet ebenso die Ermahnung (1 Petr. 5, 1 fg.) hin, nach welcher einzelne aus Gewinn- und Herrschsucht nach dieser bevorzugten Stellung zu streben pflegten, und die Uebung, daß die Aeltesten über Kranken zum Zweck ihrer Heilung beteten und im Namen Jesu sie mit Oel salbten (Jak. 5, 14). Die 24 Aeltesten im Offenbarungsbuche (4, 4 fg.; 5, 6 fg.; 11, 16; 14, 3; 19, 4) sind sinnbildlich zu verstehen von den Repräsentanten der gesammten Gottesgemeinde, welche Gott durch sie ihre Huldigungen darbringt. Es sind nicht blos 12, sondern 24, weil durch Christus die alttestamentische und die neutestamentische, gleichsam die potenzirte Gemeinde, vereinigt worden ist. Sie vertreten die erlöste Menschheit, ohne daß dabei gerade speciell an die 12 Patriarchen und an die 12 Apostel zu denken wäre, denn die letztern werden von den „Aeltesten" ganz bestimmt unterschieden (Offb. 21, 14). Schenkel.

Alus, eine Lagerstätte der Israeliten auf dem Zug aus der Wüste Sin nach dem Sinai (4 Mos. 33, 13. 14), wahrscheinlich, da al der arabische Artikel sein kann, der Wadi Oesch, ein Nebenthal, welches von Norden her in das Thal Berah mündet, 20 Minuten nördlich von der Vereinigung des Wadi el-Achdar mit Berah, welches dann südwestlich in den Wadi esch-Scheich geht, in dem Daphka (d. i. Dophka) liegt. Kneucker.

Amalek, s. Amalekiter.

Amalekiter. In dem etwa 1000 Quadratmeilen großen nördlich vom Sinaigebirge bis in die südlichen Theile Palästinas sich erstreckenden Gebiete wohnten Wanderstämme, von denen einige, z. B. die Keniter und Kenizziter schon früh in einen friedlichen Verkehr mit den Israeliten traten und auch wol in ihrer Mitte seßhaft wurden, während andere Jahrhunderte hindurch ihnen gefährliche Nachbarn blieben und in fortwährender Feindschaft mit ihnen lebten. Zu diesen letztern gehörten die Amalekiter, ein Volk, welches nach 1 Sam. 27, 8 von alters her (wenn anders der Text an dieser Stelle richtig ist) in dem eben bezeichneten Gebiete wohnte und 4 Mos. 24, 21 der Erstling über die Völker genannt wird. Gleich nach dem Auszug aus Aegypten hatten die Israeliten einen schweren Kampf mit diesem Volke zu bestehen, bei Rafidim, einem Orte der wenige Meilen in nordwestlicher Richtung vom Sinai entfernt gesucht werden muß; sie siegten durch das Gebet des Mose, der beharrlich bis zum Abend seine Hände ausstreckte (vgl. Judith 4, 13, latein. Text), und durch das Schwert des Josua (2 Mos. 17, 8—15.) Nach dem alten geschichtlichen Spruche in V. 15 sollte fortan Krieg sein dem Jahve gegen Amalek von Geschlecht zu Geschlecht und nach V. 15 gab Jahve die Verheißung, daß er Amalek vertilgen wolle (vgl. 5 Mos. 25, 17—19). Infolge dieses Sieges konnten die Israeliten ungehindert den Sinai erreichen. Als sie dann nach der Ertheilung des Gesetzes vom Sinai aufbrachen und nordwärts zogen in der Absicht vom Süden her in das Land Palästina einzudringen, schickten sie während ihres Aufenthalts von der Südgrenze des Landes Kundschafter aus, welche berichteten, daß die Amalekiter im Süden, d. i. in den südlichen Theilen des spätern Stammlandes Juda, und weiter nördlich nach dem Gebirge die Chititer, Jebusiter und Amoriter, drei kanaanitische Völker, wohnten (4 Mos. 13, 30; 14, 25). Es gelang den Israeliten nicht die Macht dieser kriegerischen Völker zu brechen; von ihnen besiegt wurden sie bis Horma (einem Orte, der Josua 19, 4 zu Simeon, 15, 30 zu Juda gerechnet wird) zurückgeschlagen (4 Mos. 14, 45), wo neben den Kanaanitern ausdrücklich die Amalekiter genannt werden, während in dem längern Berichte 5 Mos. 1, 44 nur die Amalekiter, d. h. die in dieser Gegend wohnenden Kanaaniter erwähnt sind. Im Buch der Richter werden die Amalekiter 13, 13, neben Ammonitern 6, 3, 33; 7, 12 zugleich mit den Söhnen des Ostens neben den Midianitern als Feinde Israels genannt; 10, 12 werden sie unter den von Israel besiegten Völkern aufgezählt. Nach genauern Berichten über die Kämpfe mit den Amalekitern, dem räuberischen Wandervolke, welches ernten wollte, wo Israel gesäet hatte (Richt. 6, 3), sehen wir uns vergeblich um. Da im Liede der Deborah (Richt. 5, 14)

von Ephraimiten geredet wird, deren Wurzel in Amalek ist, und (12, 15) Abdon, der Sohn Hillel's, in Piratan (jetzt Ferata, etwa drei Stunden westsüdwestlich von Nablus, dem alten Sichem) auf dem Gebirge der Amalekiter begraben wird, so müssen wir annehmen, daß in der Richterzeit Amalekiter aus der südlichen Wüste nach Norden vorgedrungen waren und vom Gebirge Ephraim oder einem Theil desselben Besitz genommen hatten. Allerdings könnte man auch geneigt sein, aus diesen Stellen zu schließen, daß das Gebirge Ephraim die ursprüngliche Heimat der Amalekiter gewesen sei, und daß sie schon in der Zeit vor Mose, etwa bei der Ausbreitung der Kanaaniter, von diesen nach Süden gedrängt, in der großen Wüste südlich von Palästina eine neue Heimat gefunden hätten, aber wahrscheinlicher ist doch, daß sie in der Zeit nach Josua, wo den nicht geeinigten Israeliten nicht selten die Macht fehlte, ihr Gebiet vor den Einfällen der benachbarten Wandervölker zu schützen, aus ihren ursprünglichen Wohnsitzen in der südlichen Wüste vorgedrungen, erobernd in das Land Palästina eingefallen sind, das Gebirge Ephraim in Besitz genommen und dort vielleicht während eines etwas längern Zeitraums gewohnt haben. Die Israeliten müssen aber noch in der Richterzeit die Amalekiter vom Gebirge Ephraim vertrieben und in ihre südliche Wüste zurückgedrängt haben, denn hier treffen wir sie wieder an in den Tagen des Saul, der bald nach seinem Regierungsantritt einen Vernichtungszug gegen sie unternahm, sie in einer entscheidenden Schlacht besiegte und ihren König Agag gefangen fortführte (1 Sam. 15, 3—9; 4 Mos. 24, 7, wo der Name Agag ebenfalls vorkommt). Saul hatte diesen Sieg in der Nähe des Karmel (jetzt Karmul, drei Stunden südlich von Hebron) erkämpft, wie daraus hervorgeht, daß er an diesem Ort, ohne Zweifel zur Erinnerung an seinen Sieg, ein Denkzeichen errichtete (V. 12). Aus der Erwähnung der Stadt Amaleks (V. 5) und der Rinder (V. 3. 9. 15), die jetzt und auch wol im Alterthum in diesen Gegenden nur da, wo Ackerbau getrieben wird, gehalten werden können, erhellt noch, daß der hier wohnende Theil der Amalekiter sich zu einem seßhaften Leben verstanden hatte. Wenn aber V. 7 gesagt wird, Saul habe die Amalekiter geschlagen von Chavila bis nach Sur, so ist damit gemeint, daß er die Macht des großen Wandervolks, welches von der Grenze Aegyptens an, wo Sur lag, bis weithin nach Osten seine Wanderungen ausdehnte, gebrochen hat (1 Sam. 14, 48). Doch ward Amalek damals nicht vertilgt und das gereicht dem Saul zum Vorwurf (1 Sam. 28, 18). Ehe David König ward, hatte er sich in den Kriegen mit den Amalekitern Ruhm erworben. Als er im Lande der Philister sich aufhielt, machte er von Ziklag aus Einfälle in das Gebiet der benachbarten Amalekiter, die mit zwei andern, uns sonst unbekannten Völkern in der Wüste zwischen Palästina und Aegypten wohnten, tödtete Männer und Frauen und schleppte als Beute fort, was er vorfand (1 Sam. 27). Es wird sodann 1 Sam. 30 berichtet, daß, als die Amalekiter in die südlichen Theile des Landes Palästina und des Gebiets der Philister (V. 14) plündernd und verheerend eingefallen waren und Gefangene und reiche Beute fortgeführt hatten, David an der Spitze von 600 Mann sie verfolgte, mit nur 400 Mann sie überfiel, alle bis auf 400 junge Männer, die der Schnelligkeit ihrer Kamele die Rettung verdankten, tödtete, die Beute wiedergewann und die Gefangenen, darunter seine beiden Frauen, befreite. Ueber die Kriege, die David als König gegen die Amalekiter führte (2 Sam. 8, 12; 1 Chron. 18, 11), werden genauere Angaben nicht mitgetheilt, wir werden aber vermuthen dürfen, daß er, um Israels Land vor räuberischen Einfällen zu schützen und um eine ungestörte Verbindung mit Aegypten herzustellen, die Wandervölker der südlichen Wüste und vorzugsweise die Amalekiter tief gedemüthigt, ja bis auf geringe Reste vernichtet hat. Von Kriegen zwischen Israeliten und Amalekitern in der Zeit nach David wird uns keine Kunde; uns wird nur noch erzählt, daß der Rest Amaleks, der im Lande Edom eine Zuflucht gefunden hatte, wahrscheinlich zur Zeit des Königs Hiskia, vertilgt ward von 500 Simeoniten, welche die Wohnsitze dieses Restes in Besitz nahmen (1 Chron. 4, 42 fg.). So war jene Verheißung 2 Mos. 16, 14 in Erfüllung gegangen.

Die vereinzelten Berichte über die Kämpfe der Israeliten mit den Amalekitern bezeugen eine von alters her bestehende Feindschaft zwischen den beiden Völkern. Amalek und sein König Agag sind die Erbfeinde Israels gewesen. Daraus erklärt es sich, daß Haman (Esth. 3, 1) ein Agagite genannt wird, denn wir sind ja überall nicht berechtigt, ihn für einen Nachkommen des alten Königs der Amalekiter zu halten, wol aber konnte er wegen seiner Feindschaft gegen die Juden als ein solcher bezeichnet werden, der seiner Gesinnung nach zu dem Geschlecht des Agag gezählt werden dürfe (vgl. meinen Com-

mentar zu Esth. 3, 1; 2, 5). Auch Ps. 83, 8 scheint Amalek nur aus der Erinnerung an die alte Zeit heraus in der Reihe der Feinde der Gemeinde erwähnt zu werden.

Die Amalekiter waren also nach den Angaben des A. T.s heimisch in der Gegend, welche jetzt die Wüste Et-Tih genannt wird, und in den südlichen Theilen des Landes Palästina. Im ganzen und großen wird sich die Beschaffenheit dieser Landstriche nicht verändert haben, und wie sie in unsern Tagen von Beduinen durchzogen werden, so sind auch ihre Bewohner in den Jahrhunderten der israelitischen Geschichte, die hier in Betracht kommen, gewiß nur Wanderstämme gewesen, welche auf weitem Gebiet bald hier bald dort für ihre Heerden Nahrung suchen mußten. Es ist daher nicht auffallend, daß wir die Amalekiter an verschiedenen Stellen antreffen, ganz südlich in der Nähe des Sinai, dann nördlich in den südlichen Theilen des Landes Palästina, und hier sowol östlich in der Nähe des Todten Meers, als auch westlich in der Nähe der Philister; ferner ist ihr Aufenthalt im nordöstlichen Theil der Wüste Et-Tih durch 1 Mos. 14, 7 bezeugt, denn das hier erwähnte Gefilde der Amalekiter entspricht nach dem Zusammenhang der geographischen Angaben in 1 Mos. 14 diesem Theil der ebengenannten Wüste; endlich haben sie auch, wir wissen nicht wie lange, auf dem Gebirge Ephraim gewohnt. — Gelingt es einem Wanderstamm oder Angehörigen desselben, Bezirke einzunehmen, wo Ackerbau getrieben werden kann, so geben sie ihre nomadische Lebensweise auf; so haben Amalekiter zur Zeit des Saul im südöstlichen Palästina wol ein seßhaftes Leben geführt und ohne Zweifel werden auch andere Amalekiter auf Oasen oder in eroberten Gebieten bisweilen den Acker bebaut haben. — Den Wanderstämmen fehlt ein fester Zusammenhang; leicht sondern sich einzelne und ganze Theile von der Hauptmasse ab. Ein Amalekiter, der Sohn eines amalekitischen Mannes, der in Israels Mitte Aufnahme gefunden hatte, war im Heer des Saul (2 Sam. 1, 1—16). Die Keniter, welche, sei es nun in einem engern, sei es in einem losern Verband, zu den Amalekitern gehörten (1 Sam. 15, 6; 4 Mos. 24, 21 fg.), hatten sich zur Zeit des Mose den Israeliten angeschlossen (Richt. 1, 16). Ein Theil derselben war mit den Israeliten ins Land Palästina gekommen und setzte hier die nomadische Lebensweise fort, denn wir treffen einen Keniter als Nomaden (Richt. 4, 11; 5, 24) bei Kedes, nördlich vom See Tiberias, an, und die Rekabiter, welche (nach 1 Chron. 2, 55) zu den Kenitern gehören, waren noch in der chald. Zeit Nomaden (Jer. 35); doch wohnten zur Zeit des David Keniter auch schon in ihren eigenen Städten im südlichen Palästina (1 Sam. 30, 29; 27, 10). Ein anderer Theil der Keniter scheint die alte Verbindung mit Amalek festgehalten zu haben (1 Sam. 15, 6), und aus 4 Mos. 24, 21 fg. darf man wol schließen, daß noch ein anderer Theil der Keniter auf dem Felsengebirge des Landes Edom gewohnt hat. Andere Amalekiter hatten sich, vielleicht schon sehr früh, mit den Edomitern vereinigt, wie aus 1 Mos. 36, 12. 16 hervorgeht, wo neben den zwölf Stämmen und Stammfürsten Edoms als dreizehnter Amalek genannt wird. Wenn hier Amalek als Enkel des Edom und Sohn des Elifas von einem Kebsweib Timna erscheint und diese Timna nach V. 20—22 eine Tochter Seir's des Horiters ist und nach V. 40 der Häuptling eines Stammes Timna heißt (1 Chron. 1, 36 ist Timna Sohn des Elifas), so werden in diesen genealogischen Angaben die Verhältnisse dargestellt, in welchen Amalek nach seiner Verbindung mit den Edomitern zu dem Gesammtverband der edomitischen und horitischen Stämme stand.

Die Amalekiter müssen, nachdem die Simeoniten ihren Rest vertilgt hatten, aus der Reihe der Völker verschwunden sein. In den Büchern des A. T.s werden sie nicht weiter erwähnt. Josephus und die Kirchenväter kennen sie nur aus den Nachrichten des A. T.s Im Koran kommen sie nicht vor. Um so überraschender sind die außerordentlich vielen und scheinbar genauen Angaben über die Amalekiter, welche wir schon bei ältern arab. Geschichtschreibern antreffen. Sie nennen ihren Stammvater und ganze Reihen seiner Vorfahren; sie bringen Amalek in Verbindung mit Lud (1 Mos. 10, 22), oder machen ihn zu einem Bruder des Arphachschad oder leiten ihn von Ham ab; sie berichten von amalekitischen Königen in Aegypten, stellen die Amalekiter mit den Ureinwohnern oder den Riesen Palästinas zusammen, reden von Amalekitern in Mekka u. s. w. Haben die arab. Geschichtschreiber wirklich geschichtliche Ueberlieferungen über Amalek, die möglicherweise im nördlichen Arabien von den ältesten Zeiten her sich hätten erhalten können, vorgefunden? Diese Frage zu verneinen hatte man zunächst keinen Grund. Man glaubte in den arab. Geschichtswerken einen Schatz alter Nachrichten über das alte Volk zu finden. Erst der

sorgsamen Untersuchung, welche Nöldeke („Ueber die Amalekiter und einige andere Nachbarvölker der Israeliten", Göttingen 1864) angestellt hat, ist es gelungen nachzuweisen, daß die meisten dieser Nachrichten auf das A. T. zurückgehen und auf Combinationen und Vermuthungen beruhen, zu welchen der Name Amalek, den die Araber als einen Plural auffaßten, ferner die Bezeichnung des Volks als des Erstlings unter den Völkern, endlich die Angaben über die Kämpfe der Israeliten mit diesem Volk schon zur Zeit des Mose Veranlassung darbieten konnten. Nöldeke kommt zu dem Ergebniß, daß die Araber nur da etwas Richtiges über die Amalekiter haben, wo sie geradezu aus der einzigen geschichtlichen Quelle über dieselben, dem A. T., schöpfen. Wir sind überzeugt, daß umfassendere Untersuchungen der arab. Geschichtswerke dieses Ergebniß bestätigen werden. Bertheau.

Amam, eine Stadt im südlichen Theil des Stammgebiets Juda (Jos. 15, 26), welche noch nicht wieder ermittelt worden ist.

Amana ist der Name eines Bergs und eines Flusses und bezeichnet seiner Bedeutung nach jenen als feststehend, festgegründet, diesen als zuverlässig, d. h. immer fließend, perennirend: 1) Amana heißt nämlich diejenige Gegend des Antilibanon, welche an den großen Hermon stößt (HL. 4, 8). — 2) Hier, in der Hochebene, südlich von Zebedani auf dem Antilibanon entspringt der Fluß Amana, stürzt, ein tiefer, breiter, rauschender Bergstrom, heute Barada oder Barady geheißen, in südöstlicher Richtung den Berg hinunter, bis er bei Mezzeh aus seiner Schlucht in die Ebene tritt, wo er sich östlich wendet und seinen Weg, der Nordmauer von Damaskus entlang, quer über die Ebene weg nach den beiden nördlichen Seen, dem Ostsee (Bahret esch-Schurkijeh) und dem Südsee (Bahret el-Kibleh) nimmt. An seinen Ufern befinden sich Ueberreste alter Gebäude und Höhlen, viele Dörfer, einst auch Abila (s. Abilene). Sein Wasser ist schön, klar und durchsichtig, daher von den alten Griechen Chrysorrhoas (Goldstrom) genannt. Einige Kanäle von ganz beträchtlicher Größe versorgen Damaskus und die „paradiesische" Ebene mit ihren Dörfern und Hainen von allerhand Fruchtbäumen. Die Seen liegen ungefähr drei Meilen von Damaskus östlich entfernt; in den nördlichen, den Ostsee, fließt ein Arm und ein Kanal des Barada und im Winter auch der Ueberfluß des andern, des Südsees, in welchen sich zwei Hauptarme des Barada ausleeren (s. Pharphar und Damaskus). Kneucker.

Amarja (Jahve hat gesprochen): 1) Ein Hoherpriester (1 Chron. 5, 33; 6, 7). — 2) 1 Chron. 5, 37; 2 Chron. 19, 11). — 3) 1 Chron. 23, 19; 24, 23. — 4) 2 Chron. 31, 15. — 5) Neh. 10, 4; 12, 2. 13. — 6) Esra 10, 42. — 7) Neh. 11, 4. — 8) Zeph. 1, 1; Sohn des jüdischen Königs Hiskia und Urgroßvater des Propheten Zephanja. Kneucker.

Amasa, Sohn der Abigail, der Schwester David's und des Jithra oder Jether (2 Sam. 17, 25; 1 Chron. 2, 17). Absalom machte ihn zu seinem Heerführer; als solcher aber erlitt er eine völlige Niederlage (2 Sam. 17, 25 fg.; 18). David begnadigte ihn jedoch und erhob ihn sogar an der Stelle Joab's zu seinem Oberfeldherrn. In dieser Eigenschaft aber bewies er nicht die nöthige Thatkraft (2 Sam. 20, 4 fg.) und wurde bald darauf von Joab ermordet (V. 8 fg.). Vielleicht ist der unter den Helden David's (1 Chron. 12, 18) genannte Amasai gleich unserm Amasa.

Amasai. 1) S. Amasa. 2) Ein Sohn des Elkana (1 Chron. 6, 10. 21 [7, 25. 36]). — 3) Der Vater Mahath's (1 Chron. 6, 20 [7, 35]). — 4) Ein Priester (1 Chron. 15, 24). Röck.

Amathitis (1 Makk. 12, 25) ist jedenfalls nicht die Gegend um die Stadt Amathus jenseit des Jordans, drei starke Meilen südlich von Pella, sondern (s. 1 Mos. 10, 18 Hamathiter) ein District in Syrien mit der Hauptstadt Hamath am Orontes (s. Hamath). Kneucker.

Amazia, Amaßja. 1) Sohn und Nachfolger des Joas, König von Juda (838—809 v. Chr.). Ueber seine Thaten s. 2 Kön. 14, 1—20; 2 Chron. 25. Zunächst wird rühmend von ihm erwähnt, daß er bei der Bestrafung der Mörder seines Vaters mit Milde zu Werke gegangen sei. Sodann wird sein Feldzug gegen die Edomiter, welche von Juda abgefallen waren (2 Kön. 8, 20), berichtet, welcher für ihn glücklich ablief. Um so unglücklicher war sein nicht ohne Uebermuth unternommener Krieg gegen Joas, den König von Israel. Als Grund seines Unglücks wird von dem Chronisten der Umstand angegeben, daß er edomitische Götter anbetete. Er wurde sogar Kriegsgefangener des Joas, scheint aber unter der Bedingung wieder in Freiheit gesetzt worden zu sein, daß er die Bewohner Jerusalems bestimmte, dem feindlichen Heer die Thore zu öffnen (so erzählt wenigstens Josephus, „Alterthümer", IX, 9. 3). Nachdem Joas gestorben war, regierte Amazia noch ungefähr 15 Jahre, aus welchen keine weitern Thatsachen gemeldet sind. Im J. 809 erlag er einer gegen

ihn (nach dem Chronisten infolge seines Götzendienstes) gestifteten Verschwörung, indem er auf der Flucht zu Lachis ermordet wurde. — 2) Ein Priester des goldenen Kalbs zu Bethel, welcher nicht dulden wollte, daß der Prophet Amos daselbst weissagte (Am. 7, 10). — 3) Ein Sohn Sichri's (2 Chron. 17, 16). Röck.

Ameise (nemala, das „scharenweis lebende Thier", von namal, sich zusammenscharen). Dieselbe wird wegen ihrer Emsigkeit, ihrer vorsehenden Klugheit und wegen ihres in schönster Eintracht geordneten Haushalts bewundert (Spr. 6, 6; 30, 25). Furrer.

Amen = gewiß! es sei oder geschehe so! Diese Bedeutung wird am deutlichsten Jer. 28, 6 erkannt, wo Jeremia zu dem falschen Propheten Hananja spricht: Amen! also thue Jahve! es erfülle Jahve deine Worte, welche du prophezeist! (5 Mos. 27, 15). In diesem Sinn wurde das Wort am Schluß eines Gesangs oder Gebets, einfach oder verdoppelt, gebraucht (Ps. 41, 14; 72, 19; 89, 53) und drückt somit den Wunsch aus, das Erbetene möge gewährt werden, verbunden mit der Gewißheit, daß Gott das Gebet erhören werde. So auch im N. T. (Offb. 22, 20). Die Verheißungen Gottes werden 2 Kor. 1, 20 als in Christus Ja und Amen geworden, d. h. in ihm verwirklicht, dargestellt. Offb. 3, 14 wird Christus selbst Amen, d. h. der Zuverlässige, genannt. Röck.

Amethyst, s. Edelsteine.

Ammaus, s. Emmaus.

Amme, s. Erziehung.

Ammiel. 1) Sohn Gemalli's (4 Mos. 13, 13). — 2) Vater Machir's (2 Sam. 9, 4; 17, 27). — 3) Vater der Bathseba, auch umgekehrt Eliam genannt (2 Sam. 11, 3; 23, 34). — 4) Ein Thorhüter Salomo's (1 Chron. 26, 5).

Amminadab. 1) Ein Sohn des Ram und Vater des Nahasson (2 Mos. 6, 23; 4 Mos. 1, 7; Matth. 1, 4; Luk. 3, 33). — 2) Ein Sohn des Kahath (1 Chron. 6, 22). — 3) Einer von den Söhnen des Usiel (1 Chron. 15, 10).

Ammon, s. Ammoniter.

Ammoniter, die Söhne (Kinder) Ammon's im Osten von Palästina, waren, wie die Moabiter, Araber. Ihr Ursprung von Ben Ammi, einem Sohn Lot's von dessen jüngster Tochter, ist in einen etymologischen Mythus gehüllt, von Nationalhaß eingegeben, welcher durch die Geschichte gerechtfertigt wird (1 Mos. 19, 38). Uebrigens bedeutet Ben-Ammi „Sohn meines Oheims", d. i. Vetter, was bei Arabern gewöhnliche Bezeichnung der einzelnen Stämme ist. Die Ammoniter besaßen anfangs das Land zwischen den Flüssen Arnon und Jabbok bis zum Jordan hin (Richt. 11, 13), von wo sie die Samsummim, welche als ein Riesenvolk gleich den Enakim geschildert werden, verdrängt hatten (5 Mos. 2, 19—21), mußten aber bald nach dem Osten hin zurückweichen vor den Amoritern, welche aus dem Westen herüberkamen und zwischen Arnon, Jabbok und Jordan einen neuen amoritischen Staat gründeten (s. Amoriter). Die Ammoniter wurden von den Israeliten auf ihrem Zug nach Kanaan nicht angegriffen (4 Mos. 21, 24; 5 Mos. 2, 19; Richt. 11, 15). Nach Jos. 13, 25 erhält zwar der Stamm Gad das halbe Land der Kinder Ammon, bis Aroer, Jaeser und an den obern Jabbok, erobert es aber von dem Amoriter Sihon, der es den Ammonitern früher schon abgenommen hatte (5 Mos. 2, 37; 3, 16; Jos. 12, 2; 4 Mos. 21, 24. 25, wo mit den LXX Jaeser zu lesen ist). Sie konnten es diese seitdem vergessen, daß sie einst dieses Land, welches jetzt von den Amoritern in den Besitz Israels gelangt war, besessen hatten, und dies spornte sie zu unaufhörlicher Feindseligkeit gegen die Israeliten an. So finden wir sie schon im Anfang der Richterzeit mit dem Moabiterkönig Eglon, dem Bedränger Israels, verbündet (Richt. 3, 12—14). Ernstere Anstrengungen folgten bald und es gelang ihnen, 18 Jahre lang eine schwere Geisel über die ostjordanischen Israeliten zu schwingen (Richt. 10, 7—18), bis Jephta sie demüthigte und in ihre Grenzen zurückdrängte (Richt. 11, 12 fg.; 33). Saul's erste Kriegsthat war die Besiegung des Ammoniterkönigs Nahas, welcher Jabes in Gilead belagerte und allen Bürgern das rechte Auge auszustechen gedroht hatte (1 Sam. 11; 14, 47). David dagegen, welcher, wahrscheinlich auf seiner Flucht vor Saul, von Nahas freundlich behandelt worden war (2 Sam. 10, 2), stand fortwährend in gutem Vernehmen mit ihm. Als aber nach Nahas' Tod dessen Sohn Hanun David's condolirende Gesandtschaft beschimpfte, führte David einen Rachekrieg gegen ihn und verhängte über die Besiegten grausame Strafen (2 Sam. 10, 1 fg.; 11, 14 fg.; 12, 26 fg.; 1 Chron. 20). Dadurch war ihre Macht, aber nicht ihre feindselige Gesinnung gebrochen. Unter Josaphat griffen sie das Reich Juda

an, wurden aber besiegt (2 Chron. 20) und waren später dem Usia (2 Chron. 26, 8), sowie seinem Sohn Jonathan (2 Chron. 27, 5) tributpflichtig. Auch das Reich Israel und dessen transjordanische Provinzen haben sie beunruhigt (Am. 1, 13 fg.), und bei der Wegführung der zehn Stämme gaben sie ihre Schadenfreude in Hohn und Spott kund (Zeph. 2, 8) und wanderten, sie und die Moabiter, in die Stammgebiete von Gad und Ruben ein (Jer. 49; Ez. 21, 35 [V. 30 LXX]). Den verheerenden Eroberungszügen der Babylonier gegen das Reich Juda schlossen sie sich gern an und jubelten über die Verwüstung im Heiligen Lande, haben aber an der Zerstörung Jerusalems nicht selber theilgenommen (2 Kön. 24, 2; Jer. 27, 3; Ez. 21, 33 fg.; 25, 2 fg.). Nur durch äußerste Noth gezwungen flüchteten Juden in ihr Land (Jer. 40, 11; 41, 15), und wie sich unter dem babylon. Statthalter Gedalja wieder eine Anzahl Judäer friedlich anzubauen versuchte, war es der Ammoniterkönig Baalis, welcher den Ismael zum Meuchelmord des Gedalja reizte (Jer. 40, 14). Nach dem Exil waren auch die Ammoniter bei den Anfeindungen der Samariter gegen die neue israelitische Colonie betheiligt (Neh. 4), und noch im makkabäischen Zeitalter kämpften sie mit Anschluß an die Syrer gegen die Juden (1 Makk. 5; Ps. 83, 6 fg.). Zur Zeit des Makkabäers Hyrkanus herrschte in Philadelphia — so hieß ihre alte Hauptstadt Rabbah, Rabbath-Ammon (5 Mos. 3, 11) — ein König Namens Zeno (Josephus, „Alterthümer", XIII, 8, 1). Justin der Märtyrer erwähnt noch eine große Menge Ammoniter, aber Origenes faßt sie mit Moabitern und Edomitern unter dem Namen Araber zusammen; dann verschwindet ihr Name aus der Geschichte. — In ihrer Religion haben die Ammoniter den Milkom und Molech verehrt (Jer. 49, 31; 2 Kön. 23, 13; 1 Kön. 11, 7; 3 Mos. 18, 21; 20, 2 fg.). Kneucker.

Amnon, s. Absalom.

Amon. 1) Gott. Der Name des ägypt. Gottes Amon kommt nur Jer. 46, 25 vor. Er wird von den Griechen mit ihrem Zeus verglichen und hatte auf den Denkmälern theils die Gestalt eines jugendlichen Mannes, mit einer Mütze und zwei hohen Federn, theils wird er als Widder abgebildet, sodaß Strabo (XVII, 559) meldet, die Thebäer hätten ein Schaf verehrt. Nach jener griech. Identificirung mit Zeus (Herodot, II, 42; Plut. de Is., 9) schien es, als ob dieser Gott den Kern und die Spitze des ganzen ägypt. Göttersystems ausmache; dem ist aber nicht so, er war vielmehr ein Parvenu, gegen den sogar eine heftige Revolution ausbrach, als Amenophis IV. seinen Namen überall vertilgte und den alten reinen Radienst zu erneuern suchte. Ursprünglich scheint er nur ein thebanischer Localgott gewesen zu sein, der erst mit der Erhebung seiner heiligen Stadt zur Landesresidenz in die Höhe kam. Um in das ältere Göttersystem, welches die Hauptgestalten in drei Reihen vertheilte (Herodot II, 145), aufgenommen zu werden, mußte er einen ältern Gott verdrängen, und so ist er am Ende der 18. Dynastie und in der 19. an der Stelle des Mentu als erster Gott aufgeführt und mit dem Sonnengott „Ra" identificirt, daher sein Name „Amon Ra", Herr des Himmels. Seine höchste Verehrung genoß er in der Glanzzeit des neuen Reichs, wo sich die Amenophis (Amon-hotep) und Ramessiden nach ihm benannten (Mri Amon) und ihm die Titel Amon Ra, König der Götter, Herr der Throne der beiden Länder beilegten. Er war jedenfalls ein Sonnengott, ob aber, wie Jablonsky wollte, die Sonne im Zeichen des Widders, ist ungewiß; die ägypt. Mythologie ist zur Zeit eine werdende Wissenschaft. Die Bedeutung seines Namens ist verschieden gefaßt, am nächsten liegt es, mit Champollion nach dem koptischen amun, Erhabenheit, zu deuten, doch ist dies keineswegs sicher.

Der Hauptsitz der Verehrung war Theben, wo auch eine weibliche Ament neben ihm verehrt wurde (Brugsch, „Geographische Inschriften", III, 24), daher der Name dieser Stadt auch No Amon (Nah. 3, 7; Ez. 30, 15; Jer. 46, 25) war, was nach den LXX Theil, Besitz Amon's bedeutet. Wie er hier sein Orakel hatte, so auch in späterer Zeit in der berühmten Oase der Libyschen Wüste nach Kyrene hin, wo ihm Alexander der Große seine Verehrung darbrachte (Arrian, Anab., III, 3). Die Stellen der Alten über ihn gibt Jablonsky, „Pantheon aegypt.", I, 181, sonst s. Lepsius, „Ueber den ersten ägypt. Götterkreis", in den „Abhandlungen der Berliner Akademie" (1852), S. 196.

2) Amon, der Sohn des Königs Manasse, dem er als zweiundzwanzigjähriger Mann in der Regierung folgte (642—640 v. Chr.). Er zählt zu den Fürsten, die dem kanaanäischen Cultus am meisten ergeben waren, wobei er das Volk wesentlich für sich gehabt zu haben

scheint, denn als er von Verschworenen getödtet war, nahm das Landvolk an diesen Rache (2 Kön. 21, 19; 2 Chron. 33, 21). Eine Schilderung der religiösen Zustände in seiner Zeit läßt sich aus dem ein wenig später weissagenden Zephanja ableiten, der von den Resten des Baalsdienstes zu seiner Zeit redet, sodaß dieser heidnische Cultus vorher in Blüte gewesen sein muß (Zeph. 1, 4 fg.; 3, 2 fg.). Merx.

Amoriter oder **Emoriter.** Da sie sowol in der Reihe der elf Nachkommen des Kanaan (1 Mos. 10, 15—19), als auch in den Aufzählungen der innerhalb der Grenzen des israelitischen Gebiets wohnenden kanaanitischen Völker immer genannt werden (2 Mos. 23, 23; 5 Mos. 7, 1; Jos. 3, 10; 24, 11), so muß es uns feststehen, daß sie zu den Kanaanitern, nicht, wie Knobel in seiner Völkertafel nachzuweisen unternimmt, zu den Abkömmlingen des semitischen Lud (1 Mos. 10, 22) gehören. Ueber alles, was gleicherweise von ihnen und den andern kanaanitischen Völkern gilt, also über ihre ursprüngliche Heimat, ihre Sprache, Religion, Lebensweise, Beschäftigung, ihr Zusammenwohnen mit den Israeliten im Lande Palästina, s. Kanaaniter. Hier haben wir nur die Angaben des A. T.s in Betracht zu ziehen, welche ausschließlich oder vorzugsweise die Amoriter betreffen. — Ihr Name wird nicht selten da gebraucht, wo die Kanaaniter im israelitischen Gebiet überhaupt in Aussicht genommen sind (1 Mos. 15, 16; Jos. 24, 18; 10, 5; 7, 7; Richt. 6, 10; 1 Kön. 21, 26; 2 Kön. 21, 11; Am. 2, 10); an nicht wenigen Stellen, wo der Name vorkommt, bleibt es ungewiß, ob damit im engern Sinn die Amoriter oder im weitern die Kanaaniter bezeichnet werden sollen. Will man den Namen erklären, so liegt es am nächsten, ihn mit einem hebr. Wort, welches Gipfel bedeutet, zusammenzustellen und an Bewohner von Berggipfeln oder von Burgen auf Bergen zu denken (Jes. 17, 9). Andere haben, von derselben Zusammenstellung ausgehend, angenommen, der Name weise auf ein hochstämmiges Volk, auf Riesen hin, indem sie sich auf Am. 2, 9 (4 Mos. 13, 33) berufen, wo von den Amoritern in ähnlicher Weise geredet wird, wie sonst von den Riesenvölkern, den Refaitern und den Söhnen Enak's. — In dem Bericht 1 Mos. 14, 7. 13 treffen wir Amoriter im südlichen Palästina an, in Haßazon Tamar westlich vom Todten Meer und in Hebron; Mamre, der Bundesgenosse des Abraham, wird ein Amoriter genannt. Aus 1 Mos. 48, 22 will man schließen, daß sie in der Zeit der Patriarchen auch im mittlern Palästina, in Sichem, gewohnt haben; aber da die hier erwähnte Eroberung Sichems durch Jakob schwerlich eine andere sein kann, als die 1 Mos. 34 berichtete, wo ausdrücklich die Hivviter, ebenfalls ein kanaanitisches Volk, als Bewohner Sichems genannt werden, so sind mit den Amoritern ganz so wie in den oben aufgezählten Stellen Kanaaniter, bestimmter das kanaanitische Volk der Hivviter gemeint. — Zur Zeit des Mose wohnten Amoriter auf dem Gebirge an der Südgrenze des Landes Palästina (5 Mos. 1, 7. 19. 20), wo sie sich von Sela (d. i. die später oft genannte Stadt Petra) bis zum westlichen Abfall des Gebirgs ausgedehnt hatten (Richt. 1, 36; 4 Mos. 13, 30) und im ostjordanischen Gebiet in den Gegenden, welche nach 1 Mos. 14, 5 früher von den Refaitern, Susitern und Emitern bewohnt waren. Hier hatten sie zwei mächtige Reiche gegründet, das des Sihon zwischen den Flüssen Arnon und Jabbok mit der Hauptstadt Hesbon (Richt. 11, 19—22; 4 Mos. 21, 27; Jos. 12, 2) und nördlich davon das des Og, des Königs von Basan, der selbst zwar zu den Refaitern gehörte (5 Mos. 3, 11; Jos. 12, 4; 13, 12), aber doch ein König der Amoriter war (5 Mos. 3, 8; 31, 4; Jos. 9, 10). Im Lande des Og müssen also die Reste der frühern Bewohner mit den Amoritern sich vereinigt haben; das Land, dessen König ein Refaiter war, wird ein Land der Refaiter genannt (5 Mos. 3, 13), das Gebiet des Sihon hingegen ist ein Land der Amoriter (4 Mos. 21, 31; Richt. 11, 21. 22). Besonders hervorgehoben werden die festen Städte der Amoriter, die 60 Festungen im Gebiet des Og (5 Mos. 3, 4; Jos. 13, 30), die Städte des Sihon (4 Mos. 21, 25; 5 Mos. 2, 34) und die Festungen an der Südgrenze des Landes Palästina (4 Mos. 13, 29; 5 Mos. 1, 23). Im Besitz der festen Städte im Süden und im ostjordanischen Lande fiel ihnen die Aufgabe zu, dem Andrang der Israeliten Widerstand zu leisten. Es gelang ihnen, in Verbindung mit andern Kanaanitern und mit den an der Südgrenze Palästinas wohnenden Amalekitern, die von Süden her anrückenden Israeliten zurückzuschlagen (4 Mos. 14, 45; 5 Mos. 1, 44). Diese mußten nun von dem Versuch, von Süden her in Palästina einzudringen, abstehen; auf weitem Umweg kamen sie in die Nähe des Gebiets des Sihon, des Königs der Amoriter, welcher ihre Bitte um friedlichen Durchzug durch sein Land abschlug, an der Spitze seines Heers ihnen entgegenzog und in einer entscheidenden Schlacht

besiegt ward (4 Mos. 21, 21—31; 5 Mos. 2, 26—37; Richt. 11, 19—22). Sein Land mit den festen Städten ward von den Israeliten eingenommen, welche dann auch den Og, den König von Basan, besiegten und seine Festungen eroberten (4 Mos. 21, 33—35; 5 Mos. 3, 1—8; 29, 7; Jos. 2, 10). Das Gebiet dieser zwei Könige, welches die Stämme Ruben, Gad und halb Manasse enthielt, wird noch 1 Kön. 4, 19 das Land des Sihon und Og genannt. — Die Amoriter im südlichen Palästina wurden später von dem Stamm Juda besiegt, denn zu den Richt. 1, 9 erwähnten Kanaanitern müssen die dort wohnenden Amoriter gerechnet werden. — Aus 2 Sam. 21, 2 und Richt. 1, 34 fg. geht hervor, daß auch in der Mitte des Landes Palästina Amoriter wohnten, die zwar von den Israeliten besiegt wurden, aber doch noch längere Zeit im Besitz einiger Städte blieben. — In Samuel's Tagen war Friede zwischen Israel und den Amoritern (1 Sam. 7, 14). Zur Zeit des Salomo wurden sie mit den übrigen Kanaanitern zugleich fronpflichtig (1 Kön. 9, 20. 21; 2 Chron. 8, 7). Verbindungen zwischen ihnen und den Israeliten und Vermischungen beider Völker konnten nicht ausbleiben (Ez. 16, 3). Noch Esra mußte die Heirathen zwischen Amoritern und Israeliten tadeln (Esra 9, 1 fg.). Bertheau.

Amos. Die kleine Schrift des Amos bildet einen Theil des Buchs der „Zwölf Propheten". Den Hauptinhalt derselben machen Strafreden gegen das Reich Israel oder Ephraim aus. Wie fast alle prophet. Schriften zerfällt auch sie in verschiedene, mehr oder weniger deutlich geschiedene Abschnitte, aber diese schließen sich doch zu einem zusammenhängenden Ganzen. An die Spitze stellt der Prophet eine ganz kurze allgemeine Drohung (1, 2); dann folgt eine Reihe von gleichmäßig gebauten kleinen Strafreden an die Nachbarvölker Israels: Damascener, Philister, Tyrier, Edomiter, Ammoniter, Moabiter. Jedem einzelnen wird wegen schwerer Verletzung der Humanität gegen Freunde oder Feinde ohne Gnade Vernichtung durch Feuer und Schwert gedroht. Dann richtet aber Amos auch eine ganz ähnliche Weissagung gegen sein eigenes Volk, die Judäer, weil diese Gottes Gebot überhaupt aus den Augen gesetzt haben, wie es schon ihre Väter gethan. Und nun geht er endlich zu seinem eigentlichen Thema über: wie den vorhergenannten Völkern, so prophezeit er nun, aber in ausführlicherer Rede, dem Brudervolke Judas, den Bewohnern des nördlichen Reichs, ein furchtbares Strafgericht, weil bei ihnen Gesetz und Recht verkehrt sind, die Kleinen von den Großen unbarmherzig gedrückt werden, die größte Unsittlichkeit herrscht und die Mahnungen verachtet und niedergeschlagen werden, die aus der frühern Geschichte Israels, den Großthaten Gottes für dasselbe und aus dem Munde der Gottbegeisterten erschallen (Kap. 1 u. 2). — Alle spätern Theile des Buchs behandeln im wesentlichen dasselbe Thema. In den nächstfolgenden Kapiteln (4—6) haben wir so Schilderungen des Frevels und der Unsittlichkeit in Israel, welches sich nicht bessert, obgleich Gott schon wiederholt schwere Strafgerichte gesandt hat und harte Drohungen mit Ausmalung der bevorstehenden Zerstörung, dazwischen Ermahnungen, dies Verhängniß durch wahre Bekehrung abzuwenden, während Gott einen blos äußerlich ihm dargebrachten Cultus durchaus verschmäht. Diese Strafreden treffen namentlich die obern Stände; selbst an die Weiber der Vornehmen wendet sich Amos drohend, weil sie, um ihrer Ueppigkeit zu fröhnen, Erpressungen veranlassen (4, 1—3).

Ein neuer Abschnitt bringt eine Reihe von Visionen oder vielmehr Symbolen, welche auf den, Israel und seinem Königshaus drohenden Untergang hinweisen. Mehrmals läßt sich Gott auf Bitte des Propheten bewegen, das schon beschlossene Unheil wieder abzuwenden, aber zuletzt ist keine Vergebung mehr statthaft: das Bild von den reifen Früchten bedeutet, daß Israel zur Strafe reif ist. Vor diese (die vierte) Vision ist die Erzählung von der übeln Behandlung eingeschoben, welche der Prophet bei der Verkündigung dieses Strafgerichts in Bethel von seiten des dortigen Oberpriesters erfahren hatte. An das Bild von den reifen Früchten schließt sich passend eine Strafrede an die, welche das Volk durch Wucher und Betrug im Getreidehandel drücken, und darauf folgen wieder neue Drohungen. Eine letzte Vision bestätigt endlich den unwiderruflichen Untergang aller Frevler in Israel; aber auch nur diese Frevler sollen bestraft werden. Gott wird zwar das ganze Volk im Sieb schütteln, „aber kein Korn soll dabei zur Erde fallen". Darin liegt nun aber schon der Uebergang zur messianischen Verheißung, welche den Schluß des Buchs bildet. Der wahre Kern des Volks soll erhalten bleiben und zum höchsten Heil gelangen; aber dies Heil ist an Juda und das Haus David geknüpft. Die Wiedervereinigung beider

Reiche unter den Nachkommen des größten Königs ist darin ausgesprochen. Juda wird sich dann an seinen frevelhaften Feinden rächen und im ruhigen Besitz seines Landes bleiben.

Von der Person des Mannes, dem wir diese Schrift verdanken, wissen wir nichts, als was aus derselben selbst zu sehen ist; doch reichen für uns die sich so ergebenden Züge, namentlich die in der Ueberschrift und in der eingeschalteten Erzählung über sein Erlebniß in Bethel, hin, um die Verhältnisse, auf welche jene sich bezieht, im allgemeinen zu erkennen und so ein Verständniß dieser Prophetie im ganzen und großen zu gewinnen. Nach der Ueberschrift war Amos ein Schafhirt von Tekoa (zwei Meilen südlich von Jerusalem) und diese Angabe bestätigt er selbst in der unten anzuführenden Stelle. Nach der Ueberschrift „sah er sein Gesicht", d. h. weissagte er, als Usia König von Juda und Jerobeam König von Israel war. Zwar wissen wir nicht sicher, wie lange diese beiden Fürsten gleichzeitig regierten, da die betreffenden chronologischen Angaben im zweiten Buch der Könige miteinander im Widerspruch stehen (nach 2 Kön. 15, 1 kam Usia im 27. Jahre Jerobeam's zur Regierung, während sich aus 2 Kön. 14, 1 das 15. Jahr Jerobeam's als das von Usia's Thronbesteigung ergibt), aber die ungefähre Zeit des Propheten ist doch damit gesichert. Sein Wirken fällt etwa um 800 oder 790 v. Chr. Die genaue Angabe der Ueberschrift, wonach er „zwei Jahre vor dem Erdbeben" aufgetreten, hilft uns freilich auch nichts; denn wir kennen eben das Jahr dieses Erdbebens nicht, obwol dessen Schrecken einen so tiefen Eindruck auf das Volk gemacht hatten, daß noch fast 200 Jahre später ein Prophet sich auf „das Erdbeben in den Tagen Usia's, des Königs von Juda" als eine ganz bekannte Begebenheit berufen konnte (Sach. 14, 5).

Daß Amos unter der Regierung Jerobeam's II. von Israel wirkte, wissen wir aber nicht blos aus der Ueberschrift, sondern auch aus der ausdrücklichen Erwähnung desselben im Buch selbst. Sagt doch der Prophet geradezu: „Und ich werde aufstehen wider das Haus Jerobeam's mit dem Schwert" (7, 9). Die ganzen Umstände, unter denen Amos wirkte, werden aber ins klarste Licht gestellt durch die schon erwähnte erzählende Stelle, welche wir hier wörtlich wiedergeben wollen (7, 10 fg.): „Da schickte Amazia, der Priester von Bethel, an Jerobeam, den König von Israel, die Meldung: „Eine Verschwörung hat wider dich Amos angezettelt mitten im Hause Israel, die Erde vermag nicht all seine Worte zu fassen; denn also hat Amos gesprochen: «Durchs Schwert wird Jerobeam umkommen und Israel wird aus seinem Land fortgeführt werden.» Da sprach Amazia zum Amos: «Seher, fliehe rasch ins Land Juda und iß da dein Brot und da magst du den Propheten spielen; aber in Bethel sollst du das nicht weiter thun, denn es ist ein Königsheiligthum und ein Sitz der Herrschaft.» Da antwortete Amos und sprach zum Amazia: «Ich bin kein Prophet noch ein Prophetensohn, sondern ein Hirt und Sykomorenzüchter; aber Jahve nahm mich hinter dem Kleinvieh weg und es sprach zu mir Jahve: Geh, tritt als Prophet auf für mein Volk Israel.» Und nun höre" u. s. w., (es folgt eine Drohung gegen den Priester, weil er den Geist hat dämpfen wollen, welche wieder mit den allgemeinen Worten schließt: „Und Israel wird aus seinem Lande fortgeführt werden").

Vergegenwärtigen wir uns nun die Verhältnisse des Reichs Israel in der Zeit des Amos. Das nördliche Reich, dem südlichen immer an Macht bedeutend überlegen, stand damals in seiner größten Blüte. Nicht blos das eigentliche Gebiet der alten zwölf Stämme mit Ausnahme der zu Juda gehörenden Landestheile war damals unter der kräftigen Herrschaft Jerobeam's vereint, sondern dieser war weit und breit hin als glücklicher Eroberer aufgetreten. Von der Gegend der altkanaanitischen Stadt Hamath im mittlern Syrien, welche auch Grenze des David'schen Reichs geblieben war, bis zum Todten Meer hatte er nach 2 Kön. 14, 25 sein Reich ausgedehnt, und dazu stimmt eine Stelle bei Amos, welche die Gegend von Hamath einerseits und den „Steppenbach" (im Süden des Todten Meers) andererseits als Grenzen des Volks bezeichnet. Wenn 2 Kön. 14, 28 (wo der Text übrigens etwas corrumpirt sein muß) nicht blos Hamath selbst, sondern auch Damaskus als Eroberungen dieses Königs angegeben werden, so stimmt das nicht zu der Stelle des Amos (1, 3—5), welche Damaskus, den langjährigen erbitterten Feind des nördlichen Reichs, unzweifelhaft als selbständigen Staat voraussetzt. Vielleicht hat der König aber sein Reich noch nach dem Auftreten des Amos erweitert. Unter allen Umständen war Israel damals auf einer höhern Stufe der Macht als seit Jahrhunderten. Aber leider war der Zustand des Volks im Innern kein erfreulicher. Gerade das Buch

unsers Propheten läßt uns einen tiefen Blick thun in die sittliche Fäulniß, welche den äußern Glanz begleitete. Müssen wir uns auch immer vergegenwärtigen, daß selbst in den bestgeordneten morgenländ. Staaten ein ungleich geringerer Rechtsschutz, eine viel größere Ausbeutung der untern Klassen durch die obern herrscht, als in einem nur leidlich regierten europäischen, und müssen wir ferner auch bedenken, daß ein scharfer Sittenprediger wie unser Prophet die Farben leicht etwas zu stark aufträgt, so geht doch aus seiner ganzen Schilderung ein ungewöhnlich hoher Grad von Sittenlosigkeit in Israel hervor. Namentlich die gewaltsame Unterdrückung der Armen und eine übertriebene Ueppigkeit erregen immer wieder den Eifer des gotterfüllten, rauhen Hirten von Tekoa. Die Herrschaft des Hauses Jehu, durch Ströme von Blut gegründet, wird nie den Charakter der Gewaltsamkeit verloren haben, am wenigsten unter dem großen Eroberer. Aus dem Gemälde, welches Amos von den innern Zuständen Israels entwirft, wird es uns einigermaßen begreiflich, wie unmittelbar nach Jerobeam's Tod seine Dynastie gestürzt und damit die letzte Periode dieses Reichs eröffnet werden konnte, deren Schrecken uns Propheten wie Hosea und noch eindringlicher die kurzen, trockenen Notizen des zweiten Königsbuchs über ermordete Könige und unaufhörlichen Wechsel der Dynastien schildern. Sah Amos jene Zustände, so konnte er die traurige Voraussicht nicht mehr unterdrücken, daß einer solchen Herrschaft der Gewalt und nicht der Gerechtigkeit ein Ende mit Schrecken bevorstehe. Einige Stellen machen es wahrscheinlich, daß er sich als Vollstrecker des göttlichen Strafurtheils schon das Volk dachte, welches dasselbe später wirklich vollzog, die Assyrer, die schon seit lange die einzige Großmacht in Vorderasien bildeten.

Amos spricht nur vom nördlichen Reich, obwol er ein Bürger des südlichen war. Nennt er Israel, so meint er damit immer zunächst nicht das ideale Gesammtvolk, sondern das Reich, welches diesen Namen im Gegensatz zu Juda als officiellen führte; Bezeichnungen wie Joseph (5, 6. 15; 6, 6) und Isaak (7, 9) für denselben Staat sind mehr als poetisch anzusehen. Daß er das nördliche Reich so vorzugsweise berücksichtigt, erklärt sich einfach daraus, daß er in demselben wirkte und uns sein Buch die zu seinen Bewohnern gehaltenen Reden wiedergibt. Juda wird in den Strafreden nur an einer Stelle ausführlicher berücksichtigt, nämlich da, wo er von den Freveln der fremden Völker zu den schlimmsten Freveln, denen Israels, übergehen will. Wäre hier Juda nicht genannt, so hätte die Auffassung nahe gelegen, daß der Prophet das Volk seines Heimatlandes für weit sündenreiner und der Strafrede weniger bedürftig gehalten hätte als die andern, während er doch leider auch Juda nicht aus der allgemeinen Verdammniß ausnehmen kann. Sonst wird in den Strafreden nur noch ein einziges mal Zion gegenüber Samaria erwähnt (6, 1), und man sollte fast vermuthen, daß jenes nur durch eine Entstellung des ursprünglichen Wortlauts in den Text gekommen sei. Dagegen kann sich der patriotische Judäer ohne Schaden der prophet. Strenge und Wahrhaftigkeit bei den messianischen Aussichten am Schluß zeigen. Jetzt freilich ist das Haus David's nur eine „umgestürzte Hütte" (9, 11): das kleine Reich, dessen Hauptstadt der Vater des regierenden Königs von Israel eingenommen hatte (2 Kön. 14, 13 fg.), ward von den Nachbarvölkern aufs frechste verhöhnt und geschädigt (Joel 4, 2 fg.; Am. 1, 6); aber an diesem Reich haftet doch eine höhere Weihe, es ist der Erbe alles Segens, der über das Gesammtvolk gesprochen ist, und wenn, wie das unser Prophet durchaus erwartet, die ideale Einheit des ganzen Volks auch thatsächlich wieder aufgerichtet wird, so kann das nur durch Herstellung des David'schen Reichs und Anschluß Israels an Juda geschehen.

Strenger Ernst ist des Amos Grundcharakter. Er tritt hauptsächlich als Sitten- und Strafprediger auf. Was ihn in Eifer bringt, ist die sittliche Versunkenheit des Reichs Israel. Dabei redet er natürlich auch gegen die hier übliche Form des Cultus, aber doch nicht so vorzugsweise und so scharf, wie man es vielleicht von einem Propheten Jahve's am Hauptort des Stierdienstes erwarten sollte. Der Grund ist, daß Amos die Reichsreligion mit Recht nicht als Götzendienst im eigentlichen Sinn ansah. Hätte man, wie zur Zeit Ahab's, neben Jahve oder gar statt seiner den Baal und die Astarte verehrt, so würde Amos gewiß in erster Linie für die Einheit Gottes gegen die Götzen gestritten haben. Nun hatte aber König Jehu den kanaanitischen Götterdienst mit der wildesten Strenge ausgerottet und wir haben keinen Grund anzunehmen, daß seine Nachkommen ihn wieder zugelassen hätten. Der Gott, zu dem ihre Unterthanen beteten, war Jahve, aber freilich verehrte man ihn nach alter Weise unter dem Bild eines Stiers. Der

Prophet verdammt nun zwar entschieden diesen Dienst wie die abergläubische Feier in den zum Theil uralt heiligen Orten Bethel, Dan, Gilgal, Beerseba (letzteres, zu Juda gehörig, muß eine Art Wallfahrtsort gewesen sein, wie es denn auch in der mythischen Geschichte des Elia vorkommt [1 Kön. 19, 3]), aber er sieht doch überall die Israeliten als Verehrer Jahve's an, welche ihn jedoch nur äußerlich, nicht mit dem Herzen verehren.

Das Prophetenthum wurde bei den alten Israeliten nicht selten sehr oberflächlich aufgefaßt. Man bildete sich durch eine gewisse äußere Zucht zum Propheten aus, zeigte seinen Stand durch eine grobe Kleidung, und so vererbte sich denn wol auch dieses Amt von einem Geschlecht auf das andere. Ganz anders bei Amos. Er erklärt in der oben angeführten Stelle, er sei weder ein Prophet noch Prophetensohn, d. h. er habe seinen Beruf nicht von Standes und Familien wegen; aber dafür hat er die wahre Weihe des Propheten. Die innere Stimme hat dem schlichten Landmann keine Ruhe gelassen, bis er hinüber nach Israel ging, um an dem Hauptort der Götterverehrung, im uralten „Königsheiligthum", als Bote des Herrn aufzutreten. Ohne Menschenfurcht greift er hier die Großen und selbst den König an und droht ihnen als gerechte Strafe jähes Verderben. Natürlich erregt er dadurch viel Aergerniß: der Oberpriester in Bethel selbst verklagt den lästigen Mahner und Unglücksverkünder beim König und heißt ihn (vielleicht weil der König aus Scheu oder aus Geringschätzung dem heiligen Mann kein Leid thun will) höhnisch, die Grenzen des Reichs meiden und in seiner Heimat die übernommene Rolle weiter spielen. Vermuthlich ist Amos der Gewalt gewichen.

Die strengen Drohungen des Propheten haben übrigens nicht blos seinen Zeitgenossen, sondern stellenweise noch einer viel spätern Zeit Anstoß gegeben. Eine jüd. Tradition (Koh. R., Einleitung) tadelt den Amos, Jeremia und den Prediger Salomo wegen ihrer mürrischen Reden und meint, deshalb sei ihren Schriften auch nicht die Ehre widerfahren, in den Ueberschriften als Worte Gottes bezeichnet zu sein, sondern sie heißen einfach Worte jener Männer selbst.

Amos hat sein Buch gewiß erst einige Zeit nach jenem Ereigniß in Bethel niedergeschrieben. Durchgängig haben wir in den Schriften der ältest. Propheten freie, wohlausgearbeitete Reproductionen der mündlichen Reden und so ist das Verhältniß auch sicher bei Amos. Rührt die Ueberschrift von ihm selbst her, so muß zwischen dem Halten der Reden und der Abfassung mindestens ein Zeitraum von zwei Jahren liegen, da natürlich eine Datirung „zwei Jahre vor dem Erdbeben" nicht möglich ist, ehe das Erdbeben stattgefunden. Doch geht auch aus der Erzählung über das Ereigniß in Bethel hervor, daß der Prophet nicht unmittelbar die Reden niederschrieb. Diese Erzählungen sind unvermittelt in die prophet. Reden eingeschoben; man sieht aber deutlich, daß das darin Berichtete durch die Worte des Amos veranlaßt wurde, welche wir unmittelbar vorher lesen. Da die Ueberschrift die ganze Prophetie auf ein bestimmtes Jahr beschränkt, so haben wir anzunehmen, daß die Wirksamkeit des Propheten, welche sich in diesem Buch abspiegelt, nicht lange gedauert hat. Es ist auch ganz dem Charakter der alten Prophetie entsprechend, daß ein frommer Mann plötzlich, vom Geist Gottes ergriffen, auftritt, um nachher wieder zum bürgerlichen Leben zurückzukehren. Auch die schriftliche Reproduction der Reden in der uns vorliegenden Schrift scheint rasch hinter einander gemacht worden zu sein. Unzweifelhaft ist diese Abfassung dem Amos selbst zuzuschreiben, wie denn gegen die Authentie des Buchs nie ein Zweifel laut werden konnte. Daß er in jener Erzählung in dritter Person von sich spricht, hat zahlreiche Analogien. Höchstens die Ueberschrift kann von einem andern herrühren; doch müssen diesem dann gute Notizen zu Gebote gestanden haben, denn die speciellen Orts- und Zeitangaben darin sind durchaus unverdächtig.

Was den schriftstellerischen Charakter des Buchs anbetrifft, so zeigt sich Amos als würdigen Sohn der besten Periode hebr. Rede. Freilich ist er nicht so schwungvoll und reich wie Joel, auch schließen sich die einzelnen Theile der Rede nicht so eng zu einem Ganzen zusammen wie bei diesem, aber er ist doch voll Kraft und Hoheit, ihm steht eine Fülle von Bildern zu Gebote, seine Rede ist immer wohl abgerundet und wird zuweilen sehr lebhaft. Im ganzen ist seine Redeweise einfach und daher leicht verständlich. Erreicht er, wie gesagt, Joel nicht, so steht er doch hoch über seinem Nachfolger Hosea, der vor lauter Unruhe nicht zum klaren Ausdruck kommen kann. Eigenthümlich ist dem Amos das große Streben nach Ebenmaß der Rede, welches sich einigemal zu einer rein parallelen Gliederung der einzelnen Absätze erhebt, so jedoch, daß der Schluß eine Steigerung

des Ganzen bildet. Die in Form von Visionen ausgedrückten Symbole sind einfach und ihrer Bedeutung nach klar.

Man hat längst bemerkt, daß Amos seine Bilder vorzugsweise gern aus dem Kreise der ihm nächstliegenden Anschauungen des Landlebens nimmt. Eine aufmerksame Beobachtung seiner Sprache müßte, auch ohne die ausdrücklichen Angaben, allein schon dahin führen, in ihm den Landmann zu erkennen. Aber in diesem seinem Stand liegt nicht etwa, daß es ihm an Bildung oder an der Gabe der Rede gefehlt habe. Ein so schroffer Unterschied der Bildung, wie wir ihn heutzutage zwischen den verschiedenen Ständen sehen, bestand damals, wie Ewald mit Recht bemerkt, im Volk Israel noch nicht. Daß Amos eine gewisse literarische Bildung besaß, zeigt seine Schrift deutlich. Der Prophet Joel muß einen tiefen Eindruck auf ihn gemacht haben: nicht blos beginnt sein Buch mit einem Wort Joel's, sondern Anklänge an diesen kehren mehrfach wieder. Auch den Pentateuch, der damals bis auf das Deuteronomium wol im wesentlichen schon fertig geworden, kennt er gut, wie aus einer Reihe von Anspielungen auf Stellen des Pentateuch hervorgeht. Nun nennt ihn aber eine jüd. Tradition (Koh. R., a. a. O.; Waj. R., sect. 10) als „stammelnd" und will selbst dem Namen Amos diese Bedeutung zuschreiben, und Hieronymus sagt, sicher nach Anleitung seiner jüd. Lehrer, er sei ein ungeschickter Redner (imperitus sermone); allein diese Bezeichnung beruht theils auf dem Vorurtheil einer in der Cultur fortgeschrittenen Zeit gegen die Bildung des Landmanns, theils auf einigen wenigen Abweichungen von der gewöhnlichen Aussprache, welche größtentheils sicher erst durch die Nachlässigkeit späterer Abschreiber in den Text gekommen sind. Vielmehr können wir den Amos auch formell als einen der besten Schriftsteller des A. T.s betrachten.

Das Buch des Amos ist frühzeitig viel benutzt. Schon sein jüngerer Zeitgenosse Hosea wiederholt Stellen daraus, und so finden wir Anklänge daran bei Jesaja, im Buch Hiob u. s. w. Unser hebr. Text ist nicht ohne Fehler. Einige Stellen, welche jetzt sehr dunkel sind, würden wahrscheinlich ebenso verständlich sein wie der größte Theil des Buchs, wenn wir den unversehrten Urtext besäßen. Nöldeke.

Amoß, Amoz, s. Jesaja.

Amphipolis. Indem Paulus von der macedon. Stadt Philippi aus, dem Pangäischen Gebirge entlang, südwestwärts auf der röm. Heerstraße wanderte, gelangte er in einer starken Tagereise nach Amphipolis, der damaligen Hauptstadt des östlichen Macedoniens (Apg. 17, 1). Sie lag etwa eine Stunde oberhalb der Mündung des Strymon und wurde durch zwei Arme dieses Flusses rings umschlossen. Eine Colonie Athens vom J. 437 v. Chr., stand Amphipolis mit der Mutterstadt nie in engem Verband und kam auch wegen fortwährender Störung des innern und äußern Friedens niemals zu dem Glanz und Reichthum, den es sonst wegen seiner ungemein günstigen Lage hätte erreichen müssen. Die Spuren der längst zertrümmerten Stadt sucht man gegenwärtig in Neokhori. Furrer.

Amram. Ein Sohn des Kahath aus dem Stamm Levi (2 Mos. 6, 18; 4 Mos. 3, 19; 1 Chron. 6, 3), Vater des Aaron und Mose (2 Mos. 6, 20; 4 Mos. 26, 59); seine Frau hieß Jochebed.

Amraphel. Ein König von Sinear-Babylonien (1 Mos. 14), welcher zur Zeit Abraham's mit dem König Kedor-Laomer von Elam einen Feldzug bis nach dem südlichen Theil Palästinas machte. Nachdem jedoch die verbündeten Könige den Lot gefangen genommen hatten, wurden sie von dem aus Sklaven bestehenden Heer Abraham's geschlagen. Die babylon. Geschichtsreste erzählen zwar nichts dem Aehnliches; allein der biblische Bericht trägt deutliche Spuren urkundlicher Treue, wenn auch manches vielleicht dem Gebiet der Sage angehören sollte. Röck.

Amri, s. Omri.

Amt, Aemter im A. T. Begriff und Wesen des Amts ist im engsten Zusammenhang mit der Verfassung eines Volks und diese ist wieder der Ausdruck seiner Grundanschauung. Das hebr. Bewußtsein ist auf den festen Glauben gestellt, Gott Jahve habe das Volk Israel aus allen Völkern zu seinem Lieblingsvolk erwählt, um diesem, wie keinem andern, seinen Willen als Gesetz zu offenbaren. Im Volk Israel lebt die Vorstellung: Gott habe einen Bund mit ihm geschlossen mit der Verheißung, ihm Schutzgott zu sein und den Besitz des Landes Kanaan zu verleihen; dagegen ist jenem zur Bedingung gestellt die Anerkennung Jahve's als alleinberechtigten Herrn, als dessen Eigenthum es sich zu betrachten hat (1 Mos. 12, 7; 13, 14. 15; 26, 3; 2 Mos. 19, 5 fg.; 3 Mos. 26, 12; 5 Mos.

29, 12; 1 Sam. 8, 7; Jes. 33, 22). Da sowol die Erwählung, die schon auf die Stammältern zurückgeführt wird, von der Gnade Gottes (5 Mos. 7, 6 fg.; 8, 17 fg.; 9, 4 fg.), als auch die Festsetzung der Bedingungen von diesem ausgeht, so liegt hierin die Gebundenheit Israels Jahve gegenüber klar angedeutet. Israel weiß sich als Knecht Jahve's und in dem Verhältniß des Knechts zum Herrn drückt das hebr. Bewußtsein seine Beziehung zum göttlichen Wesen aus. Dies kennzeichnet den Unterschied der hebr. religiösen Anschauung von der christlichen, wo der Mensch sein Verhältniß zu Gott als durch Liebe vermittelte Kindschaft faßt, die Allmacht Gottes durch die ewige Vaterliebe verklärt erblickt, abgesehen davon, daß bei der altteſt. Vorstellung vom göttlichen Königthum das Machtverhältniß Gottes auf die besondere Herrschaft über das Bundesvolk beschränkt wird, wogegen die christl. Anschauung in Gott den Vater aller Menschen erkennt und dessen Liebe über die ganze Welt ausdehnt. — Auf den Gesetzesbund gründet sich die hebr. Staatsverfassung: Jahve ist der eigentliche wahre König, der über sein Lieblingsvolk herrscht. Die hebr. Staatsverfassung ist Gottesherrschaft, Theokratie, der Staat ist Religionsstaat, ein theokratisches Verbrechen ist gegen Gott und Staat gerichtet, das Recht hat religiöse Bedeutung, die Polizei ist Ausdruck des göttlichen Willens. Staat und Religion sind in unmittelbarer Einheit, es gibt noch keine Kirche neben oder in dem Staat. Jahve, der königliche Herrscher, in dem sich alle Gewalten vereinigen, bedient sich bei deren Ausübung auserwählter Organe, daher sind die Aemter im Gottesstaat theokratische Aemter und alle Träger der Gewalten der israelitischen Theokratie sind nur selbstlose Mittel Jahve's, in den allein der Zweckbegriff fällt. Die gesetzgebende Gewalt übertrug Jahve an Mose, durch den er seinen Willen im Gesetz offenbarte, und dieser hat daher zunächst das Amt des Gesetzgebers. Mit der Gesetzgebung ist aber der Verkehr zwischen Jahve und seinem Volk nicht abgebrochen, er wird lebendig erhalten durch das Amt des Propheten (s. d.), dessen wesentliche Bedeutung ist, Offenbarungsorgan des göttlichen Willens zu sein. Wie Jahve ursprünglich bei der Gesetzesoffenbarung sich seines Knechts Mose bedient, durch ihn als Propheten mit seinem Volk verkehrt hatte, so erweckte er nach dessen Abtreten Männer, durch die er zu Israel redete, sie mit dem Prophetenamt betraute (5 Mos. 18, 15). Der Prophet ist der Sprecher Jahve's, wie ihn der hebr. Ausdruck bezeichnet, Jahve legt ihm seine Worte in den Mund, die er auszusprechen hat, er ist dessen Dolmetsch (Jes. 43, 27), er hat den Willen Jahve's dem Volk als Bote zu überbringen (Hagg. 1, 13), Jahve selbst nennt ihn seinen Knecht (2 Kön. 9, 7). Mit dem göttlichen Geist ausgerüstet ist der Prophet ein Mann Gottes; als Inhaber einer höhern Anschauung des göttlichen Willens und dadurch auch der irdischen Angelegenheiten ist er ein Seher (Am. 3, 7 u. a. O.). Wie die Erlösung Israels aus Aegypten, der Gesetzesbund, der Verkehr Jahve's durch die Propheten mit seinem Volk ein göttlicher Gnadenact ist (Am. 2, 11; Hos. 12, 10 fg.), so ist auch die Berufung zum Prophetenamt eine Gnadenerweisung und die Ausrüstung mit dem göttlichen Geist eine persönliche. Daher ist das Amt des Propheten weder an die Abstammung gebunden, noch beruht es auf einer Familienprärogative, und selbst Frauen können als Prophetinnen auftreten (2 Mos. 15, 20; Richt. 4, 4; 2 Kön. 22, 14). Der Prophet wird vom Geist Jahve's ergriffen und getrieben (Ez. 11, 5; 37, 1; Am. 3, 7; 2 Petr. 1, 21). Als Organen Jahve's kommt den Propheten die Mittlerschaft zu zwischen Gott und dem Volk und selbstverständlich ist ihnen der Gehorsam des letztern. Als Träger und Wächter des theokratischen Geistes können die altteſt. Propheten kein abgeschiedenes Leben führen, sie stehen vielmehr immer auf der Höhe der Zeit, sind in stetem Verkehr mit dem Volk und in Beziehung zu den theokratischen Aemtern, namentlich dem Königthum, wo sie als politische und religiöse Rathgeber gegen alles Untheokratische als Tadler, Warner und Droher auftreten. — Man hat das israelitische Prophetenthum nicht unpassend „das sittlich-religiöse Bewußtsein des Volks", „das öffentliche Gewissen oder die Selbstkritik des Volks" genannt. Diesem entspricht, daß der Prophet den göttlichen Willen den Bedürfnissen der Zeit angemessen verkündet. Dadurch brachten die Propheten Bewegung in die Stabilität des Gesetzes, welche letztere von den Priestern festgehalten ward, daher jene mit diesen in Opposition kommen konnten.

Die heilige Scheu vor der unerreichbaren Höhe des göttlichen Wesens, die wir im Alterthum finden, theilt auch der Hebräer (1 Mos. 32, 31; Richt. 6, 23; 13, 22). Das Volk Israel, mit dem Jahve den Bund geschlossen und zu dem er fortgesetzt durch seine Propheten redet, darf es nicht wagen, sich selbst seinem Bundesgott zu nahen (2 Mos.

19, 21 u. a. O.); es will aber doch seiner Theilnahme an dem Bündniß mit jenem versichert sein, sie sinnlich anschauen. Dieses Bedürfniß macht eine Mittlerschaft nothwendig, welche durch das Priesterthum vollzogen wird. Das Amt des Priesters (s. d.), wodurch die Gemeinde Jahve's vor diesem sich vertreten sieht, beruht auf der Befugniß, sich Jahve zu nahen (3 Mos. 21; 4 Mos. 18, 3 u. a. O.) und der Gemeinde den Segen Jahve's mitzutheilen (3 Mos. 9, 22; 4 Mos. 6, 22—27). Die Hingebung der Gemeinde an Jahve kommt im Opfercultus zum Ausdruck und das Amt des Priesters ist daher vornehmlich gottesdienstliches Amt. Im Cultus vermittelt der Priester den Verkehr zwischen Jahve und seinem Volk, er naht sich jenem mit der Opfergabe und bringt diesem die Gnade Jahve's dafür zurück. Wie das Priesterthum auf sinnlich wahrnehmbare Weise die Gemeinde vor Jahve repräsentirt, so hat es auch das gegebene Gesetz in jener gegenwärtig zu erhalten (5 Mos. 33, 10). Die Priester sollen das Volk im Gesetz unterrichten (Ez. 44, 23 fg.), sollen Lehrer und Ausleger des Gesetzes sein (3 Mos. 10, 11). Der Priester ist daher seinem Amt nach beim Opfercultus vornehmlich Repräsentant der Gemeinde; indem er das gegebene Gesetz zu bewahren hat, an dessen Auslegung gebunden ist, erscheint er als Werkzeug Jahve's. Da das Priesterthum auf das gegebene Gesetz angewiesen ist, der Cultus in Aeußerlichkeiten besteht, in deren Erhaltung das Amt des Priesters sich vollzieht, so fällt sein bedeutsamer Unterschied vom Propheten in die Augen. Die Priester sind die Erhalter der Theokratie nach ihrer stabilen Aeußerlichkeit, die Bewahrer fertiger theokratischer Formen, demgemäß ist auch ihre Einweihung zum Amt an ständige Ceremonien gebunden; die Propheten sind die Wächter der Theokratie nach ihrem Geist, ihr Amt ist durch gar keine Aeußerlichkeit bedingt. So stehen Priester und Propheten nebeneinander, es kann aber nicht befremden, wenn innerhalb der Geschichte Israels Zeitpunkte eintreten, wo das Prophetenthum als Träger des lebendigen Geistes der Theokratie, und das Priesterthum als Bewahrer starr gewordener Formen, sich feindlich gegenüberstehen (Jer. 20, 1 fg.; 26, 7 fg.; Am. 7, 10 fg. u. a.). Da das Volk Israel die Bestimmung hat, ein reines, ein Priestervolk zu sein, so spannt sich die Forderung der Reinheit an den Priesterstand, diesen Ausstich des Volks, noch höher, und am höchsten beim Hohenpriester, in dem das Priesterthum gipfelt. Es erklärt sich, warum die Reinheitsgesetze in gesteigertem Maß vom Priester und noch mehr vom Hohenpriester erfüllt werden sollen. — In der Urzeit sehen wir den Hausvater, den Erstgeborenen oder das Stammesoberhaupt, das priesterliche Amt verrichten (1 Mos. 35, 1 fg.); Noah, Abraham bringen selbst ihre Opfer dar; dies ändert sich mit der Einführung der Theokratie. Wie das Volk Israel aus der Menge der Völker herausgegriffen und durch die Gnade Jahve's zum Lieblingsvolk auserkoren worden, so wird auch die Stiftung des Priesterthums als göttlicher Gnadenact dargestellt. Aus der Mitte der Söhne Israels werden Aaron und seine Söhne zum Priesterthum erwählt (2 Mos. 28, 1; 4 Mos. 18, 7). Hiermit ist die natürliche Fortpflanzung des Priesterthums innerhalb der Familie Aaron's vorgezeichnet und die Analogie zur natürlichen Abstammung des Bundesvolks von den Erzvätern, auf die der Bund zurückgeleitet wird, gibt sich deutlich zu erkennen. Die biblische Ueberlieferung nimmt die Empörung Korah's und seiner Genossen zum Anlaß der Erwählung der Aaron'schen Familie zum Priesterthum (4 Mos. 16 fg.). — Der denkenden Betrachtung erscheint jede Entwickelung überhaupt als eine Lösung der ursprünglich in unmittelbarer Einheit verbundenen Momente und deren Herausgestaltung zur Vielheit. Dem unbefangenen Auge wird es nicht entgehen, daß bei Mose, dem ursprünglichen Träger aller theokratischen Aemter, die natürliche Theilung der Arbeit beginnt, wenn seinem Bruder Aaron das Priesterthum übertragen wird. Mose konnte sich noch dem Jahve nahen, er verkehrte mit ihm bei der Gesetzgebung, er vertrat dabei das Volk vor jenem. Anders wird es nach vollzogener Gesetzgebung, von wo ab die Organisation des Priesterstandes eintritt. Bemerkenswerth ist, daß die Brüder Mose und Aaron aus dem Stamm Levi waren, der somit den Boden abgibt, aus dem der Priesterstand erwachsen soll. Als Veranlassung zur Erwählung des Stammes Levi zum Priesterthum nennt die biblische Ueberlieferung den großen Eifer der Leviten, der sie um Mose sammelte und die Strafe an den von Jahve Abgefallenen und dem Dienst des goldenen Kalbs Fröhnenden vollziehen ließ (2 Mos. 32, 26 fg.). Durch diesen Eifer für die Ehre Jahve's hatten die Leviten vor den andern Stämmen sich würdig gemacht. Schon deren Stammvater hatte durch eine Blutthat einen Feuereifer an den Tag gelegt (1 Mos. 34, 25 fg.), der freilich von seinem Vater getadelt wurde; aber der

Feuereifer Levi's für die Reinheit seiner Familie wird durch die Ueberlieferung in seinen Nachkommen zum Eifer für die Ehre Jahve's verklärt dargestellt. Diesem ausgezeichneten Eifer der Leviten gemäß waren diese schon auf dem Zug durch die Wüste für würdig erachtet, um die Stiftshütte herum sich zu lagern, deren Aufstellung und Fortschaffung zu besorgen (4 Mos. 1, 49 fg.; 3, 23 fg.), sie hatten also die Prärogative, dem Heiligthum nahen zu dürfen. Ueber die Verleihung des Priesteramts an den Stamm Levi berichtet die Ueberlieferung (4 Mos. 3, 41 fg.; 5 Mos. 10, 8): Jahve habe anstatt der erstgeborenen Söhne und der Erstlinge an Vieh der übrigen Stämme Israels den Stamm Levi und dessen Vieh als bleibende Gabe angenommen (2 Mos. 13; 4 Mos. 3, 11 fg.; 8, 16). Wenn wir bemerken, daß auch bei andern Völkern des Alterthums die Erstlinge der Gottheit geweiht waren, daß in der hebr. Urzeit die Erstgeborenen der Stämme den heiligen Dienst versahen, so dürfte das mosaische Gepräge der Weihung des Stammes Levi zum Priesterdienst kaum zu verkennen sein. Es findet also eine aufsteigende Besonderung statt: aus der Zahl aller Völker ist das Volk Israel auserwählt, das mit Jahve durch den Bund im besondern Verhältniß steht; aus dem Lieblingsvolk ist der Stamm Levi hervorgehoben, sich einer nähern Gemeinschaft mit Jahve durch den Dienst am Heiligthum zu erfreuen; aus dem Stamm Levi ist die Familie Aaron's auserkoren, den eigentlichen Priesterdienst im Heiligthum zu versehen, und aus dem Priesterstamm ragt später der Hohepriester als Spitze hervor, dem allein, obschon auch nur einmal des Jahrs, am großen Sühntage, erlaubt ist, das Allerheiligste selbst (wo die Bundeslade mit dem Gesetz Jahve's dessen Gegenwart repräsentirte) zu betreten. Indem die Leviten den Priestern bei den gottesdienstlichen Handlungen dienen und ihnen sich anschließen sollen (4 Mos. 18, 2 fg.), nehmen sie theil an der Mittlerschaft zwischen Jahve und seinem Volk und dessen Vertretung vor jenem. Obschon von den Priestern unterschieden, bilden sie doch mit diesen den heiligen Stand im Bundesvolk, das selbst ein heiliges Volk zu sein bestimmt ist.

In Jahve, dem Beherrscher Israels, vereinigen sich alle Gewalten, also auch die richterliche (5 Mos. 1, 17 u. a.), und Mose, der ursprüngliche Träger aller theokratischen Aemter, versah auch das Amt des Richtens (2 Mos. 18, 13 fg.; Jes. 33, 22). Als Verweser eines theokratischen Amts ist der Richter ein Werkzeug Jahve's, an dessen Gesetz er gebunden ist. Man hat es auffällig gefunden, daß in der theokratischen Theokratie kein besonderes Organ für die vollziehende Gewalt namhaft gemacht werde; betrachten wir die äußere Gestaltung des hebr. Staatsorganismus, so dürfte sich diese Lücke als eine scheinbare zeigen und wir zu der Annahme gelangen, daß die richterliche Gewalt mit der ausübenden bei den Hebräern noch verbunden war. Es liegt in der Natur der Familie, daß der Vater dem Hause vorstehe, es in Ordnung erhalte und ebenso, daß Geschlechter und Stämme in einzelnen Persönlichkeiten sich zuspitzen, welche deren Verhältnisse regeln, ihre Interessen vertreten, demzufolge eines besondern Ansehens sich erfreuen, als Oberhäupter der Geschlechter, als Stammfürsten anerkannt werden. Aus solchen Familien, Geschlechts- und Stammhäuptern gingen die hebr. „Aeltesten" hervor, die schon lange vor Mose als die Obern des Volks auftreten (4 Mos. 1, 4. 16; 2, 3 fg.; 10, 4; 2 Mos. 6, 14; 1 Chron. 27, 16). Solche „Aelteste" erwähnt das A. T. auch bei den Aegyptern (1 Mos. 50, 7), den Midianitern (4 Mos. 22, 4. 7), den Gibeoniten (Jos. 9, 11). Im ganzen Alterthum finden wir das Alter hochgeehrt, auch bei den Hebräern stand es in hoher Achtung und die gesetzliche Vorschrift in dieser Beziehung (3 Mos. 19, 32) ist als allgemeiner Ausdruck der hebr. Anschauung zu betrachten (s. Aeltern, Aelteste). Die „Aeltesten" finden wir bald als Vertreter des ganzen Volks (Jos. 7, 6; 1 Sam. 4, 3; 8, 4; 2 Sam. 3, 17; 5, 3; 17, 4; 1 Kön. 8, 13) und zwar noch in der nachexilischen Zeit (Esra 5, 9; 6, 7; 8, 14), ja selbst in der makkabäischen Periode (1 Makk. 11, 23); bald als Vertreter der Rechte einzelner Stämme (5 Mos. 31, 28; 2 Sam. 19, 11; 2 Chron. 34, 29); bald als Vorstände einer Stadt (5 Mos. 19, 12; 21, 3. 19; 22, 15; Richt. 8, 14; 1 Sam. 11, 3; 16, 4; 1 Kön. 21, 8. 11). Ihrer Stellung gemäß hatten die „Aeltesten" bei Darbringung von Opfern für die ganze Gemeinde diese zu vertreten (3 Mos. 4, 15; 9, 1), ein Hinweis auf ihre theokratische Bedeutung. Es ist eine natürliche Erscheinung, daß die ursprünglich durch Alter, Erfahrung und Ansehen erlangte Stellung der Aeltesten zu einer amtlichen Würde erhoben wurde, obschon sie nicht als bestellte Beamte zu betrachten sind. Als solche erscheinen erst die aus den Volksältesten hervorgegangenen Schoterim (Luther: „Amtleute"), die bei den, nach der Weise des ägypt. Staatslebens, den Hebräern auferlegten Fronarbeiten von den Aegyptern als Auf-

seher bestellt waren (2 Mos. 5, 6; 10 fg.). Da der Amtstitel „Schoterim" der sprachlichen Ableitung nach „Schreiber" bedeuten kann, liegt die Vermuthung nahe, daß ihr Beruf die Kunst des Schreibens verlangte, etwa zur Führung von Verzeichnissen u. dgl. Die Auffassung ihres Wirkungskreises als bloser Schreiber wäre aber viel zu eng, weil sie auch die Anordnung und Beaufsichtigung der Durchführung hatten, also Anordner und Schaffner waren, daher neben ihnen ausdrücklich auch „Schreiber" erwähnt werden (2 Chron. 34, 13). Wir finden sie beauftragt, die Kriegsaushebungen zu leiten (5 Mos. 20, 5), dem Volk die Befehle bekannt zu machen (Jos. 1, 10) und selbstverständlich für deren Vollziehung zu sorgen; sie sind die Anordner im Lager (Jos. 8, 33); sie erscheinen als Beamte in den Städten (1 Chron. 23, 4; 26, 29), und es ist schwer, in ihnen Organe der Regierung sowol als der Verwaltung nicht zu erkennen. — Mit Zuratheziehung der hebr. „Volksältesten" bereitete Mose den Auszug aus Aegypten vor (2 Mos. 3, 16; 4, 29) und nach dem Auszug finden wir sie noch an seiner Seite; er scheint aber durch ihre freiwillige Amtirung nicht die nöthige Unterstützung gefunden zu haben, da der Führer, der auch das Amt des Richtens verwaltete, der erdrückenden Last zu erliegen drohte. Nach dem schlichten Bericht werden daher, auf Jethro's Rath, aus den Volksältesten Richter und Schoterim von Mose ausdrücklich bestellt, welche ihm die Bürde tragen helfen sollten, zunächst im Amt der Gerichtspflege, dann bei der Aufrechterhaltung der Ordnung überhaupt, somit in der Ausübung der vollziehenden Gewalt. Die Richter waren über 10, 50, 100 und 1000 eingesetzt (2 Mos. 18, 13—26), hatten die leichtern Streitfälle zu schlichten, die schwierigen an Mose zu bringen. Daneben erscheinen die Schoterim als Unterrichter, Anordner und ohne Zweifel auch als Vollzieher; daher finden wir sie bald neben den „Aeltesten" (4 Mos. 11, 16), bald neben andern Richtern erwähnt (5 Mos. 1, 13). Unter Josua wird das Institut der Ehrenältesten mit den von Mose eingesetzten Richtern und Schoterim beibehalten (Jos. 23, 2; 24, 1), letztere als bestellte Anordner (Jos. 1, 10; 3, 2—8). Diese alten Aemter der Richter und Schoterim bestehen auch nach der Eroberung Palästinas und zwar unter Anwendung sowol auf das Kriegsheer (1 Sam. 8, 12; 2 Chron. 26, 1; 2 Kön. 1, 9—14), als auch auf das Städtewesen (5 Mos. 16, 18), und es zieht sich ihr Bestand selbst durch die Zeit der Könige hin (1 Kön. 21, 8 fg.). Die Propheten setzten sich gern mit den „Aeltesten" in Verbindung, um durch sie auf das Volk einzuwirken (2 Kön. 6, 32; Jer. 19, 1; 26, 17. 29; Ez. 8, 1; 14, 1; 20, 1. 3); unter Esra zeigen sich Spuren ihrer Amtsthätigkeit und noch unter den Makkabäern finden wir sie mit den Priestern gemeinschaftlich die öffentlichen Angelegenheiten berathen (1 Makk. 1, 26; 7, 33; 12, 35; 13, 36; 14, 9. 20). Man hat Anstand genommen, diese „Aeltesten" und „Schoterim" theokratische Beamte zu nennen; allein da sie innerhalb der theokratischen Verfassung stehen, durch theokratische Amtsträger wie Mose selbst, oder durch das Volk eingesetzt sind, so ist ihre theokratische Bedeutung nicht zu bezweifeln, sowenig in ihnen Organe der vollziehenden Gewalt zu verkennen sind.

Streng zu unterscheiden von diesen Organen des Richteramts sind die Richter, von welchen das Zeitalter nach Josua bis einschließlich Samuel den Namen „Richterperiode" erhalten hat. Diese waren eigentlich Kriegshäuptlinge, Anführer, die entweder gewählt (Richt. 4, 6; 11, 5) oder freiwillig (Richt. 3, 9. 15. 31; 10, 1. 3) an die Spitze eines oder mehrerer Stämme traten, um die Angriffe des benachbarten Feindes zurückzuschlagen oder dessen Joch abzuschütteln. Mit Ausnahme einiger dieser sogenannten „Richter" machten sie sich mit der eigentlichen Gerichtspflege nichts zu schaffen und traten nach beendetem Kampf meist wieder in das Privatleben zurück. Ihre Berufung bezeichnet die biblische Ueberlieferung mit demselben Ausdruck wie bei den Propheten, Jahve „erweckt" die Richter, läßt sie aufstehen, bestellt sie (Richt. 2, 16. 18; 3, 9. 15 u. a.), womit ihr Amt als echt theokratisches gekennzeichnet ist.

Obgleich dem theokratischen Princip gemäß Jahve der alleinige ewige Herrscher über Israel ist, hat bekanntlich doch das menschliche Königthum in der Geschichte des Bundesvolks platzgegriffen. Der Gesetzgeber Mose, in dem die Idee der Gottesherrschaft in ihrer ursprünglichen Form verkörpert war, hatte in seiner Verfassung für einen menschlichen Herrscher keinen Raum gelassen. Jede Gesetzgebung ist durch die Zustände bedingt, für die sie bestimmt ist, und kein Gesetzgeber kann auf Verhältnisse, die nach Jahrhunderten eintreten, vorweg bedacht sein, weil alle Gesetze aus der Zeit hervorgehen, deren Bedürfniß sie decken sollen. Wir lesen zwar ein Königsgesetz (5 Mos. 17, 14—20); allein die Kritik hat dessen nachmosaischen Ursprung zur Gewißheit erhoben. Unsere Anerkennung der Bedeutsamkeit

des Hebräervolks wird nicht verringert und unsere Dankbarkeit für die uns zugute kommende Frucht seiner angestrengten geschichtlichen Arbeit, nämlich den Begriff von der Geistigkeit des göttlichen Wesens, wird nicht abgeschwächt, wenn wir annehmen, daß der Verlauf der Geschichte des Volks Israel nach demselben ewigen Gesetz vor sich gegangen, wonach sich die Geschichte der Menschheit überhaupt vollzieht. Das menschliche Königthum in Israel floß aus derselben Quelle, aus der sich die Erscheinungen im Leben der Völker gewöhnlich herleiten, aus dem Bedürfniß. Ein flüchtiger Blick in das Buch der Richter kann die Ueberzeugung geben, daß in dieser Periode der Zerrissenheit die Anarchie im Innern, die Ohnmacht nach außen, das Verlangen nach einer festen Hand, einem einheitlichen Willen, einer anerkannten Macht im Volk erzeugen mußte. Der Zeitpunkt war eingetreten, wo die Gefahr vor den Ammonitern (1 Sam. 12, 12) und den Philistäern (Kap. 9, 16) den Bestand Israels in Frage stellte. In der Opposition Samuel's gegen die Einsetzung des Königthums, das er als dem Willen Jahve's zuwider darstellt (1 Sam. 15, 19), nimmt der Priester folgerichtig den Standpunkt des conservativen Stabilismus ein, kann aber, wie es in der Natur der Sache liegt, die fortschreitende Zeit nicht aufhalten. Das Theokratische war jedoch mit der Einführung des sichtbaren Königs aus dem Bewußtsein des Volks nicht gelöscht, das Königthum ward vielmehr unter theokratischen Gesichtspunkt gestellt, das Amt des Königs erhielt die Bedeutung der Mittlerschaft. Der König wird vom Volk Israel in näherer Gemeinschaft mit Jahve stehend gedacht, er heißt daher öfter „Sohn Gottes“ (2 Mos. 4, 22; Ps. 80, 16; Hos. 11, 1), als Stellvertreter göttlicher Herrlichkeit sitzt er auf dem Thron Jahve's (1 Chron. 28, 5; 29, 23). Der König ist zugleich der Stellvertreter des Volks vor Jahve und hat demnach eine priesterliche Färbung, ohne eigentlicher Priester zu sein (2 Sam. 6, 18; 1 Chron. 29, 10; 1 Kön. 8, 14. 55 u. a.). Seiner mittlerischen Stellung gemäß hatte der König einen Ehrenplatz im Tempel (2 Kön. 11, 4; 23, 3; Ez. 46, 1. 2). Obschon die Könige Israels das Recht, Krieg und Frieden zu beschließen, handhabten (1 Sam. 11, 5 fg.), das Amt des obersten Richters verwalteten (2 Sam. 15, 2; 1 Kön. 3, 16 fg.; Jer. 21, 12) und das Begnadigungsrecht übten, waren der möglichen Willkürherrschaft doch schon dadurch Schranken gezogen, daß der König an den Willen Jahve's, das Gesetz, gebunden war, daher ihm auch die Erhaltung und Förderung des gesetzlichen Cultus oblag (1 Kön. 8; 2 Kön. 12, 4 fg.; 18, 4 fg.; 23, 1 fg.). Ein Damm gegen königlichen Despotismus war ferner durch eine Wahlcapitulation (1 Sam. 10, 25; 2 Sam. 5, 3; 1 Kön. 12, 4 fg.; 2 Kön. 11, 17 fg.) und durch die althergebrachte Stammverfassung (1 Chron. 4, 41 fg.) gesetzt, indem die Stammhäupter das Volk repräsentirten (1 Chron. 29, 1 fg.; 13, 2). Ueberdies standen die Propheten den israelitischen Königen zur Seite, um sie im theokratischen Geist zu leiten (1 Kön. 20, 22 fg.; 38; 2 Kön. 1, 15 u. a.). Jene fanden oft Gelegenheit, untheokratische Handlungen der Regenten scharf zu tadeln und thaten es selbst mit Gefahr des eigenen Lebens. Rostoff.

Amtsschildlein, s. Hoherpriester.

Amulete. Bei sehr vielen Völkern der alten und neuen Zeit finden wir den Aberglauben verbreitet, daß gewisse Menschen die Macht haben, durch verborgene Künste, besonders aber durch eine geheime Wirkung ihres Blicks, Andern Schaden zu thun. Der unheimliche Eindruck, den der Blick mancher Menschen macht, entweder blos infolge der physischen Beschaffenheit ihrer Augen oder aber durch den darin ausgeprägten Zug von Neid und Bosheit, ist wol als Ursache dieses Wahns zu betrachten. Im Morgenland ist der Glaube an den „bösen Blick“ überaus herrschend und namentlich ist eine sorgsame Mutter beständig in Angst, daß ihre Kleinen von demselben betroffen werden möchten. Wir können nun von vornherein annehmen, daß auch die alten Hebräer diesen Glauben gekannt haben werden, wenn wir auch keine ganz directen Beweise davon haben. Denn die meonenim (Luther: „Tagwähler“), welche im A. T. mehrfach als eine Klasse von Menschen aufgeführt werden, die verbotene Zauberkünste treiben, können nach dem Zusammenhang mehrerer Stellen nicht gut solche Männer des bösen Blicks sein, wie man oft gemeint hat. Dagegen beruht die Redensart vom „bösen Auge“ des Neidischen (5 Mos. 15, 9; Spr. 23, 6 u. s. w.), dem das „gute Auge“ des Wohlwollenden gegenübersteht (Spr. 22, 9), wol ursprünglich auf dieser Anschauung. Sicher glaubten ja auch die alten Hebräer an die Wirksamkeit von allerlei Zauberkünsten, auch solcher mit durchaus schädlichen Zwecken (Hiob 3, 8). Freilich bleibt es ein unvergänglicher Ruhm ihrer Religion, daß diese in einem Zeitalter des naivsten Aberglaubens allen solchen

Künsten entgegentrat, welche in andern alten Religionen eine große Rolle spielen; aber weder konnten religiöse Vorschriften solchen Glauben vollständig vernichten, noch leugnete im Grund das Gesetz selbst entschieden die Möglichkeit jener Zaubereien, nur daß es sie einerseits als schädlich verdammte, andererseits seiner innern Klarheit gemäß keine Neigung hatte, der „Nachtseite der Natur" überhaupt neue Nahrung zu geben. Es verhielt sich ihnen gegenüber theils geradezu verwerfend, theils ablehnend und ignorirend.

Wo aber der Glaube an solche übernatürliche Wirkungen der Bosheit herrscht, da wird der Mensch auch immer das Streben haben, diesem Schaden durch geheimnißvolle Mittel entgegenzuwirken. Der Behexung wird die schützende Zauberformel und das Amulet entgegengestellt. Im Orient spielen die Amulete noch jetzt eine große Rolle. Dasselbe besteht, da man zunächst den Himmel zu Hülfe ruft, gewöhnlich aus einer religiösen Formel, nicht selten aber auch aus ganz sinnlosen Buchstaben und Zeichen auf einem sorgfältig verwahrten Blatt; sogar ganze Korane oder (bei den Christen) Bibeln in winziger Form werden als Amulete getragen. Diese Amulete hängen oft in kunstvoll gearbeiteten Kapseln aus edelm Metall, die geradezu einen Theil des weiblichen Putzes bilden. Das Schreiben solcher Amulete ist eine Hauptbeschäftigung armer Schulmeister und anderer Gelehrter, die gewiß zum großen Theil selbst an die Wirksamkeit ihrer Sprüche glauben. Die Form solches Aberglaubens wechselt unendlich, während das Wesen immer dasselbe bleibt. Die Amulete dienen in erster Linie als Schutz gegen Behexung, namentlich gegen den bösen Blick; doch werden sie auch wol gegen Krankheiten, Schlangenbiß u. s. w. verwandt. Besonders hängt man sie auch Kindern an.

Auch die hebr. Weiber trugen Amulete in Form von Schmucksachen. Die Ohrgehänge, welche Jakob den Frauen abnahm und vergrub (1 Mos. 35, 4), hingen unzweifelhaft mit dem Dienst fremder Götter zusammen, deren Bilder mit ihnen vergraben wurden, und können daher kaum als etwas anderes wie als Amulete angesehen werden. Zugleich liegt in dieser Stelle eine entschiedene Misbilligung dieser Sitte ausgedrückt. Jesaja zählt unter den Gegenständen des Frauenschmucks auch Amulete auf, unmittelbar neben den Riechfläschchen (Jes. 3, 20), denn es kann kaum zweifelhaft sein, daß das Wort lehašim jene Bedeutung hat. Natürlich kennen wir weder Aussehen noch innere Einrichtung dieser Amulete und wissen nicht, ob vielleicht auch ein aufgeschriebener Spruch oder Name den Kern desselben bildete; aber die Hauptsache ist, daß die Sitte schon damals mit der des jetzigen Orients große Aehnlichkeit hatte, indem bei den Frauen, die auch jetzt noch hauptsächlich diesen Schutz anwenden, das Amulet einen Theil des vollständigen Putzes bildete. Es ist übrigens leicht erklärlich, daß das A. T. sonst keine Veranlassung findet, diese Sitte zu erwähnen, und noch weniger das N. T., obwol zu dessen Zeit derartiger Aberglaube noch in weit stärkerm Maß im Schwunge war als in früherer. Damals wurden auch die Gebetriemen (tephillim) zum Theil in der Weise von Amuleten verwandt; aber man thäte unrecht, eine ähnliche Bedeutung schon den alten totaphoth (2 Mos. 13, 16 und danach 5 Mos. 6, 8; 11, 18) zuzuschreiben, zumal da die jüd. Identificirung derselben mit den Gebetriemen durchaus nicht sicher steht.

Die Stärke des Glaubens an die Kraft des Amulets im Orient wird für uns übrigens auch durch den Namen desselben angedeutet, welcher aus dem Arabischen in die meisten europ. Sprachen übergegangen ist. Nöldeke.

Ana, s. Esau.

Anab, eine jener vielen, durch ihre Lage auf einsamer Höhe natürlich gesicherten Ortschaften im südlichen Theil des Gebirgslands Juda, dem heutigen Bezirk Hebron angehörig, ungefähr $2^1/_2$ Stunden südlich, etwas gegen West, vom Bezirkshauptort entfernt (Jos. 11, 21; 15, 50). Furrer.

Anaharath, Stadt im Stammgebiet Issaschar (Jos. 19, 19), könnte das Dorf Naurah auf der Ostseite des kleinen Hermon südlich von Endor sein; allein wahrscheinlich ist nach den LXX Arahanath zu lesen, welchem das zerstörte Dorf Araneh auf einer Anhöhe eine Stunde nördlich von Dschenin, südlich von Zerin (Jesreel), in der Ebene entspricht, wo sich noch viele Ruinen finden sollen. Kneucker.

Anakiter, s. Enakiter.

Anammelech. Neben dem Idol Adrammelech (s. d.), das wir als eine Gestalt des Moloch bestimmt haben, verehrten die Sipparener oder, wie sie hebräisch heißen, die Leute von Sepharvajim, noch eine zweite Modification desselben Gottes unter dem Namen

zanammelech. Der allgemeine Charakter dieses Idols muß dem des Moloch entsprechen, seine besondere Eigenthümlichkeit aber durch den ersten Theil des Namens zanam bezeichnet sein. Ganam nun heißt arabisch Heerde, und da die Orientalen das Gestirn des Cepheus „Hirt und Heerde" nennen, so ist von Hyde („De relig. vet. Persar.", S. 131) das Wort als Sternheerde Moloch's gedeutet. Gesenius faßt es mit Vergleichung von sanam, Götzenbild, unter Annahme eines Wechsels von sade und zajin, einfach als „Molochsbild". Letztere Ansicht ist wegen des Lautübergangs zu verwerfen, die erstere darum, weil der Stern des Moloch der Saturn ist und nicht der Cepheus. So gehen wir auf zanam zurück, die rothen Zweige, die im Innern der Samura oder Spina Aegyptiaca wachsen, eines Baums, unter dessen Gestalt Stämme der alten Araber die Göttin Uzza verehrten, und glaubten, daß diese Molochfigur der männliche Altargenosse jener Uzza gewesen sei. Daß die Fasern roth waren spricht nur dafür, denn die rothe Farbe war dem Moloch geweiht, wie aus vielen bei Chwohlson, „Die Ssabier", Thl. I, verstreuten Anzeichen hervorgeht. Liegt in der Verehrung des Gottes in der Gestalt der Zweige zugleich ein phallisches Element? Rabbinen deuten Adrammelech und Anammelech als Pferd und Pfau, so Kimchi zu 2 Kön. 17, 31, doch schwerlich auf Grund einer Tradition. Merx.

Anamim, wahrscheinlich soviel als Nordland, ein Völkername (1 Mos. 10, 13; 1 Chron. 1, 11), der sonst in der Bibel nicht weiter vorkommt. Es sind vermuthlich die Bewohner Nordägyptens (des Delta) darunter zu verstehen. Die Sage läßt sie als Sprößlinge des Mißraim erscheinen. Die Uebersetzung der LXX führt auf Enemetijim, verwandt mit dem ägyptischen Sauemhit oder Sauemhet, zurück. Bochart's Vermuthung, es seien die nomadischen Anwohner des Jupiter Ammon-Tempels damit bezeichnet, ist schon von Michaelis widerlegt worden. Schenkel.

Ananiah (Jahve beschützt): 1) Ortschaft im Stammgebiet Benjamin (Neh. 11, 32). 2) Neh. 3, 23 = Ananias.

Ananias (= dem hebr. Hananja oder zAnanja), ein jüd. Hoherpriester, der in Jerusalem und Cäsarea feindlich gegen den Ap. Paulus auftrat (Apg. 23, 2 fg.; 24, 1 fg.). Was wir aus Josephus über ihn erfahren, ist Folgendes. Er war ein Sohn des Zebedäus und erhielt unter der Procuratur des Tiberius Alexander (48 n. Chr.) durch Herodes von Chalcis unmittelbar nach Joseph, dem Sohn des Kami, die hohenpriesterliche Würde, die er auch unter dem folgenden Procurator Cumanus noch bekleidete. Im J. 52 wurde er jedoch, da die Juden von den Samaritanern großer Gewaltthätigkeiten angeklagt worden waren, von Ummidius Quadratus nebst seinem Sohn Hanan nach Rom geschickt, um sich vor dem Kaiser Claudius zu verantworten. Wahrscheinlich kehrte er freigesprochen zurück und blieb Hoherpriester bis kurz vor Felix' Abgang, wo Ismael, Sohn des Phabi, sein Nachfolger wurde. Sein Rücktritt entzog ihm nichts von dem großen Ansehen, dessen er sich erfreute und das immer noch im Steigen begriffen war. Zu Anfang des jüd. Kriegs wurde er ermordet. 2) Ein Christ zu Jerusalem, welcher seine Güter angeblich zum Besten der Gemeinde verkaufte, aber im Einverständniß mit seiner Gattin Sapphira einen Theil des Erlöses zurückbehielt und, von Petrus darüber hart angelassen, plötzlich den Geist aufgab, ein Schicksal, das wenige Stunden darauf auch Sapphira traf (Apg. 5, 1 fg.). Die Erzählung ist nicht rationalistisch auszudeuten (durch den Hinweis, daß nicht selten Schlaganfälle infolge heftiger innerer Erschütterung eintreten u. s. w.), vielmehr anzuerkennen, daß die Apostelgeschichte ein von Petrus beabsichtigtes Strafwunder berichten will. Gegen die durchgängige Geschichtlichkeit der Erzählung sprechen gewichtige Bedenken, was aber an ihr historischer Kern, was mythische Umkleidung ist, dürfte sich schwerlich mehr mit Sicherheit ermitteln lassen. 3) Ein angesehener Judenchrist zu Damaskus, von dem die Apostelgeschichte erzählt, daß er infolge einer Vision den erblindeten Paulus aufsuchte, ihm durch Handauflegung das Augenlicht wiedergab und ihn zur Taufe bewog (Apg. 9, 10 fg.; 22, 12 fg.). Der Einfluß, den er durch seine Belehrungen auf Paulus ausübte, darf nicht zu hoch angeschlagen werden, da letzterer mit Entschiedenheit behauptet, nicht von Menschen im Evangelium unterrichtet worden zu sein (Gal. 1, 12). Die Tradition läßt Ananias die Bischofswürde in Damaskus bekleiden und später den Märtyrertod sterben. Krenkel.

Anathema, s. Bann.

Anathoth. 1) Eine Priesterstadt im Stamm Benjamin (Jos. 21, 18; 1 Kön. 2, 26; 1 Chron. 6, 45; Neh. 11, 32), welche nördlich von Jerusalem an der Heerstraße lag (Jes.

10, 30), der Geburtsort des Jeremia (Jer. 1, 1; 29, 27), welcher aber hier für seine Predigt keinen Boden fand (Jer. 11, 21). Robinson hält das heutige Anata, welches 1¼ Stunde nördlich von Jerusalem liegt, für das alte Anathoth. 2) Ein Sohn Becher's (1 Chron. 7, 8). 3) Ein Hauptmann zur Zeit Nehemia's (Neh. 10, 19). Röck.

Anbetung. Das deutsche Wort anbeten und Anbetung ist der allgemeine Name für die im Gebet wie in jeder religiösen Verrichtung enthaltene Verehrung Gottes. Der Begriff ist ebenso einfach wie bestimmt und eng umschrieben. Gott allein als der Herr und Quell des Lebens ist Gegenstand der Anbetung, jede Herabziehung oder Verdunkelung des Göttlichen droht sie aufzuheben. Wenn Andacht mehr das mit jeder religiösen Feier oder Stimmung verbundene Zuständliche bedeutet, so liegt in der Anbetung stets die freie Bewegung und der Act des frommen Gemüths, welches über sich selbst und alles Irdische emporgehoben Gott die ihm allein gebührende Ehre darbringen will. Und zwar ist diese Darbringung sich selber genug und hat ihren Werth in sich, auch ohne von besondern Wünschen oder Danksagungen begleitet zu werden; je leichter und freudiger sie in jeder Bitte mitwirkt, desto mehr ist in der Frömmigkeit der allgemeine religiöse Grundton zur Herrschaft gekommen. Der anbetende Mensch nöthigt sich aus freiem Drang zur Unterwerfung, aber er fühlt sich auch erhoben und beseligt durch das Bewußtsein des schönen Vorrechts, das Verhältniß alles Endlichen zu seinem Urheber im Namen der ganzen Schöpfung lobpreisend anzuerkennen. Man sollte daher denken, daß gerade die Anbetung gar nicht entstehen und zur Ausübung gelangen kann, ohne stets dieselben Forderungen mitzubringen, an welche ihre Wahrheit schlechthin gebunden ist; und doch ist auch sie wie jeder andere Ausdruck des religiösen Lebens der Entwickelung fähig und bedürftig, und die Geschichte der Religionen zeigt ebenso viele Stufen der Anbetung, als sie Anschauungsweisen des Göttlichen nacheinander auftreten läßt.

Ihrem Princip nach ist die biblische Gottesanbetung in allen Schriften sich selber gleich, denn sie will jeder Entwürdigung und Spaltung des Göttlichen entgegentreten; sie scheidet sich von Götzendienst und Abgötterei, sie nöthigt den Geist zum Aufschwung über das Irdische und Weltliche und heftet die religiöse Idee an einen einzigen und untheilbaren Punkt. Auch die altteſt. Gottesverehrung ist innerlich schon eine christliche und zur höchsten Entfaltung vordringende, und sie hat zahlreiche Stimmen und Zeugnisse aufzuweisen, die keiner Steigerung fähig sind und in denen sich das christl. Bewußtsein nach seiner allgemeinern Richtung wiederfindet. Allseitig aber und in voller Reinheit konnte ihr universelles Wesen erst offenbar werden, nachdem die gesetzlichen und sinnlichen Schranken des israelitischen Cultus, sofern derselbe der Alten Welt angehörte, gefallen waren.

Zum Verständniß des biblischen Materials dient zunächst die Bemerkung, daß das gewöhnliche hierher gehörige griech. Wort keine ausschließlich religiöse Bedeutung hat. Proskynein, entsprechend dem hebr. hištahawá, heißt fußfällig oder durch Niederwerfen mit dem Angesicht unterwürfig verehren. Die Classiker gebrauchen es von dienender Huldigung, welche den Göttern und den Elementarmächten, wie der Sonne und dem Himmel, den Dämonen, aber auch den Königen und Heroen dargebracht wurde. In dem Wort liegt also nur die Anerkennung eines Gebietenden oder Machtvollen, dem man sich nur mit Zeichen unterwürfiger Ehrerbietung nahen darf. An diese Ehrenbezeigung knüpft sich dann leicht eine religiöse Scheu, die jedoch ins Unbestimmte verfließt, weil das Göttliche nicht als Gott gedacht, noch in seiner absoluten Erhabenheit erkannt war. Das A. T. zeigt sich in seinem Grundsatz spröde und fest, während die Eigenthümlichkeiten der antiken und orientalischen Sinnesweise auch in ihm zum Vorschein kommen. Mit dem Götzendienst (2 Mos. 20, 5; 23, 24; 32, 8; 34, 13; 3 Mos. 26, 1; 4 Mos. 25, 1; 1 Kön. 16, 31; 2 Kön. 21, 3. 21; Ps. 106, 19 u. a.) verdammt es auch die Verehrung der Elementarkräfte, wie der Sonne, des Mondes und der Sterne (5 Mos. 4, 19). Wol aber kennt es die orientalische Sitte, nach welcher den Herren und Königen als den Inhabern einer von Gott geordneten Herrschaft oder Machtvollkommenheit eine selbst kniebeugende Ehrerbietung bewiesen wird. So wird dem Joseph von seinen Brüdern (1 Mos. 42, 6), so besonders dem David (1 Sam. 25, 23. 41; 2 Sam. 14, 33; 18, 28; 24, 20; 1 Kön. 1, 23), dem Salomo (1 Kön. 1, 53), dem Joab (2 Sam. 18, 21), dem Haman von den Knechten des Ahasverus (Esth. 3, 2. 5), dem Propheten Elisa (2 Kön. 2, 15), aber auch den Engeln (1 Mos. 19, 1; 18, 2; Jos. 5, 14) mit niedergebeugtem Antlitz gehuldigt. Auch mit dieser durch patriarchalische Ueberlieferung und höfische Sitten unterstützten Devotion mag sich ein religiöser

Nebensinn verbunden haben; aber es braucht nicht gesagt zu werden, daß sie sich wesentlich von der Gottesanbetung unterscheidet; denn diese letztere wird ja gerade von den Königen gefordert wie von aller Welt und von den Heiden erwartet. Alle sollen kommen und anbeten vor dem, der sie gemacht hat, und seinen Namen ehren (Ps. 45, 12; 66, 4; 86, 9; 95, 6; 96, 6; 97, 7; 99, 5. 9; 132, 7; Zeph. 2, 11).

Ein ähnliches Verhältniß läßt sich im N. T. nachweisen, der Unterschied der Verehrung ist ein sachlicher auch bei gleichlautender Formel. Die fußfällige Huldigung bezeichnet eine sinnlich ausgedrückte Verehrung des Dieners vor dem Gebieter. So fällt der verschuldete Knecht seinem Herrn zu Füßen mit der Bitte um Nachsicht und Geduld (Matth. 18, 26). Anders gemeint ist die fußfällige Begrüßung des Petrus durch den Cornelius (Apg. 10, 25. 26); denn muthmaßlich ist sie begleitet von der Vorstellung eines übermenschlichen Beistands, welchen dieser von dem Apostel zu hoffen habe; Petrus weist die Huldigung zurück. Noch weit bestimmter wird der Messias selber vom Volk als in göttlicher Machtvollkommenheit und Ausrüstung kommend und folglich als Gegenstand der Verehrung gedacht. Nach der Kindheitsgeschichte des Matthäus kommen die Magier aus dem Morgenlande, um den geborenen König der Juden zu begrüßen, dessen Stern sie gesehen haben; sie beugen sich fußfällig vor dem Kinde; denn in ihm erblicken sie den zukünftigen, von Gott verheißenen Retter. Und mit demselben Zeichen der Ehrerbietung wird nachher Christus vom Volk angegangen; so nähern sich ihm der Aussätzige (Matth. 8, 2), der Archont (9, 18), die Begleiter bei der glücklichen Ueberfahrt über den See, und zwar mit dem Ausruf: „Wahrhaftig bist du Gottes Sohn!" (Matth. 14, 33), das kananäische Weib (Matth. 15, 25), der Blindgeborene nach erfolgter Heilung (Joh. 9, 38), der Dämonische (Mark. 5, 6), die Mutter der Zebedäiden (Matth. 20, 20). Gleiche Verehrung empfängt der Auferstandene (Matth. 28, 9; Luk. 24, 52). Alle diese Stellen bezeugen die Anerkennung einer von Christus ausgehenden oder an ihm offenbar gewordenen Gotteskraft; von Anbetung im strengen Sinn dürfen sie nicht verstanden werden; auch der Glaube an Christus, wie ihn nachher die Apostel verkündigen und erklären, ist in ihnen noch nicht ausgesprochen, obwol diese verehrende Anschließung allerdings einen Uebergang zu demselben bilden konnte. — Dem gegenüber aber hat Christus selbst das Gesetz der wahren Gottesanbetung seinem Reich zu Grunde gelegt. Der Ausspruch: „Du sollst den Herrn deinen Gott anbeten und ihm allein dienen" (5 Mos. 6, 13) enthält die ganze Pflicht des frommen und freien Gehorsams, schneidet die Versuchung ab und stellt die Engel Gottes auf Christi Seite (Matth. 4, 10; Luk. 4, 8). An diesem Grundsatz soll jeder Abfall nach der Seite der Welt und ihrer Güter scheitern, in diesen Weg das gesammte sittliche Leben der Mitglieder des Himmelreichs hineingeleitet werden, und wer ihn treulich und mit voller Liebe befolgt, hat damit auch den ganzen Inhalt des Gesetzes und der Propheten erfüllt (Mark. 12, 28 fg.). Indessen darf doch bekanntlich der Zweck der Reden Christi nicht einfach auf Herstellung einer reinen Gottesverehrung beschränkt werden, und ebenso wenig erlaubt die Lehre der Apostel diese Deutung; denn sie ging vielmehr darauf aus, auf der Grundlage des Wortes und Werkes Christi eine Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe zu stiften, welche im Stande wäre, sich dem wahren Gottesdienst zu eigener Beseligung und mit größtem sittlichen Erfolg zu überlassen. Der allgemeine Satz von der Anbetung kann daher in den apostolischen Briefen nicht leicht unmittelbar auftreten, sondern immer nur indirect und in Verbindung mit dem Thema des Evangeliums; nur gelegentlich gibt Paulus bei seiner Vergleichung der Geistesgaben den Korinthern zu bedenken, sie möchten sich hauptsächlich der erwecklichen und faßlichen Andachtsform der Prophetie bedienen, damit, wenn ein Ungläubiger hinzukomme, derselbe sofort seines Irrthums inne werde, anbetend vor Gott niederfalle und Zeugniß ablege, „daß Gott in ihnen sei" (1 Kor. 14, 25). Der letzte Zusatz in dieser Stelle ist nicht gleichgültig, die Anbetung Gottes gilt nicht schlechtweg als Kriterium christl. Wahrheit, sondern weil sie beweist, daß Gott in den Betern sei. Solche Aussprüche sind wie gesagt in den Briefen selten und gewöhnlich knüpfen sich Ausdrücke der Lobpreisung an einen eigenthümlichen Gesichtspunkt evangelischer Betrachtung. Dagegen wird in dem dramatischen Gemälde der Apokalypse der feierliche Act des Niederfallens und Anbetens vor Gott, vor seinem Thron oder Altar oder vor dem Engel häufig und in solenner Formel eingeschaltet (Offenb. 4, 10; 7, 11; 9, 20; 11, 16; 13, 4: 14, 7. 11; 15, 4; 16, 2; 20, 4). Diese wiederholten Momente anbetender Verherrlichung sollen im Gegensatz zu allem Un-

glauben und abgöttischen Wahn das Recht des alleinigen Dienstes Gottes, welcher als der Schöpfer und Herr der Dinge von aller Creatur in Demuth und Gehorsam geehrt werden soll, sicherstellen und den Sieg der Sache Gottes prophetisch verkündigen; die in ihnen dargelegte Gottesanschauung weist auf den Hintergrund des A. T.s zurück.

Auf solche Weise hebt sich in beiden Testamenten aus der Mitte allgemeinerer und abgeleiteter Vorstellungen, in welchen nur die Verehrung göttlicher Wirksamkeit oder Autorität gradweise ausgedrückt ist, das Princip der Anbetung heraus und diese hat nur Einen Grund und Gegenstand. Fragen wir nun, welchen Charakter der Gedanke der Anbetung im N. T. und im Zusammenhang mit dem Evangelium gewinnt, wodurch er sich also über den Standpunkt der im alttest. Cultus vorherrschenden Gottesverehrung erheben soll, so werden wir an eine Schriftstelle ersten Ranges erinnert. Die einfache und großartige Erklärung des Herrn Joh. 4, 20—24 ist zwar oft genug unverstanden geblieben, auch innerhalb des Protestantismus nicht immer beherzigt, aber zu den Losungsworten des christl. Glaubens von jeher gezählt worden. Die Samariterin wirft mit Hinweisung auf den Tempel von Garizim die Frage über den rechten Ort der Gottesverehrung auf. Die Antwort Christi lautet: „Weib, glaube mir, es kommt die Zeit, daß ihr weder auf diesem Berg noch zu Jerusalem werdet den Vater anbeten; — es kommt die Zeit und ist schon jetzt, daß die wahrhaftigen Anbeter werden den Vater anbeten im Geist und in der Wahrheit; denn der Vater will auch haben die ihn also anbeten. Gott ist Geist und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten." Offenbar soll in diesen erhabenen Worten das anbetende Organ und Subject dem Wesen des Gegenstands adäquat gedacht und in das richtige Verhältniß zu demselben erhoben werden. Nur der Geist vernimmt und empfängt ganz, was vom Geist kommt, nur er kann es in ihm wiederfinden und in entsprechender Weise zurückgeben. Der anbetende Mensch soll sich in seiner innersten Berechtigung und in der Tiefe seiner gottverwandten Natur verstehen und ergreifen, er soll sich der ihm mitgetheilten Gotteserkenntniß und ihres wahren übersinnlichen Mediums ganz bewußt werden; dazu ist erforderlich, daß er sich auch von den Schranken freimache, welche die rechte Anbetung bisher zwar geschützt und gepflegt, aber auch sinnlich gebunden haben. Die Stufe dieser Vollendung ist erreicht, das Zeitalter einer durch örtliche Anstalt und Satzung fixirten Gottesverehrung ist abgeschlossen, der unsichtbare Tempel, dem die ganze Welt und Menschheit einen berechtigten Boden darbieten soll, aufgethan. Diese Geistesanbetung ist zugleich die der Wahrheit, weil sie erst auf ihrer nunmehrigen Stufe zur vollkommenen Wahrheit gelangen kann. Nehmen wir noch das Beiwort Vater hinzu, so ergibt sich, daß in dieser Richtung der Gottesverehrung nicht allein das Schöpferverhältniß, sondern auch das der Gemeinschaft und Kindschaft offenbar werden soll. Mit dem intellectuellen Moment verbindet sich also ein ethisches, ein Motiv der Liebe und des kindlichen Vertrauens tritt erwärmend in das innere Leben der Anbetung ein. Christus aber ist ihr Zeuge, ihr Begründer und Mittler. Im Einklang mit dieser Hauptstelle fordert Paulus (Röm. 12, 1) von seinen Lesern einen „vernünftigen", d. h. geistgemäßen Gottesdienst; im Gegensatz zu den äußerlichen Verrichtungen des jüd. und heidnischen Opfercultus sollen sie sich selbst und ihr gesammtes sittliches Leben als eine reine Gott wohlgefällige Gabe ihm darbringen. Es kann im christl. Glauben nichts geben, was sich nicht diesem Gedanken entweder thatsächlich begründend, sicherstellend und erläuternd anschließen müßte, oder als Folgerung aus ihm entwickeln ließe; nichts darf mit ihm im Widerspruch stehen. Der Protestantismus hat die Mittel in Händen, um demselben allseitig und aufrichtig nachzuleben. Gaß.

Anbruch, s. Erstling.

Andreas, Sohn des Jonas, Bruder des Petrus (Matth. 4, 18). Auffallend ist der griech. Name (Andreas: mannhaft, stark) in einem jüd. Hause. Doch kommt der Name Andreas auch sonst bei Juden vor (Dio Cass., 68, 32). Nach Mark. 1, 29 wohnte Andreas zu Kapernaum in Einem Hause mit Petrus und dessen Familie zusammen. Das Haus war einstöckig (Mark. 2, 4), hatte einen geräumigen geschlossenen Hof (3, 31. 32) und lag nahe am See (2, 13). Jesus rief die beiden Brüder von ihrem Geschäft, wie sie eben das Netz in den See warfen (Matth. 4, 18; Mark. 1, 16), indem er zu ihnen sprach: „Folget mir nach und ich will euch zu Menschenfischern machen." Er gehörte von da an zu den vertrautesten Jüngern Jesu (Mark. 13, 3).

Johannes gibt über Andreas und Petrus eine etwas andere Auskunft. Nach ihm

stammten beide aus Bethsaida (1, 45). Jesus lernte sie kennen „zu Bethanien, jenseit des Jordans, wo Johannes damals taufte" (1, 28). Andreas war zu dieser Zeit Jünger des Johannes und wurde von dem Täufer an Jesum gewiesen. Er und ein anderer Jünger des Täufers fragen Jesum: „Wo wohnest du?" Er spricht zu ihnen: „Kommet und sehet." Sie kamen nun und sahen, wo er wohnte, und blieben denselbigen Tag bei ihm. Es war um die zehnte Stunde. Einer von den Zweien, die es von Johannes hörten und Jesu nachfolgten, war Andreas, der Bruder des Simon Petrus. Derselbe findet zuerst den eigenen Bruder Simon und spricht zu ihm: „Wir haben den Messias gefunden" (1, 39—43). Nach Joh. 6, 9 machte Andreas bei der Speisung in der Wüste auf den Knaben mit fünf Broten aufmerksam, und nach 12, 22 suchte er bei dem letzten Aufenthalt in Jerusalem einigen Griechen den Zutritt zu Jesu zu vermitteln. Bei Markus (13, 3) fragte er Jesum an einem der letzten Abende nach den Zeichen des Endgerichts. Aus der Apostelgeschichte erfahren wir nichts von ihm.

Eusebius läßt ihn unter den Scythen wirken (III, 1), weshalb die Russen ihn als ihren Apostel verehren. Nach andern soll er in Griechenland, später in Kleinasien und Thrazien, wo er in Byzanz den Stachis [Röm. 16, 9]) zum Bischof bestellt hätte, das Evangelium verkündigt haben. Der Proconsul Aegeas in Achaja ließ ihn, der Sage nach, zu Paträ in Achaja vermittels einer sogenannten Crux decussata (╳) kreuzigen. Am Kreuz soll er drei Tage gelebt und Christum freudig bekannt haben (Fabricius, „Cod. apocr.", I, 456 fg.). Nach ihm nannte man später dieses schräge Kreuz „Andreaskreuz".

Hausrath.

Andronikus. 1) Ein angesehener Beamter des syr. Königs Antiochus Epiphanes, der von diesem, als er gegen die aufrührerischen Einwohner von Tarsus und Mallus zog, als Statthalter in Antiochien zurückgelassen wurde, auf Anstiften des Menelaus den alten Hohenpriester Onias ermorden ließ und zur Strafe dafür von seinem Herrn nach dessen Rückkehr getödtet wurde (2 Makk. 4, 31 fg.). Die Erzählung ist in sich nicht ohne Unwahrscheinlichkeiten und ihre Glaubwürdigkeit wird durch den abweichenden Bericht des Josephus über Onias' Tod noch mehr in Frage gestellt. 2) Ein mit dem Apostel Paulus verwandter Christ zu Rom oder Ephesus (wenn nämlich das letzte Kapitel des Römerbriefs, wie die neuere Kritik nachzuweisen versucht hat, ganz oder zum Theil einem nach Ephesus gerichteten Schreiben zugehört [Röm. 16, 7]). Aus dieser Stelle geht hervor, daß er vor Paulus dem Christenthum beitrat, mit ihm eine Gefangenschaft theilte und bei den Aposteln in Ansehen stand. Spätere Sagen lassen ihn in Pannonien oder Spanien als Bischof wirken.

Kneucker.

Aner. 1) 1 Mos. 14, 13. 24 Name eines Kanaaniters, Verbündeten von Abram. Nach Hitzig's Vermuthung ist das Wort indogermanisch, entspricht dem griech. aner, „Mann", ist zusammenzustellen mit Agenor und bedeutet also soviel wie „erster Mensch" (vgl. Abram [= Rama], Membliaros, Oedipus, d. h. der Zweibeinige). — 2) Angeblich eine Levitenstadt im Stammgebiet Manasse (1 Chron. 6, 70), wo aber vielmehr die verdorbene Lesart nach Jos. 17, 11 zu verbessern ist „Taanach" (s. d.).

Kneucker.

Anfechtung. Der Begriff der „Anfechtung" ist verwandt mit dem der „Versuchung" (s. d.). Von der letztern unterscheidet sich die Anfechtung durch den feindseligen Charakter, der ihr eigen ist, sodaß der Angefochtene sich in einen Kampf verwickelt sieht und sich ihrer mit dem Aufgebot seiner Kräfte zu erwehren hat. Die biblische Vorstellung, daß die Frommen und Guten als solche angefochten werden, beruht auf der Voraussetzung böser feindlicher Mächte, welche ihnen nachstellen und sie zum Abfall von Gott und dem Guten, überhaupt zu Fall zu bringen suchen. Schon die Versuchung des Weibes im Garten Eden durch die Schlange (1 Mos. 3, 1 fg.) ist eine Anfechtung, welcher sich zu erwehren es dem Weib an sittlicher Kraft mangelte. Die Patriarchen, alle Gottesmänner des Alten Bundes, das Volk Israel selbst als das gotterwählte Heils- und Missionsvolk der Menschheit, werden von Anfechtungen heimgesucht und erliegen denselben nicht selten. Der Zweifel, der den Abraham (s. d.) in Betreff des Sohnes der Verheißung beschleicht; der Ringkampf, den Jakob mit Jahve im Dunkel der Nacht besteht (1 Mos. 32, 24 fg.); die Probe, auf welche Joseph's Keuschheit von seiner lüsternen Herrin gestellt wird (1 Mos. 39, 7 fg.); das Schwanken Mose's gegenüber dem murrenden Volk (4 Mos. 14, 1 fg.); der Uebermuth, den David durch die von Jahve ihm untersagte Volkszählung kundthat (2 Sam. 24, 1 fg.); die Verzweiflung des Propheten Elia unter dem Ginsterstrauch in der Wüste

(1 Kön. 19, 4 fg.) — das alles sind Beispiele von Anfechtungen, die besonders in der spätern alttest. Periode und im N. T. dämonischen oder satanischen Einwirkungen zugeschrieben, bei den ältern Darstellern aber von Gott selbst abgeleitet werden. Das eigentliche Vorbild alttest. Anfechtung ist Hiob. Auch bei diesem „Gerechten" geht die Anfechtung mit Gottes Zustimmung vor sich; das Werkzeng derselben ist jedoch der Satan (s. d.), und der Zweck die sittliche Erprobung des Angefochtenen (Hiob 1, 8 fg.; 2, 3 fg.). Hiob besteht die Probe, nicht ohne vorgängige sittliche Schwankungen und Erschütterungen, und zwar nicht etwa in der Art, daß er die gezeigte sinnliche Schwäche durch Verweisung auf dämonische Uebermacht entschuldigt, sondern dadurch, daß er in demüthiger Ergebung unter die unerforschlichen göttlichen Schicksalswege sich beugt (Hiob 39, 34 fg.; 42, 2 fg.). Sehr viele Psalmen schildern Leiden und Sieg frommer Angefochtenen, weshalb mit Recht der Psalter das Lieblingsbuch der Leidenden ist. Wasserwogen, Sturzbäche, Fallstricke, Feuerflammen, Todespfeile (Ps. 18, 5 fg.; 69, 23 fg.) sind im Psalmbuch Bilder der Anfechtungen, die auch unter dem Bild von Gott entsandter Unglücksengel vorgestellt werden (Ps. 78, 49).

Ist im A. T. der Begriff der Anfechtung noch vielfach durch die äußerliche Vergeltungslehre getrübt, wonach jedes Leiden als eine Strafe für begangene Sünden aufgefaßt wird, so erscheint derselbe im N. T. auf der Höhe sittlicher Betrachtung, als nothwendiger Durchgangspunkt auf dem Weg sittlicher Läuterung und Vollendung. In diesem Sinn hat auch Jesus Anfechtungen erduldet (Luk. 22, 28, 'peirasmoi), dem Hebräerbrief zufolge während seines ganzen irdischen Lebens, zu seiner Uebung im Gehorsam (Hebr. 5, 7 fg.). Eine der letzten war der Gemüthskampf in Gethsemane (Mark. 14, 33 fg.; Matth. 26, 36 fg.; Luk. 22, 40 fg.). Die Christen der apostolischen und nachapostolischen Zeit stellten die Tugend der Standhaftigkeit darum so hoch, weil unausgesetzt Anfechtungen auf sie einstürmten und ihr Vertrauen zu erschüttern drohten. Der erste Brief des Petrus z. B. ist ein Trostschreiben an Angefochtene ohne bestimmte sonstige Veranlassung (1, 6 fg.). Im Epheserbrief wird die Anfechtung dämonischen Einwirkungen zugeschrieben. Sie erheischt einen Kampf nicht mit Fleisch und Blut, sondern mit den Mächten der Finsterniß, in welchem nur die Waffen des christl. Heils den Sieg verbürgen (6, 10 fg.). Den kräftigsten Trost gegen die Anfechtung und die mit ihr verbundenen Leiden gewährt der Aufblick zu dem in siegreicher Wiederkunft erwarteten Erlöser und die Hoffnung auf die künftige Herrlichkeit im Reich der Vollendung (Röm. 8, 18 fg.). Insbesondere dem Apostel Paulus verschwinden alle Gefahren von seiten der dämonischen Gewalten gegenüber der unendlichen Fülle und Kraft der göttlichen erlöserischen Weisheit und Gnade (Röm. 8, 31 fg.). Selbst im Offenbarungsbuch, welches die „Wehen" der Anfechtung mit glühender Phantasie schildert, lösen die feindseligen Gegensätze zuletzt sich in ewige Harmonien auf. Schenkel.

Auge wird als großes Gebirge links von Cilicien gelegen, in der lateinischen Bearbeitung (Vulgata) des Buchs Judith (2, 12) genannt; schon die alte lateinische Uebersetzung gibt Agge, die syr. Agne, in den griech. Handschriften fehlt der Name, nur 58 gibt Augios. Nach Ptolem., VI, 7 gab es im Glücklichen Arabien am sachalitischen Meerbusen ein Gebirge Auge, sonst ist von einem solchen nichts bekannt: der Name wird, aus einem Misverständniß entstanden sein. Fritzsche.

Angesicht (Gottes), ein der dem A. T. geläufigen anthropomorphistischen Darstellungsweise Gottes angehöriger Ausdruck, der außerordentlich häufig und in mehrfacher, aus dem jedesmaligen Zusammenhang zu bestimmender Bedeutung vorkommt. Nimrod war ein gewaltiger Jäger vor dem Angesicht Gottes, d. h. in seinen Augen, nach seinem, nicht blos nach menschlichem Urtheil (1 Mos. 10, 9; Luther hat hier wie anderwärts blos „vor Gott" übersetzt); Abraham empfing von Gott die Mahnung, vor seinem Angesicht, d. h. in seiner Nähe, in der Gemeinschaft mit ihm zu wandeln (1 Mos. 17, 1). Da sich die innere Gesinnung in den Mienen ansprägt, so erklärt es sich leicht, wenn vom Angesicht Gottes Schutz und Heil erwartet wird (Ps. 31, 21; 42, 6). Fürsten und Vornehme lassen blos diejenigen vor ihr Antlitz, denen sie wohlwollen, daher heißt „das Angesicht jemandes schauen" sich seiner Gnade erfreuen (1 Mos. 33, 10) und wird auch mit Bezug auf Gott gesagt (Ps. 11, 7; 17, 5). Jahve wird in dem Heiligthum wohnend gedacht; daher erscheint jeder, der das Heiligthum besucht, vor seinem Angesicht. Das unbefangene Alterthum brauchte dafür ohne Bedenken den Ausdruck: „Das Angesicht Gottes schauen"; die Befangenheit einer spätern Zeit, welcher wir die Punktation des hebr. Textes verdanken,

hat aber den ursprünglichen Sinn verwischt und dafür den ihr weniger anstößigen Ausdruck „gesehen werden", d. h. „erscheinen vor dem Angesicht Jahve's", gesetzt (2 Mos. 23, 15; 34, 20. 24; 5 Mos. 31, 11; Jes. 1, 12). Sie zog damit allerdings nur die Consequenz einer bis in die frühesten Zeiten zurückreichenden Vorstellung. Es war nämlich herrschender Glaube des hebr. Alterthums, daß der sündige Mensch den Anblick und die Berührung des Heiligen nicht ertragen könne, ohne zu sterben (1 Mos. 16, 13; 32, 31; 2 Mos. 3, 6; 19, 21; 33, 20; 4 Mos. 4, 15. 20; 18, 3. 22; Richt. 6, 22; 13, 22; Jes. 6, 5). So darf Mose nur den Rücken Jahve's sehen, als ihm seine Herrlichkeit zu schauen gestattet wird, und Jahve deckt seine Hand über ihn, damit ihm nicht der Anblick seines Gesichts tödlich werde (2 Mos. 33, 18 fg.; 34, 5 fg.). Endlich bezeichnet Angesicht nach hebr. Sprachgebrauch häufig die Person, insofern sie jemand das Gesicht zeigt, ihm erscheint und gegenwärtig ist. So gebietet Jahve (2 Mos. 20, 3) nach wörtlicher Uebersetzung: „Nicht sollen dir andere Götter sein zu meinem Angesicht", d. h. zu meiner Person hinzu, also außer mir. Aehnlich verheißt er, daß sein Angesicht, d. h. er selbst, mit den Israeliten nach Kanaan hinaufziehen werde (2 Mos. 33, 14) und führt sie mit seinem Angesicht, d. h. in eigener Person aus Aegypten (5 Mos. 4, 37; 2 Sam. 17, 11: dein Angesicht, d. h. du selbst, mußt in den Kampf ziehen). So konnte das Angesicht Gottes zuletzt auch seine Erscheinung, seine Gegenwart bedeuten, wie wenn er die Feinde zunichte macht „zur Zeit seines Angesichts" (Ps. 21, 10) oder sein Angesicht die Sünder zertheilt (KL. 4, 16). Krenkel.

Anim (Quellen), eine Stadt im Gebirge des Stammgebiets Juda (Jos. 15, 50). Die heutige Ruinenstelle el-Ghuwein liegt etwa $2\frac{1}{2}$ Meilen südlich von Hebron, in der Nähe von Anab und Semua (d. i. Estemo).

Annas, ein Name, der sich herleitet vom hebr. hanna (Gnade) oder vom verwandten Wort hanan (gnädig), daher im N. T. bei Lukas und Johannes Annas, bei Josephus dagegen Ananos, ist ein bekannter Hoherpriester aus der Zeit Jesu. Annas, der Sohn Seth's, wurde im J. 7 n. Chr. (760 n. Rom) von Quirinius, dem Statthalter Syriens, nach Vollendung der blutigen Schatzung, welche Judäa Rom und dem Reich des Augustus einverleibte, als Nachfolger Joazar's, des Römerfreunds aus dem Hause Boëthos, dem das Volk die Unterstützung der Schatzung nicht verzeihen konnte, ins Hohepriesterthum eingesetzt. Schon diese Thatsache läßt vermuthen, daß der kluge Römer lediglich die Person, keineswegs das System gewechselt, daß er einen Boëthosianer oder einen Sadducäer, aber keineswegs einen nationalfrommen Pharisäer in der Person des Annas auserkoren, man müßte denn an eine Nachgiebigkeit gegen den Volkswillen oder an eine Belohnung der für Rom so nützlichen pharisäischen Mattherzigkeit in der Schatzungsfrage glauben. Noch bestimmter zeigt die Apostelgeschichte (4, 1. 6; 5, 17), daß Annas ein Sadducäer war, und ganz ungesucht tritt auch Josephus bei, sofern er Annas den Sohn, den spätern Herrscher, einen grausamen Sadducäer nennt („Alterthümer", XX, 9, 1), indem an einen Abfall des Sohns vom pharisäischen Bekenntniß des Vaters desto weniger zu glauben ist, da der Vater als Glücklichster der Menschen galt, weil fünf Söhne die Nachfolger seines Hohenpriesteramts wurden. Es ist demnach die eingewurzelte Meinung, Annas sei Pharisäer gewesen, der neuern Forschung zum Opfer zu bringen, obgleich unsere Evangelien sie unverkennbar begünstigen (Matth. 21, 45; 22, 15; 27, 62; Mark. 11, 18. 27; 14, 1. 53; Luk. 22, 2; 23, 10; Joh. 11, 47. 57 fg.; 18, 3). Es ist sehr wahrscheinlich, daß die Evangelisten durch die Thatsache der lebhaften Betheiligung der Pharisäer am Proceß Jesu sich täuschen ließen, sodaß sie Annas an der Spitze der Pharisäer dachten, während in Wahrheit hier wie sonst Sadducäer und Pharisäer zusammenwirkten und nur die Sadducäer, sich selbst getreu, diese specifische Eile und Grausamkeit der Hinrichtung Jesu zur Schau trugen.

Annas war der Hohepriester der ersten relativ glücklichen röm.-jüd. Periode, der Augustuszeit. In den J. 7—14 n. Chr. wechselten dreimal die röm. Procuratoren Judäas, der jüd. Hohepriester blieb, bis Kaiser Tiberius den neuen Procurator Valerius Gratus sandte, der statt Annas Ismael Phabi auf den hohenpriesterlichen Stuhl erhob. Je rücksichtsvoller Augustus (s. d.) Judäa behandelte, desto stiller war auch die Amtsführung des Annas wie der Procuratoren; aus jener wissen wir lediglich nur von einem Entweihungsversuch einiger Samaritaner gegen den jerusalemischen Tempel an Ostern im J. 8 oder 9, indem sie zum Beginn der jüd. Knechtschaft und unmittelbar vor dem Fest, schadenfroh und der Straflosigkeit bei den Römern sicher, Menschengebeine in die Tempelräume warfen.

Ohne daß sein Name ausdrücklich genannt wäre, bewies hier Annas seine sadducäische hierarchische Strenge, indem man sich nicht begnügte, den Tempel zu reinigen und hinfort strenger zu bewachen, sondern für diese Festzeit unerhörterweise das Volk vom Zutritt zum Tempel gänzlich ausschloß. Diese rücksichtslose Strenge gegen das Volk erinnert unwillkürlich und von selbst an das noch viel herbere und grausame Verfahren, welches von Annas oder doch von Angehörigen seines Hauses gegen die messianisch christl. Volksbewegung, gegen die Person Jesu und viel später gegen die seines Bruders Jakobus eingehalten wurde. Daneben mag man nicht vergessen, daß keineswegs ein Geist der Petulanz, sondern alter sadducäischer Gesetzlichkeit, Gewissenhaftigkeit und Würde in diesem Hause gewaltet haben muß, welches vom Volk so hochgehalten und so glücklich gepriesen wurde. Man hat darüber eine merkwürdige Einzelgeschichte. Als später König Agrippa I. den Sohn des Annas, Jonathan, zum zweiten mal zum Hohenpriester machen wollte, lehnte er ab: es sei ihm genug, einmal die heiligen Kleider getragen zu haben; damals habe er sie als ein Frömmerer angezogen, als es jetzt der Fall wäre, er sei vor Gott unwürdig; dagegen sei sein Bruder Matthias von jeder Sünde gegen Gott und gegen den König rein. Wie lange Annas nach seinem Abgang vom Hohenpriesterthum noch gelebt, wissen wir nicht. Wurde er übrigens als der glücklichste Mensch gepriesen, weil er nicht nur selbst lange Zeit jenes Amt genossen, sondern auch seine fünf Söhne zu Nachfolgern gehabt habe, so wird er jedenfalls die Erhebung seines Sohns Eleazar (um 16 n. Chr.), seines Schwiegersohns Joseph Kaipha (18—36), seines Sohns Jonathan und Theophilos (36—37), Matthias (43—44), weniger wahrscheinlich freilich die des fünften, Annas des Jüngern, des Executors Jakobus' des Gerechten (63 n. Chr.) erlebt haben. Zur Zeit der Belagerung Jerusalems hat er jedenfalls nicht mehr gelebt: im Westen der Stadt lag, wie Josephus zeigt, sein wohlbekanntes Grab.

Eine Mischung von Wahrheit und Irrthum, ähnlich der ersterwähnten, ist es, wenn die neutest. Nachrichten, näher der dritte und vierte Evangelist, die Stellung des Annas auch nach seinem Rücktritt vom Hohenpriesterthum und insbesondere im Proceß Jesu als eine einflußreiche schildern. Trotz des Stillschweigens und nahezu der Leugnung des Josephus ist dieses an sich nicht unwahrscheinlich bei der Länge seines Lebens, bei der nachweislichen Höhe seines Ansehens, bei der steten Wiederkehr des Hohenpriesterthums in seinem Hause. Auch gibt es Beispiele anderer Hoherpriester, welche nach dem Austritt aus der amtlichen Stellung dominirten, wie Ananja in der Zeit Annas' des Jüngern. Das Schlimme ist nur, daß gegen Matthäus, der in richtiger Erinnerung Kaiphas, den Schwiegersohn des Annas, als Hohenpriester und Leiter des Processes Jesu bezeichnet (26, 3. 57), auch gegen Markus, der über den Namen des Hohenpriesters wenigstens schweigt (14, 1. 10. 43. 47. 53 fg.), Lukas wiederholt im Evangelium und in der Apostelgeschichte den Annas in erster Linie als Hohenpriester und Chef der Verfolgung gegen Jesus und nachher gegen seine Apostel nennt (Luk. 3, 2; Apg. 4, 6; 5, 17. 27 fg.), Johannes wiederum einerseits an Matthäus sich anschließt (11, 49 fg.; 18, 13), andererseits an Lukas, indem er den Annas nicht nur wiederholt als Hohenpriester titulirt (18, 15. 19), sondern ihn geradezu mit großer Wichtigkeit als ersten Verhörrichter Jesu einführt, wogegen der eigentliche Hohepriester Kaiphas so gut wie verschwindet (18, 13—24. 28). Die Vertheidiger des Buchstabens der Evangelien haben große Anstrengungen gemacht, um die vorhandenen geschichtlichen Irrthümer zu beschönigen. Den schwer zu vertheidigenden Lukas schützte man, indem man sagte, Annas sei nur als früherer Hoherpriester, oder als Stellvertreter des Hohenpriesters, als Vicepräsident des Synedriums (Sagan) oder mit Wieseler rund als Präsident des Synedriums (Nasi) eingeführt. Bei Johannes vollends fand man wunderbarste Genauigkeit in der Zeichnung der Aemter und Verwandtschaften, aber auch der thatsächlich überlegenen Stellung des Annas gegenüber dem Schwiegersohn. In der That aber verbietet zunächst Lukas alle jene Aushülfen, indem er Annas als den functionirenden Hohenpriester und vermöge dieser Stellung zugleich als Vorstand des Synedriums zeigt. Bei Johannes aber ist die voraneilende, ja die exclusive Proceßthätigkeit des Annas nicht blos gegen den Bericht des Josephus, sondern gegen alles Decorum der Prärogativen des regierenden Hohenpriesters. Geschichtlich kann es sich nur darum handeln, den Fehlgriff des Lukas und Johannes zu erklären und zu entschuldigen. Der Irrthum des Lukas wird entstanden sein aus dem thatsächlichen geschichtlichen Ruf des Annas, welcher seine Nachfolger als blose Erben seiner Stellung überschattete, vielleicht auch aus seiner that-

sächlichen, wenngleich nicht beherrschenden Mitwirkung beim Proceß Jesu oder der Apostel, wobei man sich an die Andeutung aller Evangelien über mitwirkende Hohepriester in der Mehrzahl erinnern darf. Der Bericht des noch spätern Johannes floß noch dazu aus der Vermittelung zwischen Matthäus und Lukas und aus dem wol nicht einfach grundlosen Glauben an eine Verwandtschaft des Annas und Kaiphas, welche die Malung des Abhängigkeitsverhältnisses des letztern begünstigte.

Das Grabmal, welches das Judenthum Annas dem Hohenpriester bei Jerusalem gesetzt hat, ist mit Jerusalem selbst von der Erde verschwunden; den bleibenden Denkstein trauriger Gestalt hat ihm und seinem Hause das Christenthum gesetzt: mag er persönlich würdiger gewesen sein als viele andere in der Hohenpriesterreihe, und mag er persönlich zum Tod Jesu gewirkt haben oder nicht, der Mord Jesu durch Kaiphas den Schwiegersohn, der Mord des Jakobus durch Annas den Sohn, das sind die Sünden des Hauses Annas, seine sadducäischen Grausamkeiten und Kurzsichtigkeiten, in denen es, ein unwissendes Werkzeug höherer Gewalten, verharrt ist wie in einer Aufgabe bis zur Zerstörung Jerusalems, selbst nach dem Himmelszeichen, daß aus dem Blut des Meisters der lebendige Leib einer christl. Gemeinde sich erhoben hatte. Keim.

Aenon (d. i. Quellort) hieß ein wasserreicher Ort in der Nähe von Salim, an dem sich Johannes der Täufer aufhielt und der jedenfalls diesseit des Jordans zu suchen ist (Joh. 3, 23. 26). Nach Eusebius und Hieronymus lagen beide Orte acht röm. Meilen (= 8000 Schritte) südlich von Scythopolis oder Bethsean, dem heutigen Beisan, doch haben neuere Reisende in dieser Gegend keine Spuren von ihnen entdecken können. Dagegen liegt ein Salim auf den Höhen östlich von Nablus, und da sich hier zwei starke Quellen finden, ist Aenon wahrscheinlich in der Nähe dieses Orts anzusetzen. Unsicherer sind die Annahmen, daß es in der Wüste Juda gelegen habe, wo die LXX ein Aenon kennen (Jos. 15, 21), oder daß es das zwei Stunden von Bethlehem entfernte Dorf Ain Karim bei dem Kloster des h. Johannes sei. Kneucker.

Anrufung, s. Gebet.

Ansehen (der Person). Der freundliche Blick, den Gott dem Menschen vom Himmel her sendet, gilt den Hebräern als ein Zeichen göttlicher Huld und Gnade. Als Lea die Mutter ihres Erstgeborenen wird, rühmt sie, daß Jahve ihr Elend „angesehen" (1 Mos. 29, 31), und vom Schicksal geprüfte Fromme hegen keinen höhern Wunsch, als daß Jahve sein Auge auf ihren Jammer richten möge (Ps. 9, 14; 31, 8). In den Tagen der größten Noth sieht Jahve die Elenden und Gebeugten in seinem Volk an (Jes. 66, 2); auf die Gefangenen Israels richtet sich sein Blick zur Güte (Jer. 24, 6). Dieser freundliche, gütige, wohlwollende Blick kann nun unter Umständen in menschlichen Verhältnissen das Zeichen und Merkmal einer unlautern, selbstsüchtigen Gesinnung werden. Wer z. B. in einer Stellung sich befindet, die ihm unerschütterliche Unparteilichkeit zur Pflicht macht, wie der Richter oder öffentliche Beamte, darf die Person nicht ansehen, daher die Vorschrift: „Ihr sollt die Person nicht ansehen im Gericht" (5 Mos. 1, 17; Spr. 18, 5; 24, 23). In diesem Sinn versichert die Bibel öfters von Gott, daß er „kein Ansehen der Person kenne" (5 Mos. 10, 17); daß er gleich unparteiisch gegen Fürsten und Volk, gegen Vornehme und Geringe sei (Hiob 34, 19); daß sein reiner und heiliger Wahrheitssinn sich (auch durch Geschenke und Opfer) nicht bestechen lasse (2 Chron. 19, 7). Daß Gott die Person nicht ansehe, ist somit ein bezeichnender Ausdruck für die unbedingte Heiligkeit seiner weltregierenden Absichten, Mittel und Zwecke. Im N. T. wird mit dieser stehenden Bezeichnung für die göttliche richterliche und vergeltende Gerechtigkeit ebenso sehr dem judaistischen Hochmuth (Röm. 2, 11), als der paganistischen Härte (Eph. 6, 9) entgegengetreten. Gott erscheint nämlich im Licht der christl. Moral als der, welcher in seinem Urtheil von allen persönlichen Rücksichten absieht, als der oberste Vertreter der Humanitätsgesinnung, der keine nationale oder confessionelle, keine ständische oder berufliche Bevorzugung kennt, sondern in allen Fällen auf den verborgenen Grund, die innerste Gesinnung der Menschen sieht. In diesem Sinn ist auch das Wort des Petrus (Apg. 10, 34 fg.) aufzufassen, daß unter allerlei Volk wer Gott fürchte und Recht thue ihm ohne Ansehen der Person angenehm sei. Es liegt hierin das durch das Evangelium durchgängig bezeugte, aller religiösen Ausschließlichkeit und Unduldsamkeit widerstrebende Humanitätsprincip, das übrigens mit religiösem Indifferentismus nicht verwechselt werden darf. Schenkel.

Antichrist. Die Lehre vom Antichrist gehört zwar erst den jüngsten Zeiten der

israelitischen Schriftgelehrsamkeit an und ihre ältesten jüd. Zeugnisse sind erst Targ. Jerusch. zu 4 Mos. 11, 26; 5 Mos. 34, 2; Esra 9, 1 und Targ. Jonath. zu Jes. 11, 4, allein dieselbe ist im wesentlichen doch aus den Vorstellungen hervorgewachsen, die das A. T. selbst von dem Ende der Dinge hat. Die letzte, die messianische Zeit, ist bei den Propheten stets in Verbindung gedacht mit einer vorangehenden großen Entscheidungsschlacht, in der Jahve von Zion aus für sein Volk streitet. Zu diesem Streit des Herrn fand sich dann später auch ein Streiter des Herrn, der den Kampf für Zion entscheiden sollte: der Davidide, der Messias. So umschloß der Rahmen, in dem das messianische Bild sich darstellte, ein Dreifaches. Im Vordergrund das Gewühl einer unübersehbaren Schlacht, dann im Moment der höchsten Noth, da die Bosheit überhandgenommen hat und die bösen Mächte die Heilige Stadt bedrängen: den Retter, den Messias, und endlich die sonnige Perspective des messianischen Reichs, da Israel voll sein wird von Frieden, Gerechtigkeit und Erkenntniß Gottes. Indem so die Rechnung auf einen persönlichen Streiter Gottes gestellt war, der Israel zum Sieg verhelfen sollte, ist es begreiflich, daß bei gegebener Gelegenheit auch die feindlichen Mächte, die den Entscheidungskampf herbeiführen, unter persönlicher Führung besonders furchtbarer Art gedacht wurden.

Schon Ezechiel (38, 2; 39, 1. 6) läßt am Ende der Tage, wenn das Volk Israel zum ruhigen Besitz Palästinas aus dem Exil werde heimgekehrt sein, den Fürsten Gog aus dem Lande Magog, am äußersten Ende der Erde, sich erheben, um die große Entscheidungsschlacht zu schlagen, nach der das messianische Reich anbrechen wird. Die Phantasie der Juden beschäftigte sich infolge davon mannichfach mit diesem furchtbaren Gegner des neuen Jerusalem und die Rabbinen nannten die Zeiten des Weltendes nach ihm geradezu die Zeiten Gog's (Pseudojonathan zu 3 Mos. 26, 44; Offb. 20, 8).

Es kam aber auch eine geschichtliche Veranlassung, die es den Juden nahe legte, die Feindschaft des Heidenthums gegen den Tempel zu Jerusalem sich in einem Repräsentanten verkörpert zu denken. Es war diese das tyrannische Auftreten des Antiochus Epiphanes, der die Ausrottung des Judenthums als seine persönliche Sache betrieb. Als derselbe im J. 168 v. Chr. vor der durch Popilius Länas ihm zugestellten röm. Senatsbotschaft aus Aegypten weichen mußte, warf er sich mit grimmigem Aerger auf die Unterdrückung des von ihm längst bekämpften jüd. Aberglaubens. Er verbot den Tempelcultus, die Beschneidung und die Sabbatsfeier. Im Tempel selbst wurde noch im December (15 Kislev) 168 ein kleiner, dem olympischen Zeus (2 Makk. 6, 2) geweihter Altar aufgestellt, den die Juden den „Greuel der Verwüstung" (šikkus mešomem: Dan. 9, 27; 11, 31; 12, 11; Matth. 24, 15) nannten.

Unter dem Eindruck dieser Ereignisse erwartete der Verfasser des Buchs Daniel das Endgericht in nächster Nähe und läßt den weisen und zukunftskundigen Daniel vorhersagen, die letzte Zeit sei dann im Anzug, wenn ein Fürst auftrete wie der, den er K. 11, 21—45 beschreibt. Ein König ergrimmt wider den heiligen Bund und richtet es aus und tritt in Einverständniß mit den Abtrünnigen vom heiligen Bund. Und eine Kriegsmacht wird von ihm bestellt werden, die wird das Heiligthum, die Feste, entweihen und das beständige Opfer abschaffen und den Greuel der Verwüstung aufstellen. Und die am Bund Frevelnden wird er zum Abfall verleiten durch Schmeicheleien; aber das Volk derer, die ihren Gott kennen, wird sich ermannen und Thaten ausrichten. „Und der König wird thun, was er will, und wird sich erheben und aufwerfen wider alles, das Gott ist, und wider den Gott aller Götter wird er greulich reden; und wird ihm gelingen bis der Zorn aus sei. Denn es ist beschlossen, wie lange es währen soll. Und seiner Väter Gott wird er nicht achten; er wird weder Frauenliebe noch einiges Gottes achten: denn er wird sich wider alles aufwerfen. Aber an deß Statt wird er seinen Gott Maussim ehren." Endlich aber ist sein Maß erfüllt. Er erliegt den Königen des Südens und Nordens, die auf ihn einstürmen, und das Weltgericht beginnt.

Diese Prophezeiungen gewannen rasch eine große Verbreitung und begeisterten die Makkabäer zu ihrem heldenmüthigen Kampf gegen Antiochus. Der König starb bald, vermuthlich zu Anfang des Jahres 144 v. Chr., allein das Volk ließ sich dieses Buch mit seinen Vorhersagungen, die sich zum Theil so glänzend erfüllt hatten, zum Theil eine so tröstliche letzte Zukunft Israels in Aussicht stellten, nicht rauben. Daniel wurde vielmehr nach Josephus („Alterthümer", X, 11, 7) der Lieblingsprophet der kommenden Geschlechter. So gewann seine Verheißung, daß der Erscheinung des messianischen Reichs ein furchtbarer

Fürst voraufgehe, der als Incarnation alles gottfeindlichen, heidnischen Wesens Israel bedrängen und die Gottesfürchtigen mishandeln werde, eine bleibende Bedeutung, und die die messianische Zeit einleitende Drangsal wurde forthin nach den Andeutungen seines Antiochusbildes geschildert (2 Theff. 2, 3; Offb. 13, 15; Matth. 24, 15; Targ. Jerusch. zu 4 Mos. 11, 26; 5 Mos. 34, 2; Esra 9, 1 fg.; Targ. Jonath. zu Jes. 11, 4 u. a.)

Das Dogma mochte immerhin sich wieder in die Schulstuben der Schriftgelehrten zurückgezogen haben, da trat ums J. 41 n. Chr. ein Ereigniß ein, das sich ganz danach anließ, als ob die Erwartung der Theologen sich in buchstäblichster Weise erfüllen sollte. Seit dem Regierungsantritt Caligula's spielten nämlich in Alexandria, und bald auch in syr. Städten, ärgerliche Auftritte, indem der griech. Pöbel sich darauf verlegt hatte, in den Synagogen der Juden Bildnisse des neuen Kaisers anzubringen. Der zur Entscheidung angerufene Cäsar verwies im J. 40 den Juden nicht nur ihren Widerstand hiergegen, sondern gab sogar selbst den lästerlichen Befehl, sein Bildniß in der Gestalt des olympischen Zeus im Tempel zu Jerusalem aufzustellen. Petronius' Feldzug im Frühjahr 41, der diesen Befehl durchsetzen sollte, warf ganz Palästina in die gewaltigste Aufregung. Zu deutlich erinnerte dies heillose Unternehmen an die Zeiten, da Ant. Epiphanes die Statue des Jupiter im Tempel aufgerichtet hatte, als daß nicht allen schriftgläubigen Juden und Christen die bezüglichen Schilderungen des Danielbuchs wieder hätten lebendig werden müssen. Der schnöde Vorsatz kam allerdings wegen des rasch eintretenden Todes Caligula's nicht zur Ausführung, aber zu mächtig hatte die Weissagung die Gemüther beschäftigt, zu nachdrücklich hatten die Rabbinen erwiesen, daß Caligula's Unternehmen in dem größten aller Propheten geweissagt sei, als daß mit dieser geschichtlichen Wendung auch die dogmat. Erkenntniß ohne weiteres hätte hinfällig werden können.

So beschäftigte man sich wieder lebhaft mit dem Gedanken, daß vor dem erwarteten Tag des Gerichts der Antichrist auftreten und durch Aufrichtung des Greuels der Verwüstung an heiliger Stätte in einem entscheidenden Act das Maß der Bosheit vollmachen und das Gericht heraufbeschwören müsse.

So hat der Apostel Paulus der christl. Gemeinschaft zu Thessalonich die Zeichen der Zeit an der Hand des Danielbuchs (11, 24), aber zugleich in Erinnerung an Caligula, gezeichnet. „Er (Christus) kommt nicht", schreibt er im Frühjahr 54 n. Chr. den Thessalonichern, „es sei denn, daß zuvor der Abfall komme und geoffenbaret werde der Mensch der Sünde, das Kind des Verderbens, der Widersacher, welcher sich überhebet über alles, was Gott oder Gottesdienst heißet, also daß er sich in den Tempel Gottes setzet und von sich selbst kundthut, er sei Gott. Gedenket ihr nicht daran, daß ich euch solches sagte, da ich noch bei euch war?" (2 Theff. 2, 2—6). Bei dieser deutlichen Rückbeziehung auf das nicht zur Ausführung gelangte Unternehmen Caligula's liegt es nahe zu glauben, Paulus habe, wie später Johannes, „den Menschen der Sünde" auf dem Thron der Cäsaren dereinst zu finden erwartet. Dann erklären sich auch die weitern Worte des Apostels leicht, die man gewöhnlich sehr allgemein auf den röm. Staat bezieht, dessen geordnete Zucht nach den Auslegern den vollen Ausbruch der Bosheit nach Pauli Meinung noch verhindere. Der Apostel fährt nämlich fort: „Ihr wisset jetzt schon, was noch aufhält, daß er geoffenbaret werde zu seiner Zeit. Denn das Geheimniß der Gottlosigkeit wirket bereits; nur muß, der es noch aufhält, zuvor aus dem Wege sein. Und alsdann wird der Gottlose geoffenbaret werden, welchen der Herr Jesus umbringen wird mit dem Hauch seines Mundes, und wird ihn vernichten durch die Erscheinung seiner Zukunft; ihn, dessen Zukunft nach der Wirkung des Satans geschieht, mit allerlei Kräften und Zeichen und Wundern der Lüge und mit allerlei Trug zur Ungerechtigkeit für diejenigen, die verloren gehen" (2 Theff. 2, 6—10).

Ist es ein Cäsar, der als Mensch der Sünde die That des Caligula vollbringen wird, dann wird auch der, der noch aufhält und zuvor aus dem Weg geräumt werden muß, ein Cäsar sein, und da trifft es sich denn eigenthümlich, daß der regierende Kaiser, der Schwache, Gutmüthige, dem niemand antichristl. Thaten zutrauen wird, Claudius heißt oder griech. ὁ κατέχων, qui claudit, der noch aufhält, sodaß Hitzig die Vermuthung aufstellen konnte, der Apostel meine in dem, der noch aufhält, den damals regierenden Claudius, dessen „Wegräumung" im Frühjahr 54 allerdings nur noch eine Frage der Zeit war und nach dessen Tod man sich von dem zu erwartenden Cäsar nur das Schlechteste zu versprechen hatte. Immerhin beweisen diese speciellen Schilderungen, daß das Dogma vom

Antichrist seit den Tagen Caligula's wieder sehr lebhaft in den Schulen besprochen wurde, wie es denn von jetzt an in einer ununterbrochenen Reihe von Zeugnissen weiter verfolgt werden kann.

Wenn nach dem Gesagten Antiochus Epiphanes und Caligula zu dem Bild des Antichrists charakteristische Züge geliefert haben, so wurde schließlich Kaiser Nero für die Vorstellung der Christen in dieser Hinsicht fast noch wichtiger. Ausgehend von der in der erwähnten Stelle des zweiten Thessalonicherbriefs niedergelegten Meinung, daß, ehe der Christ komme, der Antichrist müsse dagewesen sein, konnte unter dem Nachfolger des Claudius die schwerbedrängte Gemeinde leicht zu dem Glauben kommen, dieser scheußlichste aller Cäsaren, der Christenverfolger, der Brandstifter, Muttermörder und Pöbelkönig sei der verheißene Antichrist. Dieser Glaube, den er bei seinen Lebzeiten durch die furchtbare erste Christenverfolgung mochte begründet haben, ward nach seinem Tode erst recht lebendig, als in einer Zeit, in der die judenchristl. Gemeinde durch die Belagerung Jerusalems in leidenschaftlicher, fieberhafter Spannung war, das Gerücht sich verbreitete und allgemein geglaubt wurde, Nero sei an jenem 9. Juni des J. 68 auf dem Landgut des Phaon nicht getödtet, sondern nur schwer verwundet worden, aber geheilt von seiner Wunde zu den Parthern entkommen, an deren Spitze er Rom mit Krieg überziehen wolle (Suet. Nero, 57). Unter dem Eindruck dieser Kunde hat die Offenbarung ihrem Bild des Antichrists Züge verliehen, die sichtlich Nero entlehnt sind. Der Verfasser bezeichnet auch geradezu als „das Thier", das die Welt verführt, die Heiligen mordet und schließlich vom Messias abgethan wird, den fünften Kaiser (Offb. 17, 11), mit der Chiffre 666, d. i. Neron Kesar (13, 18; f. Apokalypse).

Die Züge, daß der Antichrist das fünfte Haupt des Thiers, d. i. Roms, sei, daß dieses Haupt wund war, aber wieder heil ist, daß er von Osten wiederkehrt und der Erdkreis ihm bewundernd nachfolgt, daß er verbündet mit dem Pseudoprophetenthum Israels und den Königen des Ostens, d. i. den Parthern, sich den Erdkreis unterwirft, wurden von der damaligen und der nächstfolgenden Zeit, wie die Weissagungen der christl. Sibylle (IV, 130 fg.; V, 361 fg.) beweisen, als vollkommen unmisverständlich auf Nero gedeutet. Später ging mit dem Glauben an eine Wiederkunft Nero's auch das Verständniß dieser Züge, wie der Zahl 666, verloren und jeder suchte an den Erscheinungen, die er für antichristlich hielt, jene charakteristischen Merkmale zu entdecken.

Die Apokalypse selbst hat außer den von Nero entlehnten Zügen aus dem Buch Daniel die Weissagung entliehen, daß das abgefallene Prophetenthum dem rückkehrenden Nero göttliche Ehre werde erweisen lassen, indem es den Bewohnern der Erde sagt, daß sie dem Thier ein Bild machen sollen, das die Wunde vom Schwert hat und wieder auflebte. „Und es ward ihm gegeben, Geist zu geben dem Bild des Thiers, daß des Thiers Bild auch redete und machte, daß alle, die nicht des Thieres Bild anbeteten, getödtet würden" (Offb. 13, 14. 15).

Auch in der nur wenig später aufgezeichneten eschatologischen Rede (Matth. 24, 4—44) läßt der Redactor unsers Matthäus Jesum als das Hauptzeichen des nahen Gerichts den Daniel'schen Greuel der Verwüstung bezeichnen. Im übrigen kennt er viele Antichristen und warnt vor den vielen falschen Christus, die große Zeichen und Wunder thun würden (V. 15. 24). Noch genereller faßt die Vorstellung der Verfasser des ersten johanneischen Briefes, indem er unter dem Antichrist nach 2, 22; 4, 3 die Gesammtheit der Irrlehrer versteht und darum behauptet, der Antichrist sei schon in der Welt. „Wie ihr gehört habt, daß der Antichrist kommt, so sind jetzt viele Antichristen da" (2, 18). „Das ist der Antichrist, der den Vater und den Sohn leugnet" (2, 22). „Jeglicher Geist, welcher Jesum nicht bekennet, der ist nicht von Gott. Und das ist das Kennzeichen des Antichrists, von welchem ihr gehört habt und welcher jetzt schon in der Welt ist" (4, 3). Aehnlich 2 Joh. 7. — Ueberhaupt findet sich in den jüngern Briefen des N. T.s die Neigung, die Irrlehre als den Antichrist aufzufassen. Das Vorbild eines solchen Irrlehrers im A. T. war Bileam, der Antimose, in dem das heidnische Prophetenthum seinen gewaltigsten Repräsentanten gefunden hatte. Die Irrlehrer werden darum 2 Petr. 2, 15 und Jud. 11 als Nachfolger Bileam's dargestellt. In diesem Sinn hatte schon der Apokalyptiker die sektirerischen Nikolaiten „Bileamiten" genannt, darauf anspielend, daß Nikolaos Volksbesieger, Bileam Volksverderber heiße, was dasselbe ist (Offb. 2, 6. 14. 15). Eine andere Uebersetzung von Bileam war Volksverstörer, woraus der für den Antichrist gebräuchliche Name „Armillus" wurde. So sagt das Targ. Jonath zu Jes. 11, 4: „Mit dem Hauch seiner Lippen wird er (der Messias) tödten den Bösewicht Armillus."

Auch bei den Kirchenvätern herrscht im ganzen die Neigung vor, das Antichristliche

in der falschen Lehre zu sehen und im Antichrist einen Irrlehrer, weshalb dem Mittelalter die Deutung auf Mohammed so geläufig ward. Hausrath.

Antiochia war der Name vieler vorderasiat. Städte, welche im Laufe des 3. und 2. Jahrh. v. Chr. von den Königen der Seleucidischen Dynastie theils neu, theils wenigstens umgebaut worden waren. Zwei derselben werden auch in der Bibel genannt, beide von dem Stifter der Dynastie, Seleukus Nikator, gegründet, und zu Ehren seines Vaters Antiochus benannt.

1) Antiochia am Orontes, die Hauptstadt des Seleucidischen Reichs. Da, wo der gewaltige Dschebel Akra (der Mons Casius der Alten) seine nördlichsten Ausläufer in steilen Felsmassen zum Orontes absenkt, gründete 300 Jahre v. Chr. der bekannte Feldherr Alexanders des Großen, Seleukus, eine Stadt, die er zu Ehren seines Vaters Antiochia nannte. Der Platz war außerordentlich gut gewählt, indem er alle Bedingungen in sich trug, eine glänzende Residenz für die neue Herrscherfamilie und ein Hauptsammelpunkt für den Verkehr der abendländischen und morgenländischen Völker zu werden. Westwärts lag das Meer, nur zwei Stunden in gerader Richtung entfernt. Wer aber den einige Stunden längern Weg zu Wasser vorzog, den trugen die breiten, rasch hinströmenden Fluten des Orontes auf großen Handelsschiffen zum Meer. Gegen Süden lehnte sich die Stadt ans Gebirge an, ja es führten kühne Baumeister die Festungsmauern vom Fluß aus die steilen Felshöhen hinan, welche die Stadt überragten, und dann von einem zackigen Gipfel zum andern über tiefe Klüfte hin bis wieder zum Orontes hinunter. Noch bestehen großentheils bis auf den heutigen Tag diese Mauern, wie sie Kaiser Justinian im 6. Jahrh. n. Chr. neu hergestellt hatte, und bieten dem Wanderer, zumal dem, welcher auf der Straße von Westen herkommt, einen überaus großartigen und malerischen Anblick dar (s. Abbild.). Aus den Felsschluchten rauschen Bäche krystallhellen Wassers und zaubern an den Abhängen, welche nicht gerade senkrecht abstürzen, in den Klüften und im Thalgrund eine üppige Vegetation. Da hat sich dichtes Gebüsch von Myrten, Lorbeerbäumen, Oleandern an das Gestein geklammert und nebenbei bedeckt eine reiche Fülle von Nelken, Hyacinthen, Cyklamen und andern Blumen den Boden. So schlossen die einstigen Stadtmauern die mannichfaltigsten Reize und Schönheiten der Natur mit ein und dienten in Verbindung mit sinnreichen Vorrichtungen zugleich dazu, die Wuth der Bergwasser, welche in der Regenzeit bisweilen furchtbar anschwellen, zu brechen und für die Stadt unschädlich zu machen.

Während die Ebene am linken Ufer des Orontes nur für die Stadt Raum gewährte, wird hingegen das flache Land nordostwärts des Flusses erst in der Entfernung von etwa zehn Stunden durch die kurdischen Gebirge abgegrenzt, über deren sanftgeneigte Höhen im Osten uralte Karavanenwege nach den Gegenden des Euphrat führten.

Als Residenz der Beherrscher der größten Monarchie vorröm. Zeit nahm sie rasch an Umfang und Pracht zu. Mehrere der Nachfolger des Erbauers, namentlich Seleukus II., Kallinikus und Antiochus IV. Epiphanes, fügten neue ausgedehnte Stadttheile mit eigener Ummauerung hinzu, sodaß sie zuletzt ein Conglomerat von vier Städten wurde, welche übrigens durch eine Gesammtbefestigung verbunden waren. Sie vereinigte in sich alles, was orient. Luxus und griech. Kunstsinn für die damaligen Begriffe und Bedürfnisse Großes und Schönes zu schaffen verstanden, und ordnete sich in ihrer blühendsten Epoche, Alexandria sich wetteifernd zur Seite stellend, nur dem einzigen kaiserlichen Rom unter. Berühmt war namentlich der in einiger Entfernung gelegene ausgedehnte Park von Cypressen und Lorbeerbäumen, Daphne, mit seinem Apollo- und Dianentempel, als der Hauptvergnügungsort der Einwohner. Als das Seleucidenreich von der überflutenden röm. Eroberung verschlungen war, wurde sie der Sitz eines Präfecten und das nicht minder wichtige Centrum einer militärisch-politischen Verwaltung, welche mit noch größern Mitteln und mit noch einsichtigerer Vorsorge als die frühern Könige die noch wenig civilisirte Bevölkerung großer Provinzen zusammenzuhalten und die vielgefährdeten Grenzen des Ostens jahrhundertelang zu decken verstand. Zwar durch Erdbeben oft furchtbar heimgesucht, erhielt sich die Stadt noch in ihrem Glanz, nachdem Rom längst der Wuth der Barbarei erlegen war; aber auch ihre Stunde schlug zuletzt. Um die Mitte des 6. Jahrh. unserer Zeitrechnung wurde sie durch die Perser unter dem Sassaniden Chosru (Chosroes) gänzlich zerstört; indessen von Kaiser Justinian nach kleinerm Maßstabe restaurirt, überdauerte sie die wechselvollen und Asien mit Trümmern bedeckenden Zeiten der arab. und türk. Heerzüge und Fehden und der Kreuzzüge, bis ihr der Mamluken-

sultan Bibars (1269) den völligen Untergang bereitete. Jetzt steht in einem Winkel des einstigen Stadtraums ein türk. Städtchen Antaki (arab. Antakieh), das außer diesem zertrümmerten Namen noch manche Spuren einstiger Größe und Herrlichkeit, wiewol nur in traurigen Trümmern, dem Wanderer bietet. Einen Plan der Gegend findet man bei Pococke, „Beschreibung des Morgenlandes" (Erlangen 1771), II, 277, sowie bei Niebuhr, „Reise durch Syrien und Palästina", III, 15; bei ersterm auch einige Ansichten von Ruinen. Die Nachrichten der Alten (besonders Strabo, XVI, 749 fg.; Plin., V, 18) sammelten Cellarius, „Notitia orbis antiqui", II, 350 fg.; Mannert, „Geographie der Griechen und Römer", VI, I, 467 fg. Für die mittlere Zeit geben die arab. Geographen (z. B. Abulfeda, „Tabula Syriae", S. 116) nur geringe Ausbente. Die neuern Reisenden haben oft den Weg nach dieser Gegend genommen und ihren Berichten die Eindrücke einverleibt, welche die Oede und Aermlichkeit der Gegenwart, in Natur und Volksthum, auf den geschichtskundigen Besucher zu machen geeignet ist.



In der Bibel war zweimal Veranlassung, von diesem Antiochia zu reden. Als Hauptstadt des syr.-maced. Reichs, zu welchem seit dem Ende des 3. Jahrh. v. Chr. auch Palästina gehörte, griff es mehrfach in die Geschichte des Judenthums ein. Früh schon hatte sich da, wie zu Alexandria und in vielen andern großen griech. Städten, zumeist durch Handelsinteressen herangezogen, eine an Zahl und Reichthum rasch wachsende jüd. Gemeinde gebildet, welche sogar auf die heidnische Bevölkerung eine gewisse Anziehungskraft geübt haben muß (Apg. 6, 5) und später für die Entwickelung des Christenthums wichtig wurde, die aber doch noch häufiger von seiten des heidnischen Pöbels mancherlei Anfechtungen zu erleiden hatte, was die nationale Antipathie fort und fort steigerte.

Unter den Seleucidischen Herrschern hatte sich besonders der von den Juden wegen seiner grausamen Gewaltthätigkeit so verhaßte Antiochus Epiphanes bestrebt, seine Residenz mit allen Mitteln der griech. Kunst zu verherrlichen. Den Seleuciden aber eiferten die röm. Herrscher nach. Julius Cäsar, Augustus, Tiberius und viele ihrer Nachfolger haben die Zahl der Prachtbauten Antiochias vermehrt, sodaß die Menge der Tempel, Theater, Paläste und Thermen ins Unglaubliche anwuchs. Es galt indeß nicht nur die Stadt selbst, sondern auch ihre Umgebung zu schmücken. So geschah es, daß jenes Heiligthum der Daphne, der geliebten Nymphe Apollo's, Antiochia selbst den Ruhm streitig machen konnte. An dieser Stätte war alles vereinigt, was an sinnlicher Anmuth und Schönheit in Natur und Kunst die Seele zu entzücken vermag. Reiche Wasserströme, welche da und dort in reizendem Fall über die Felsen hinunterstürzten, hatten die üppigste Vegetation hervorgerufen. Ein Hain schattenreicher Bäume von vier Stunden im Umfang umschloß außer einer großen

Zahl prächtiger Tempel herrliche Villen mit Rosengärten und Weinbergen, Gasthäuser und Bäder. Doch alle Werke, welche die kunstreiche Hand der Menschen geschaffen, sind bis auf wenige Spuren verschwunden, nur der Wasserreichthum und die üppige Vegetation sind von der alten Herrlichkeit des Daphneums übriggeblieben, immerhin noch entzückend genug für den Wanderer, der vom heutigen Antakieh südwestwärts nach Beit el-Ma hinausgeht.

Mehr als die Wuth barbarischer Völker, die über diese Gegend hereinfluteten, haben furchtbare Erdbeben zur Vernichtung all der Kunstherrlichkeiten Antiochias und seiner Umgebung beigetragen. Zweimal in den Tagen der Apostel trat dieses schreckliche Naturereigniß daselbst ein, zuerst im J. 37 unter Kaiser Cajus Caligula und dann noch einmal unter Claudius zwischen 41 und 54. Wol mochte in solchen Zeiten allgemeinen bodenlosen Schreckens das Christenthum in besonders ergreifender Weise seine Gottesmacht über das menschliche Herz offenbaren. Immer indeß erhob sich Antiochia von neuem aus seinen Trümmern, und noch im 5. Jahrh. n. Chr. zählte es 200000 Einwohner ohne die Kinder und Sklaven, und nur dem mohammedanischen Fanatismus gelang es endlich, die Stadt zu einer elenden Forteristenz herabzudrücken, weil er der einstigen „christl. Perle des Orients" kein besseres Dasein gönnen mochte.

Neben den macedon. und griech. Familien, die Seleukus in seiner Residenz ansiedelte, wurde zugleich eine große Zahl syr. Eingeborener in den neuen Stadtverband aufgenommen, womit die Einwohnerschaft von Anfang an in eine patricische und plebejische geschieden war. Das gemeine Volk nahm an griech. Kunst und Wissenschaft, die sonst in Antiochien eifrige Pflege fanden, wenig Antheil und sprach noch zu der Zeit des Chrysostomus im 5. Jahrh. n. Chr. die syr. Sprache, wohnte auch mehr in den entlegenern Stadttheilen und in den Vorstädten, die sich besonders westwärts und in der Ebene nördlich vom Orontes ausdehnten. Mit den Griechen verpflanzte Seleukus auch Juden hierher und gab ihnen gleiche Rechte wie seinen eigenen Volksgenossen. Josephus berichtet: „Die Juden ließen sich in sehr großer Zahl in Antiochia nieder wegen der Größe der Stadt und vermehrten sich daselbst ungemein, indem sie von den meisten Königen menschenfreundlich behandelt wurden. Weil dann eine Menge Griechen zu ihrem Gottesdienste übertraten, zogen sie gewissermaßen auch diese in ihren Kreis" („Jüd. Krieg", VII, 3, 3).

Als Residenz eines ausgedehnten Reichs und Sitz des Welthandels mußte Antiochia überhaupt ein Zusammenströmen der verschiedensten Nationen in seine Mauern begünstigen, ähnlich wie das ägypt. Alexandria. Der Glanz der Kunst vermochte aber nicht das grenzenlose Sittenverderben zu verhüllen, welches sich in dieser buntgemischten, von keinem idealen Vaterlandsgefühl gehaltenen Bevölkerung erzeugt hatte. Treffend hat ein Schriftsteller unserer Tage in Uebereinstimmung mit den Nachrichten der Alten die Volksmasse Antiochias in folgenden lebendigen Zügen gezeichnet: „Da gab es eine unerhörte Anhäufung von Marktschreiern, Charlatans, Schauspielern, Wahrsagern, Wunderthätern, Hexenmeistern und Lügenpriestern. Da herrschte ein zügelloser Luxus, alle Thorheiten des Orients, der ungesundeste Aberglaube, der Fanatismus der Ausschweifung. Abwechselnd sklavisch und undankbar, feige und unverschämt, waren die Antiochier das vollendete Muster dieser dem Cäsarismus verfallenen Massen, die kein Vaterland, keine Nationalität, keine Familienehre, keinen Namen zu bewahren haben. Der große Corso, welcher die Stadt durchschnitt, war wie ein Theater, über das jeden Tag die Fluten einer Bevölkerung hinrollten, die, ob auch nichtswürdig, leichtsinnig, unbeständig und zu Aufruhr geneigt, doch zuweilen ihre geistreichen Einfälle hatte und an Possen, Parodien, Späßen und Unverschämtheiten jeder Art ihr Vergnügen fand."

Interessanter ist die Stadt auch für die Urgeschichte des Christenthums. Wir lernen aus der Apostelgeschichte (11, 19 fg.), daß früh schon, infolge der in Jerusalem entstandenen Reaction gegen die beginnende freiere (antijüd.) Auffassung des Evangeliums, griech. Christen sich nach der syr. Hauptstadt wandten und dort anfingen auch unter den Heiden, wahrscheinlich zunächst unter solchen, die bereits die Synagoge besuchten und zum Monotheismus sich bekannten, ohne die Beschneidung anzunehmen, für den Glauben an Jesus als den verheißenen Christ zu werben, und zwar mit großem Erfolg. Denn es bildete sich daselbst bald eine christl. Gemeinde, die sich nicht, wie die palästinensischen bisher alle, an die Synagoge anlehnte, natürlich weil sie wol der Mehrzahl nach aus Unbeschnittenen bestand und welche daher von der Masse des Volks leicht genug als eine ganz eigenthümliche Religionsgesellschaft bemerkt und ausgezeichnet werden konnte. Es entstand daher,

vielleicht sogar in officiellen Kreisen, eine besondere, ursprünglich wol spöttische, Benennung derselben: man nannte sie, mit lateinischer Wortform, was wohl zu beachten ist, die Christianer (Apg. 11, 26), und dieser Name ist, wie viele ähnliche, von den also bezeichneten früh schon (1 Petr. 4, 16) angenommen, bald ein welthistorischer und bleibender geworden. Die antiochenische Gemeinde wurde, viel mehr als es die jerusalemische je gewesen, eine wichtige, werbende, thatkräftige. Sie hatte eine Menge Prediger, darunter berühmte Männer; sie organisirte zuerst, und zwar in großem Maßstab und mit schönem Erfolg, die Mission, als ein seitdem in der Christenheit nie wieder ganz vergessenes Institut (Apg. 13, 1; 14, 26 fg.; 15, 22. 39 u. s. w.). Besonders ist sie uns aber merkwürdig, weil in ihrem Schos zuerst mit Nachdruck und selbst wissenschaftlicher Consequenz die Predigt des Evangeliums sich aus den engen Schranken jüd. Gesetzlichkeit und schwärmerischen Hoffens losmachte und zu einem freien und klaren Verständniß dessen erhob, was die Lehre Jesu, und somit auch dessen Person, über Gesetz und Propheten hinausführte und beiden eine Bedeutung für die ganze Menschheit sicherte, auf welche der Glaube Israels kaum noch, keinesfalls aber dessen kirchl.-nationale Hausordnung, Anspruch machen konnte. Antiochia hat also den Ruhm, die Wiege des Christenthums, des Fortschritts und der Zukunft gewesen zu sein. Die gegensätzlichen Anschauungen versuchten zuerst in friedlichen Besprechungen sich miteinander zu verständigen (Apg. 15; Gal. 2), das Resultat war, allem Anschein nach, nur ein wenig ausreichendes Compromiß, und über den weitern Gang der Dinge entschied, wie immer, das Maß der jeder Richtung innewohnenden Lebenskraft. Diese Verhältnisse sind in neuerer Zeit oft und viel, in jeder Bearbeitung der apostolischen Geschichte, beleuchtet worden, und in mehr als einem Artikel dieses Werkes werden sie zur Sprache kommen. Die spätere Geschichte der antiochenischen Kirche gehört nicht in den Rahmen und Plan desselben. Es genüge zu erwähnen, daß die Tradition, auf Grund der Stelle Gal. 2, 11 fg., von einem langjährigen Bischofsamt des Apostels Petrus in Antiochia gefabelt hat und daß später die Stadt die Metropole einer der größten Kirchenprovinzen des Morgenlandes wurde, deren Patriarchen bis auf die Zeit der Araber herab eine große Rolle in der Entwickelung der kirchl. Dinge gespielt haben. Die geistliche Selbstzufriedenheit gab ihr damals den Beinamen Theopolis (die Gottesstadt).

2) Ein zweites Antiochia, das in der Bibel genannt wird, hatte seinen Zunamen von der Provinz Pisidien in Kleinasien, wurde aber zeitweise auch zu Phrygien oder Pamphylien gerechnet. Neuere Reisende finden es wieder in dem türk. Ort Ak-Schehr (Weißenburg). Der Apostel Paulus predigte dort auf seiner ersten Missionsreise (Apg. 13, 14 fg.). Reuß. Furrer.

Antiochus. Diesen Namen trugen mehrere Könige aus dem macedon. Regentenhause der Seleuciden, die als Beherrscher von Syrien und zum Theil auch von Palästina in die biblische Geschichte vorzüglich des 2. Jahrh. v. Chr. verflochten sind. Obgleich wir uns hier nur mit denjenigen unter ihnen zu beschäftigen haben, welche in der Bibel selbst genannt werden, so ist es doch zum Verständniß der Geschichte, besonders auch wegen ihrer andersbenannten dazwischentretenden Stammgenossen, denen in unserm Werke später erst ihre Stelle angewiesen werden muß, unumgänglich nothwendig, daß wir eine übersichtliche Stammtafel des ganzen Geschlechts vorausschicken, in welcher die den Namen vorgesetzten Nummern die Regentenreihe bezeichnen, die beigefügten Zahlen die Jahre vor unserer christl. Zeitrechnung angeben, die in Klammern aber die Jahre der Seleucidischen (griech.) Aera, nach welcher namentlich die beiden Bücher der Makkabäer rechnen. Als Quellen für diese Geschichte nennen wir hier ein für allemal außer den ebenerwähnten beiden Schriftwerken, die übrigens in vielen Stücken auseinandergehen, die große jüd. Nationalgeschichte des Josephus (die „Alterthümer", XII und XIII), ferner das 10. Buch des Appianus und die bezüglichen Stellen in den Werken des Polybius, Diodorus, Livius, Justinus, Plutarchus, welche aber alle den Mangel an einheimischen Quellenschriften nicht ersetzen können. In neuerer Zeit hat man mehrfache Versuche gemacht, die Annalen dieser Dynastie mit Hülfe der Münzkunde genauer herzustellen (J. Foy-Vaillant, „Seleucidarum imperium" (Haag 1732); Er. Frölich, „Annales regum et rerum Syriae", Wien 1744); auch die Polemik über den historischen Werth der Bücher der Makkabäer (vgl. Wernsdorf, „De fide historica libror. Maccab." [Breslau 1747] und die anonyme Gegenschrift eines Jesuiten [Wien 1749]) hat zur Aufhellung mancher Punkte geführt. Umfassende Bearbeitungen aus jüngerer Zeit fehlen. Droysen's leider unvollendete

„Geschichte des Hellenismus“ geht kaum bis an den Regierungsantritt Antiochus' III. und berührt somit gerade die für Bibelleser interessante Epoche nicht mehr. Eine übersichtliche Gesammtdarstellung gibt Flathe's „Geschichte von Macedonien“ (Leipzig 1832), Bd. 2.

Seleukus, einer der bedeutendsten Generale Alexander's des Großen, gründete das syro-macedon. Reich nach zehnjährigen Kämpfen durch die Eroberung von Babylon (312 v. Chr.), von welchem Jahre die asiat. Griechen sodann überhaupt zu rechnen anfingen. Er gewann später auch die Länder am Mittelmeer und vereinigte so unter seinem Scepter den bei weitem größten, aber innerlich am wenigsten zusammenhängenden Bruchtheil des macedon. Weltreichs. Er erhielt den Titel Nikator (Sieger) und starb durch Mörderhand 282 (30). Ihm folgte sein Sohn Antiochus I. Soter (Retter) bis 262 (50); diesem sein Sohn Antiochus II. Theos (Gott) bis 246 (66). Der vierte König war dessen Sohn Seleukus II. Kallinikus (Siegbert) bis 225 (87); dieser hatte zu Nachfolgern seine beiden Söhne Seleukus III. Keraunos (Blitz) bis 223 (89) und Antiochus III., der Große genannt, seit 223. Von da an trennt sich die Dynastie in mehrere Linien, deren Rivalität eigentlich den Knoten der Geschichte schürzt und den Verfall des Reichs herbeigeführt hat. Wir müssen daher hier die Stammtafel einschieben, soweit sie für unsere gegenwärtigen Zwecke dienen mag.

- 6. Antiochus III. der Große 223—187 (89—125).
  - 7. Seleukus IV. 187—176 (125—136).
    - 10. Demetrius I. 162—150 (150—162).
      - 14. Antiochus VII. 139—130 (173—182).
        - 18. Antiochus IX. 114—94 (198—218).
          - 19. Antiochus X. 94—83 (218—229).
      - 12. Demetrius II. 146—140 (166—172). 130—126 (182—186).
        - 16. Seleukus V. 124 (188).
        - 17. Antiochus VIII. 124—97 (188—215). und dessen fünf Söhne als Gegenkönige 94—83 (218—229).
    - 9. Antiochus V. 164—162 (149—50).
  - 8. Antiochus IV. 175—164 (137—149).
    - 11. Alexander Balas* 152—145 (160—167).
      - 13. Antiochus VI. 144—143 (168—169).
      - 15. Alexander Zebina* 126—122 (186—190).

Antiochus II. ist der erste dieser Könige, der in der Bibel erwähnt wird, und zwar ohne seinen Namen. Er führte lange Krieg mit Ptolemäus II. Philadelphus von Aegypten und ehelichte beim Friedensschluß 249 dessen Tochter Berenice, indem er seine frühere Gemahlin Laodice verstieß. Als aber zwei Jahre später Ptolemäus starb, rief er diese zurück und sie rächte sich für die ihr früher widerfahrene Schmach dadurch, daß sie ihn vergiftete und Berenice nebst deren Sohn hinrichten ließ. Alle diese Verhältnisse spiegeln sich deutlich in einer Stelle des Buchs Daniel (11, 6) ab, wo sofort auch die folgenden Schicksale der beiden Nachbarreiche und ihrer Könige aufgeführt werden, in einem absichtlich geheimnißvoll klingenden Stil, weil angeblich aus dem Munde eines uralten Propheten. Für den allgemeinen Gang der Begebenheiten ist noch zu bemerken, daß während der Regierung dieses Königs ein Theil der oberasiat. Provinzen dem Reich verloren ging, indem ums Jahr 257 die Völkerbewegung im nördlichen Persien begann, aus welcher das später den Römern so furchtbare sogenannte parth. Reich hervorging. Den Beinamen „Theos" verdankte dieser durch keine bedeutenden Eigenschaften ausgezeichnete Fürst, wie alle andern seines Stammes die ihrigen, der niederträchtigen Schmeichelei der Griechen.

Antiochus III. gelangte als funfzehnjähriger Jüngling auf den Thron und regierte unter fortwährenden Kriegen mit wechselndem Glück 36 Jahre. Nach allen Seiten hin trug er seine Waffen, theils aus Eroberungslust und mit dem Wunsch, die Grenzen seines Reichs in ihrer ursprünglichen Ausdehnung wiederherzustellen, theils aber auch, ein Vorzeichen des innern Verfalls der Monarchie, gezwungen, die Unabhängigkeitsgelüste entfernter mächtiger Satrapen zu zügeln. Am meisten interessiren uns hier seine Kriege mit Aegypten, von denen sich, wiederum ohne Nennung eines Namens, eine höchst verworrene, geflissentlich dunkle Schilderung in der ebenangeführten Stelle des Buchs Daniel (11, 10 fg.) findet. Es galt hier wesentlich den Besitz des Libanons (Cölesyriens) und des phöniz. Küstenlandes, welche Theile des syr. Reichs von Ptolemäus III. waren weggenommen worden. Nach dem Tode dieses letztern schien die Gelegenheit günstig, das Verlorene wiederzugewinnen, und wirklich brachte ein erster Feldzug dieser Hoffnung eine vollständige und glänzende Erfüllung. Die Aegypter aber stärkten sich während der absichtlich in die Länge gezogenen Friedensunterhandlungen und im folgenden Jahre (217) wurde Antiochus bei Raphia, hart an der Südgrenze von Palästina, aufs Haupt geschlagen und mußte alle seine jüngsterrungenen Vortheile aufgeben. Als aber 13 Jahre später Ptolemäus IV. auch gestorben war und ein fünfjähriger Knabe seinen Thron bestieg, glaubte Antiochus den Augenblick gekommen, wo er die Scharte auswetzen könnte. Zu mehrerer Sicherheit verband er sich mit Philipp von Macedonien, der Aegypten selbst als Antheil der Beute haben sollte, und begann sofort von neuem seinen Eroberungszug durch die streitigen Grenzländer. Der Macedonier, durch die Römer in Schach gehalten, welche, von der ägypt. Regierung um Hülfe oder Vermittelung angerufen, von jetzt an thätig in die asiat. Händel einzugreifen begannen, konnte in keiner Weise zur Verwirklichung seiner Absichten etwas ausrichten. Aber Antiochus sicherte nichtsdestoweniger seine bisherigen Erfolge durch einen letzten glänzenden Sieg bei Paneas, unweit der Jordanquellen (198), nach welchem Friede geschlossen wurde, mit der Verabredung, daß der junge Ptolemäus V. des Antiochus Tochter Kleopatra heirathen und durch sie die jetzt abgetretenen Provinzen wiedererhalten sollte. Diese Bedingung wurde aber entweder nicht erfüllt oder doch in einer Weise, daß neue Zwistigkeiten daraus entstehen mußten, und im Grunde gehörte von da an ganz Palästina zum syr. Reich, was für die weitere Entwickelung des Judenthums und die Wendungen der jüd. Geschichte von größter Wichtigkeit wurde. Es mag hier sofort erwähnt werden, daß, nach dem Zeugniß des Josephus („Alterthümer", XII, 3), Antiochus sich den Juden sehr günstig zeigte und aus Politik auch wol nicht anders konnte, da dieselben unter der ägypt. Herrschaft, bis auf die unglückliche Periode der letzten Kriege herab, ein Jahrhundert des Friedens und Wohlstands durchlebt und genossen hatten, wie nie zuvor und nie seitdem.

Mehr Ruhm noch und einen scheinbar größern Gewinn brachten dem Antiochus seine Feldzüge nach Oberasien, wo einerseits mächtige Statthalter den Gehorsam verweigerten, andererseits die Parther sich auszudehnen strebten. Die Kriege gegen die erstern begannen sehr unglücklich, endigten aber doch, nach wiederholten Anstrengungen, mit der Vernichtung der Rebellen, noch vor der Schlacht von Raphia. Aber bald nach dieser,



als seine Macht am tiefsten erschüttert war, mußte er, weit von dem politischen Mittelpunkt derselben, den Kampf mit dem zwar uncivilisirten, aber in frischer, roher Kraft aufstrebenden Volksthum des nördlichen Iraniens aufnehmen und konnte trotz mehrerer Siege die Unterwerfung desselben nicht durchführen. Er mußte sich begnügen, das eigentliche Medien und Persien zu behaupten und sich den Weg ostwärts bis nach Indien offen zu halten (woher er damals sein Elefantenheer nach Syrien führte, welches noch lange in den vorderasiat. Kriegen eine Rolle spielen sollte), während Parthien, Hyrkanien, Baktrien für immer aufgegeben wurden. Dieser, sein glänzendster Zug, trug ihm den Beinamen des Großen ein und stellte ihn auch dadurch in die vordere Reihe der Fürsten, die sich eine Stelle in der Geschichte durch lauten Kriegslärm und unfruchtbare Kraftvergendung errungen, zugleich aber in ihre Reiche den Keim des Siechthums gelegt haben.

Viel weniger glücklich war seine Politik und seine wiederholte Heerfahrt nach Westen. Zwar in Kleinasien bezwang er einen Oheim, der sich als Statthalter hatte zum König ausrufen lassen; er besetzte die freien griech. Küstenstädte, ging über den Hellespont, um in Europa Fuß zu fassen, und kam auf nichts Geringeres, aufgestachelt von dem zu ihm geflüchteten Hannibal, als mit den Römern anzubinden, wurde aber von diesen, welche vor kurzem Philipp's von Macedonien Macht gebrochen, in seinem Siegeslauf aufgehalten, zuerst an den Thermopylen und bald darauf auch zur See geschlagen, im J. 190 aber bei Magnesia von den beiden Scipio, dem Besieger Hannibal's am Ende des zweiten Punischen Kriegs und dessen Bruder Lucius, vollständig besiegt und zu einem schimpflichen Frieden gezwungen, der ihm seine Eroberungen in Kleinasien kostete und große Summen als Kriegscontribution, und für dessen Sicherheit sein Sohn Antiochus als Geisel nach Rom wandern mußte. Die weitern Nachrichten von des Königs Gefangenschaft und von einer Abtretung von Medien und Indien (1 Makk. 8, 6 fg.) beruhen auf Uebertreibung und zugleich auf lächerlicher geographischer Unwissenheit, wenn nicht vielleicht zum Theil auf unerklärlichen Schreibfehlern. Lucius Scipio erhielt den Ehrentitel „Asiaticus", und an dem Tage von Magnesia ward für lange Jahrhunderte, bis auf die Araber- und Türkenzeit herab, die Obmacht des Abendlandes über das Morgenland entschieden. Um seine zerrütteten Finanzen herzustellen, zog Antiochus nach Oberasien, wohin ihn aufgehäufte Tempelschätze, als eine ergiebige Hülfsquelle, lockten. Aber bei der Plünderung des Belustempels zu Elymais erschlug ihn das Volk (187).

Antiochus IV. war der jüngere Sohn des vorigen und verweilte als Geisel in Rom während der ganzen elfjährigen Regierung seines ältern Bruders Seleukus IV. Dieser hatte endlich, doch schwerlich aus brüderlicher Großmuth, vielleicht aus übelberechnetem Interesse für die Erziehung seines eigenen Sohnes Demetrius, wahrscheinlicher aber durch die hinterlistige Politik des Senats gedrängt, den letztgenannten in seinem 12. Jahre noch Rom geschickt, als eine gewissermaßen noch größere Bürgschaft des Friedens, und dafür des Antiochus Freilassung bewirkt. Während aber die beiden Prinzen in entgegengesetzter Richtung unterwegs waren, wurde Seleukus von seinem Minister Heliodorus vergiftet, welchem es gelang, sich für den Augenblick als König anerkennen zu lassen. Antiochus indessen, der diese Vorfälle in Athen erfuhr, verband sich sofort mit dem König Eumenes von Pergamus, dem einstigen Gegner seines Vaters und Bundesgenossen der Römer, vertrieb den Usurpator ohne große Mühe (Ende 176 oder Anfang 175 v. Chr.) und setzte sich ohne weiteres selbst in Besitz der Krone, welche eigentlich von Rechts wegen seinem Neffen Demetrius gehörte, und dieser Treubruch wurde die Quelle endloser Thronstreitigkeiten, an welchen die Monarchie langsam verbluten sollte.

Seine nur elfjährige Regierung ist für die biblische (jüd.) Geschichte weitaus die wichtigste unter den hier zu besprechenden und muß deswegen etwas eingehender dargestellt werden, wenn auch insofern nicht erschöpfend, als in diesem Werk einzelne Elemente derselben nothwendig unter andern Titeln zur Sprache kommen. — Von seinem langjährigen Aufenthalt in Rom mochte er einen gewissen Respect vor der dortigen politischen Energie und Staatsgewalt mitgebracht haben, welcher ihm jede Lust benahm, in die Fußstapfen seines Vaters zu treten und lüsterne Blicke nach den Ländern und Reichthümern am Aegäischen Meer zu werfen, wo die Republik einstweilen als Schutzmacht aller Schwachen auftrat gegen jeden mächtigern Nachbarn, bis sie es bequemer fand, ihre Schützlinge in unmittelbare Obhut zu nehmen und sie gegen ihre eigene oft etwas unruhige Freiheit zu sichern. Bei dem Thatendurst des damaligen Königthums, welches von Socialpolitik und

Nationalökonomie noch sehr wenig verstand und in Prachtbauten allein seine Befriedigung nicht finden konnte, trieb auch ihn der Ehrgeiz zu dem erneuten Gedanken einer Eroberung Aegyptens, wo die Jugend des eben zur Regierung gelangten minderjährigen Thronerben, Ptolemäus VI. (Philometor), ihm leichte Beute versprach. Vier Jahre hintereinander zog er dahin (171—168), erzwang den Eingang und gelangte bis nach Memphis und Alexandria; den jungen König schleppte er selbst als Gefangenen mit. Als aber die Alexandriner darauf dessen jüngern Bruder, Ptolemäus VII., später unter dem Spottnamen Physkon (Dickbauch) bekannt, zum König ausriefen, ließ er den ältern wieder los, in der Hoffnung, sie würden sich gegenseitig zu Grunde richten und ihn so müheloser zu seinen Zwecken kommen lassen. Die Brüder aber waren klüger berathen, hielten zusammen und regierten, wenigstens vorläufig, gemeinschaftlich. Der Krieg hätte wahrscheinlich noch lange gedauert, wenn nicht die Römer, die eben der macedon. Herrschaft in Griechenland ein Ende gemacht und dadurch freie Hand bekommen hatten, dem Antiochus herrisch halt geboten und ihn zum Land hinausgewiesen hätten, nicht mit Waffengewalt, sondern durch das bloße Wort ihres Gesandten Popilius Länas, vor welchem der asiat. Despot sich knirschend zurückzog. Der Aerger über die eigene Ohnmacht, einem fremden Machtgebot gegenüber, mag seinen Blick getrübt und sein Gemüth verbittert haben, sodaß sein nachmaliges Wüthen gegen die Juden, zum Theil wenigstens, daraus zu erklären wäre. Allein es lagen auch früher schon Beweggründe genug vor, welche seine widersinnige Politik in Betreff dieses Volks bestimmt zu haben scheinen.

Bisher hatten die Juden unter macedon. Herrschaft im allgemeinen sich ziemlich wohl befunden. Ptolemäer und Seleuciden hatten es gleicherweise zweckmäßig gefunden, sich dieselben zu Freunden zu machen, sei es in ihren eigenen Ländern, wo sie ihnen allerlei Privilegien und Corporationsrechte verliehen, sei es in dem vielbestrittenen Palästina, wo sie sich ihrer Sympathie zu versichern für gerathen fanden. Namentlich soll es öfters vorgekommen sein, daß die Könige Geschenke an den Tempel zu Jerusalem machten und Beiträge gaben zur Bestreitung der Kosten des Cultus. Bei der Natur des damaligen Polytheismus, welcher bereits anfing, die nationalen Schranken zu durchbrechen und zwischen Synkretismus und Philosophie sich abzuschwächen, hat diese Thatsache nichts Auffallendes. Antiochus scheint aber, entweder aus Mangel an politischer Nüchternheit oder aus wirklicher religiöser Engherzigkeit und Befangenheit, an dem jüd. Religionswesen Anstoß genommen zu haben; vielleicht sogar dürfte man die Vermuthung wagen, daß ihm, nach den Eindrücken, die er einst in Rom empfangen haben mochte, die Idee einer alleinherrschenden Staatsreligion, natürlich der seinigen, vorschwebte, als des kräftigsten Bindemittels für ein so buntes Gemisch von Nationalitäten, wie er sie unter seinem Scepter vereinigte (1 Makk. 1, 41 fg.). Es fehlt indessen an sichern Zeugnissen, daß auch nach andern Seiten hin entsprechende Maßregeln von ihm angeordnet worden wären; jedenfalls müßten solche kaum Aufsehen erregt oder Anstoß gegeben haben, da das morgenländ. Heidenthum allerwege kein allzu dringendes Bedürfniß verspüren mochte, sich der Nachbarschaft griech. Tempel und Götter zu erwehren. Wie dem sei, zu seiner Entschuldigung darf nicht unerwähnt bleiben, daß er keine Gelegenheit gehabt hatte, die Natur des jüd. Glaubens zu ergründen und seine sittliche Kraft und Zähigkeit zu erproben. Im Gegentheil war ihm das Judenthum von der verächtlichsten Seite bekannt geworden, während seine edlern und treuen Bekenner wol wenig mit den höhern Regierungskreisen in Berührung kamen. Der lange Friede, der schnell wachsende Handelsreichthum, der mit demselben Hand in Hand gehende Kosmopolitismus, mochten auch hier, in größerm Maßstab als wir ahnen, den Nationalcharakter geschädigt, das Geldinteresse über jedes andere erhoben, die Jugend namentlich in den Strudel der bereits überwuchernden moralischen Verderbniß hereingezogen haben. Das Hohepriesterthum, ein erbliches, aber höchst einträgliches Amt dem, der es zu weltlichen Zwecken verwerthen wollte, war zweimal dem König, durch unberechtigte und übel berüchtigte Bewerber, selbst durch einen Bruder des rechtmäßigen Inhabers, meistbietend abgekauft worden und die Käufer hatten obendrein die Hand geboten, die Hellenisirung des Volks durch allerlei Anstalten, gleichgültige und corrumpirende Mittel, zu fördern (1 Makk. 1, 11 fg.; 2 Makk. 4, 10 fg.). An einem Hofe, der immer in Geldnoth war, mochte leicht die Meinung aufkommen, daß der Jude, der für jede Gunst sofort in den Seckel griff, nur aus bösem Trotz auf Dingen und Formen beharre, welche keinen materiellen Werth hatten. Nun traf es sich, daß zu der Zeit, als Antiochus,

von seinem zweiten ägypt. Feldzug heimkehrend, durch Jerusalem kam, infolge der ebenerwähnten Priesterhändel in dieser Stadt eine Volksbewegung entstanden war (2 Makk. 5). Der König, in seiner übeln Laune, ließ einhauen und benutzte zugleich die Gelegenheit, den Tempelschatz zu plündern (1 Makk. 1, 20 fg.). Noch ärger aber wüthete er zwei Jahre später, als ihn eben die Römer heimgeschickt hatten. Von der jüd. Partei der Griechlinge gehetzt, welche, vom Volk angefeindet, das Schlimmste zu erwarten hatten, schritt er jetzt zu Polizeimaßregeln, wie sie die frühere Geschichte gar nicht, die spätere nur zu oft und leider am meisten in christl. Staaten, aufzuweisen hat. Mit Beschränkung der freien Uebung des jüd. Nationalcultus beginnend und bei jeder Renitenz seine Befehle verschärfend, schritt er bis zu einer eigentlichen, und zwar blutigen, Religionsverfolgung fort, bei welcher wie geflissentlich das Gefühl des Volks verletzt und jede Form beiseitegesetzt wurde. Entweihung des Tempels, Schändung des Sabbats, Zerstörung der heiligen Bücher, Verbot der Beschneidung, erzwungener Genuß von Schweinefleisch, erzwungene Theilnahme an heidnischen Opfern, was irgend die Gewissen empören oder auch nur die Nationalehre beflecken konnte, wurde bei Todesstrafe nicht blos vorgeschrieben, sondern wirklich durchgeführt, und schnöder Abfall aus Schwachheit oder Indifferenz that dem Judenthum fast noch mehr Abbruch als das nichts weniger als seltene Märtyrerthum (1 Makk. 1, 41 fg.; 2 Makk. 5—7). In Bezug auf letzteres hat sich vielleicht, wie später im Christenthum, die Wirklichkeit theilweise zur Legende umgebildet und ausgeschmückt; an dem Kern der Geschichte ist, angesichts der bald daraus erwachsenen Folgen, nicht zu zweifeln. Sogar das Datum der Maßregel, welche allen übrigen Greueln die Krone aufsetzte, der Errichtung eines Götzenaltars auf der großen Brandopferstätte im Vorhof des Tempels und des ersten daselbst vollzogenen Opfers (15—25 Kislev 145 = December 167 v. Chr.), hat sich dem Gedächtniß des Volks tief eingeprägt (1 Makk. 1, 54. 59) und bildete im Bewußtsein der Zeitgenossen gleichsam den Mittelpunkt ihrer Gefühle des Jammers, des Abscheus und der schwärmerischen Hoffnung (Dan. 9, 26 fg.; 12, 11 fg.).

Was aber diese Verfolgung gewirkt hat, das Volk reinigend von schlechten Elementen, die Ueberzeugungen der bessern stärkend, den Nationalcharakter stählend, die Muthigern zum Widerstand reizend, zuerst einzelne, dann die Massen bewaffnend, Helden weckend und selbst zuletzt noch eine neue Zeit der Freiheit heraufführend, das wollen wir hier nur andeuten. Die Erzählung selbst gehört an andere Stellen dieses Werks, zur Verherrlichung der Gründer der Unabhängigkeit im Feld und Rath (s. Makkabäer, Judas, Jonathan, Simon u. s. w.). Hier genüge es zu sagen, daß Antiochus den Ausbruch der Volksbewegung nicht lange überlebte und persönlich an dem beginnenden Kampfe, dessen Dimensionen natürlich anfangs unbedeutend waren, keinen Antheil nahm. Als die Sache ernster wurde und die Aufständischen sich nicht mehr auf die Defensive beschränkten, sondern blutigen Schrecken unter der griechenfreundlichen Partei bereiteten, begriff der König, was auf dem Spiele stand, und traf Anstalten zu energischer Bewältigung des Aufstandes. Er begnügte sich indeß, diese Sorge seinem Verwandten, dem Feldherrn Lysias, anzuvertrauen, und zog für seine Person mit einem Theil des Heeres nach Oberasien, unsere Quellen sagen, um Geld einzutreiben (1 Makk. 3, 27 fg.). Was den Erfolg betrifft, so wird uns wieder von einem gänzlich verunglückten Anschlag auf einen Tempelplatz in Persien berichtet, welchen die Bewohner siegreich vertheidigten. Mittlerweile erfuhr er den schlechten Fortgang des Kriegs gegen die Rebellen, welche durch die Uebung mehr und mehr erstarkten und den Feldhauptleuten des Lysias empfindliche Verluste beibrachten. Auf diese Nachrichten hin eilte er heimwärts, wurde aber unterwegs vom Tode ereilt. Sein Ende wird in verschiedener Weise erzählt (1 Makk. 6; 2 Makk. 9), zum Theil so, daß man nicht umhin kann, in dem Bericht mehr den Reflex des Volkshasses als den Ausdruck der geschichtlichen Wahrheit zu erkennen; denn es ist natürlich, daß unter den gegebenen Umständen, wo selbst der Unbetheiligte nur traurige Verirrungen eines fanatischen Absolutismus beklagen kann, das Urtheil der jüd. Ueberlieferung von dem Gefühl des Hasses und der Rache beherrscht sein mußte. Es spricht sich dies in beiden Makkabäerbüchern unverhüllt aus, wenn auch im ersten etwas weniger grell als im zweiten; wir haben aber auch in dem sogenannten Buch Daniel (s. d.) ein gleichzeitiges Zeugniß, eine Stimme des Ingrimms und des schwärmerisch gesteigerten Enthusiasmus, welche für die Folgezeit in gewissem Sinne maßgebend wurde (Dan. 11, 21—45; 7, 8; 8, 9. 23 und die schon oben angeführten Stellen). Durch die in dieser eigenthümlichen

Schrift niedergelegten Anschauungen, welche dem spätern Judenthum Veranlassung wurden, seine Erwartungen von der vergeltenden Zukunft ganz in die Luft zu bauen, und von den Vorbedingungen der wirklichen Verhältnisse zu lösen, ist dieser Antiochus zuletzt für den Volksglauben wie für die Schultheologie der Typus eines in das Gemälde der letzten Dinge, der Schlußkatastrophe der Weltgeschichte, eingereihten Wesens geworden, des Antichrists (s. d.), der halb Mensch halb Teufel, den furchtbaren Entscheidungskampf des Bösen gegen das Gute anführen sollte, und dessen Niederlage den glorreichen Anbruch des Messiasreichs unmittelbar mitbringen würde (2 Theff. 2, 3 fg.; Offb. 13, 1 fg.; 19, 11 fg.). Die in den Augen der Juden am schwersten wiegende Unthat, das lästerliche Begehren und Annehmen göttlicher Ehre, welches bei allen diesen macedon. Königen Gewohnheit und fast Staatsmaxime war, blieb gerade bei diesem von nun an ein Hauptzug des Bildes in der Erinnerung des Volks. Man könnte geneigt sein, wenigstens einen Theil der widersinnigen Grausamkeiten, die ihm schuld gegeben werden, auf Rechnung elender Werkzeuge zu bringen oder gar als Uebertreibungen in Zweifel zu ziehen. Allein wenn ein so unkriegerisches, wehrloses, seit Jahrhunderten an Fremdherrschaft gewöhntes Volk so verzweifelte und heldenmüthige Anstrengungen zur Nothwehr macht und jahrzehntelang nicht nachläßt, so muß des Druckes Last zuvor eine unerträgliche, aufstachelnde gewesen sein. Die griech. Geschichtschreiber berühren zwar die religiösen Wirren und Verhältnisse gar nicht oder mit so lächerlicher, pöbelhaft abergläubischer Ignoranz (Diod. Sic. Eclog., 34), daß aus ihnen weder eine Bestätigung noch eine Kritik der jüdischen zu entnehmen ist; was sie uns aber über die mannichfachen Excentricitäten des Königs sagen, über seinen herrischen Hochmuth, über die Gemeinheit seiner Sitten, zeigt uns wenigstens, daß jene fanatische Wuth und die Wahl seiner Mittel nicht mit seinem sonstigen Charakter unvereinbar wäre oder irgendwie im Widerspruch stände. Hatte doch der Volksmund seinen Beinamen Epiphanes (der Erlauchte), den die Schmeichelei ihm gegeben, in Epimanes (der Verrückte) umgewandelt. Sein Tod fällt, der wahrscheinlichsten Combination nach, wenige Wochen nach dem Tage, wo es den Juden unter Judas Makkabäus gelungen war, den Tempel zu Jerusalem neu einzuweihen, in den Februar des Jahres 164 v. Chr.

Antiochus V. (des vorigen Sohn) war erst neun Jahre alt, als sein Vater in Persien starb. Dieser übertrug vor seinem Ende das Amt eines Regenten und Vormundes seinem alten Freunde Philippus. Lysias aber, der bisher in dem westlichen Theil des Reichs an des Königs Statt regiert hatte, war nicht gesonnen, die Herrschaft abzugeben, sondern beeilte sich, den jungen Prinzen vor Philippus' Ankunft proclamiren zu lassen, unter Beilegung des Namens Eupator, zu Ehren des Verstorbenen, und blieb so im Besitz der Gewalt (1 Makk. 6, 14 fg.). Die Reihenfolge der Begebenheiten dieser kurzen Regierung ist aus den nicht ganz zusammenstimmenden Quellen (1 Makk. 6, dem Josephus folgt; 2 Makk. 11 und 13, und einigen spärlichen Notizen bei griech. Historikern) nicht mit völliger Sicherheit herzustellen. Doch scheint so viel gewiß, daß Lysias mit dem jungen König einen diesmal ziemlich erfolgreichen Zug nach Palästina unternahm, und namentlich die auf dem Tempelberg zu Jerusalem verschanzten Juden belagerte, welche, mehr durch Hunger als durch Waffengewalt bezwungen, wol nicht lange mehr sich hätten halten können, wenn nicht eben zu rechter Zeit Lysias durch die Nachricht wäre aufgeschreckt worden, daß Philippus mit einem Heer aus Persien gekommen und sich der Hauptstadt bemächtigt habe. Er schloß sofort mit den Juden Friede und gestattete ihnen Religionsfreiheit, ließ aber ihre Festungswerke schleifen. Darauf führte er sein Heer gegen Antiochia und vertrieb den Philippus. Bald nachher aber stellte unerwartet ein anderer Gegner sich in seinen Weg und bereitete ihm einen schnellen und schmählichen Untergang. Demetrius, der Sohn des Seleukus IV. und Neffe des Antiochus IV., welchen letzterer vom Thron verdrängt hatte, während er zu Rom als Geisel zurückgehalten wurde, hatte nach mehr als dreizehnjähriger Haft Mittel gefunden, aus Italien zu entweichen, und wurde, als er mit wenigen Getreuen in Tripolis landete, fast als ein Abenteurer, mit Begeisterung empfangen, da das Volk Ursache hatte, von jeder Aenderung sich gutes zu versprechen, und konnte bald sich Antiochias bemächtigen, wo die Besatzung ihm den jungen König und Lysias auslieferte, die er sofort tödten ließ (1 Makk. 7; 2 Makk. 14; über die Fortsetzung s. Demetrius). Daß in allen diesen Dingen der röm. Senat die Hand im Spiele gehabt, um im Trüben zu fischen, ist möglich, kann aber nicht in jeder Hinsicht zur Gewißheit erhoben werden.

Antiochus VI., Sohn des Alexander Balas, eines angeblichen Sohnes Antiochus' IV., wurde als Kind von dem Minister seines Vaters, Diodotus, auch Tryphon genannt, als Gegenkönig dem Demetrius II. entgegengestellt (144) und vielleicht auf dessen Antrieb von der niederträchtigen Schmeichelei seiner hauptstädtischen Unterthanen mit dem Beinamen Theos beehrt. Tryphon, dem es eigentlich nur darum zu thun war, sich selbst die Herrschaft zu sichern, schleppte seinen Zögling auf seinen Zügen mit herum, bemächtigte sich verrätherischerweise der Person des Jonathan (s. d.), des damaligen Hauptes der Juden, den er zuletzt auch tödten ließ, und schaffte endlich auch den jungen Fürsten aus dem Wege, um sich zum Alleinherrscher zu machen (1 Makk. 13, 31). Aber schon im J. 139 wurde er von Antiochus VII. entthront und getödtet (1 Makk. 15, 1 fg.).

Antiochus VII., mit dem Beinamen Sidetes von der Stadt Sida in Pamphylien, wo er seine Jugend zugebracht hatte, war ein jüngerer Bruder Demetrius' II. und gelangte zur Regierung, als nach der Gefangennehmung des letztern durch die Parther (140) dessen Gemahlin, Kleopatra, ihm die Hand reichte, um den Thron zu behaupten. Er war der letzte Seleucidische Herrscher, der den Stab mit einiger Kraft führte. Er stellte die Reichseinheit wieder her, warb zuerst um die Freundschaft der Juden, doch nur bis er sich festgesetzt hatte (1 Makk. 15), versuchte vergebens, sie wieder unter seine Botmäßigkeit zu bringen, wobei es indeß bis zu einer Belagerung von Jerusalem kam (Josephus, „Alterthümer", XIII, 8), und fiel zuletzt gegen die Parther im J. 130. Er ist der letzte König dieses Stammes, der in den biblischen Nachrichten erwähnt wird, insofern diese bei den Jahren 135 v. Chr. stehen bleiben (1 Makk. 16). Einige Andeutungen über diese Epoche hinaus werden wir Gelegenheit haben im Artikel Demetrius zu geben. Reuß.

Antipas, s. Herodes Antipas.

Antipater, früher abgekürzt auch Antipas genannt, führte den gleichen Namen wie sein Vater, den Alexander Jannäus und dessen Witwe zum Befehlshaber von ganz Idumäa bestellten. Der Sohn, ein reicher und unternehmender Idumäer, sollte in die jüd. Geschichte bestimmend eingreifen (Josephus, „Alterthümer", XIV, 1, 3 fg.). Ein Freund Hyrkanus' II., wußte er diesen geistig geringen und schlaffen Menschen zum Kriege mit dem Bruder Aristobulus' II. aufzustacheln und ihm schließlich den Sieg, freilich mit der Unterwürfigkeit unter Rom, zu verschaffen. Hyrkanus war jetzt Hoherpriester und Volksfürst (Ethnarch), aber in Wirklichkeit beherrschte Antipater Judäa. Antipater, wohlwollend zwar gegen seine Untergebenen, behielt aber zunächst sich selbst im Auge, und da war er nach der Sachlage an die Gunst der Römer gewiesen. Klug, gewandt und eingreifend wußte er sich den wechselnden röm. Herren werth zu machen und nachher bei Cäsar durch gute Dienste sich so in Gunst zu setzen, daß dieser ihn im J. 47 v. Chr. zum röm. Bürger und Statthalter (Procurator) von ganz Judäa machte. Obwol durch sein eigenes Interesse gebunden, erwarb er sich doch in dieser Stellung um Judäa entschiedene Verdienste, unter günstigern Verhältnissen leicht einer der besten Fürsten. Von seiner Gattin Cypros hatte er vier Söhne und eine Tochter; den ältesten Sohn, Phasael, machte er zum Statthalter von Jerusalem und der Umgegend, den zweiten, Herodes, zum Statthalter von Galiläa, und dieser, Herodes der Große (s. d.), sollte nach wenigen Jahren als König in das Erbe des Vaters eintreten. Nach Cäsar's Ermordung, im J. 44 v. Chr., hielt sich Antipater an Cassius. Mit Härte mußte Geld eingetrieben werden. Da erwachte der Haß gegen Rom in Judäa aufs neue und in dieser Stimmung wurde Malichus, ein Günstling des Antipater, zum Schurken, indem er seinen Wohlthäter, als ein offener Anschlag auf sein Leben mislungen war, heimlich vergiften ließ, im J. 43 v. Chr. Antipater war nach Josephus Idumäer; Nikolaus von Damaskus machte ihn zu einem vornehmen Juden, nach Josephus nur Herodes dem Großen zu Gefallen. Julius Africanus (Eusebius, „Kirchengeschichte", I, 7) will wissen, daß er als Sohn eines Priesters Herodes im philistäischen Askalon geboren, von Räubern weggeführt und idumäisch erzogen worden sei. Askalon wird als Sitz seines Hauses auch von Eusebius (Chron., S. 251, 255) genannt (s. Keim, „Geschichte Jesu", I, 174 fg.). Fritzsche.

Antipatris, eine Stadt Palästinas auf der Straße zwischen Jerusalem und Cäsarea (Apg. 23, 31), 42 röm. Meilen von Jerusalem, 26 von Cäsarea und 19 von Joppe entfernt, lag in der wasserreichen und fruchtbaren Ebene Kapharsaba (s. Josephus, „Alterthümer", XVI, 5, 2; „Jüdischer Krieg", I, 21, 9). An ihrer Stelle befand sich vorher eine Ortschaft, Kapharsaba (Josephus, „Alterthümer", XIII, 15, 1), die Herodes der

Große durch Bauten zu einer Stadt erhob und aus Pietät zu Ehren seines Vaters Antipatris nannte. Zur Zeit des Hieronymus (ep. 108), im 5. Jahrh., war sie ein halbzerstörtes Städtchen. Man wird ihre Stelle richtig wiederfinden in dem heutigen Dorfe Kefr-Saba (s. Robinson, „Palästina", III, 257 fg.), sodaß der Ort später den frühern Namen wiedererhalten hat. Fritzsche.

Antonia (Burg), s. Jerusalem.

Apame, ein oriental. Frauenname; erwähnt wird (3 Esra 4, 29) eine Apame, Tochter eines Bartakos (Artakos), oder nach Josephus („Alterthümer", XI, 3, 5) wol richtiger Rabsakos, als Kebsweib des Perserkönigs Darius, des Sohnes des Hystaspes. Fritzsche.

Apamea ist Name mehrerer Städte in Asien, von denen drei Seleukus Nikator nach seiner Gemahlin Apame so benannte. Das in der lateinischen Uebersetzung (Vulgata) bei Judith 3, 14 genannte Apamea ist das syrische, am Orontes gelegene, und zwar steht es hier für das Gebiet der Stadt, sonst Apameue genannt. Fritzsche.

Apelles. Ein Christ zu Rom, den Paulus (Röm. 16, 10) den „in Christo bewährten" nennt. Nach der Sage ist er Bischof von Smyrna oder Heraklea gewesen. Röck.

Apfelbaum (Tappuah). Diese Baumart kommt an den Abhängen fruchtbarer Thäler auch in Palästina und Syrien häufig vor, doch bei weitem nicht in dem Maße wie bei uns. Ende April trafen wir bei Zebedany indeß ganze Haine von Apfelbäumen, die, mit röthlichweißen Blüten überdeckt, einen äußerst freundlichen Anblick gewährten. Der Baum erreicht unter dem dortigen Himmelsstrich ungefähr dieselbe Höhe wie in Deutschland, 20 — 30 Fuß. Uebrigens umfaßte wol das hebr. Tappuach, wie noch heute bei den Arabern der gleiche Name, nicht nur den eigentlichen Apfel-, sondern ebenfalls den Birn-, Citronen- und Orangenbaum.

Wenn HL. 2, 3 zu Anfang der Frühlingszeit (V. 11) der Schatten des Apfelbaums und seine süße Frucht erwähnt wird, so scheint das nur auf den Orangenbaum gehen zu können, der, während die übrigen Laubbäume erst zu sprossen beginnen, mit reifen, goldgelben, herrlich duftenden Früchten zwischen dem dichten dunkelgrünen Laube in größter Schönheit dasteht. An Orangen denkt nach unserer Ansicht der Spruchdichter, wenn er von goldenen Aepfeln in silbernen Schalen redet (Spr. 25, 11). Die Fülle der Orangenbäume sahen wir bei Jaffa und Gaza neben der Dattelpalme, gleichwie Joel 1, 12 den Tappuach neben der letztern erwähnt.

So sehr indeß auch die angeführten Stellen den Tappuach als Orangenbaum zu fordern scheinen, so dürfen wir doch nicht verschweigen, daß die Wissenschaft noch nicht endgültig darüber entschieden hat, ob diese Baumart, deren Heimat wol Medien ist, schon zur Zeit des alten Israel in den Gärten Palästinas gezogen wurde. Furrer.

Aphärema (1 Makk. 11, 34), s. Ephrajim.

Apharsach. Die Esra 4, 9; 5, 6 genannten Apharsechajiten sind Colonisten, welche der König von Assyrien nach Samaria versetzte. Sonsthin sind sie gänzlich unbekannt.

Aphek (wahrscheinlich Quellort zu deuten), Name mehrerer Ortschaften. 1) ein Ort in Juda, der in der Nähe von Mizpa lag (vgl. 1 Sam. 4, 1 mit 7, 7. 12). Unweit östlich von dieser fast 3000 Fuß überm Meer erhabenen Landwarte, einige Stunden nördlich von Jerusalem, beginnt ein Thal, das in seinem Laufe nach Süden und Westen bald tief in die Berge einschneidet, stellenweise zur großartigen Schlucht sich verengt, endlich das Gebirge verläßt, um gleich dem Bett eines breiten Flusses nördlich von der philistäischen Ebene nach dem Meer sich zu winden. Durch dieses Thal (heute Wadi-Ismail, weiter oben Beit-Hanina genannt) drangen die Philister in die Berge hinauf bis in die Nähe von Mizpa und lagerten sich am Abhang bei Aphek, ihnen gegenüber die Israeliten bei Ebenezer. — 2) ein Ort in der Ebene Jesreel nahe bei Sunem (1 Sam. 29, 1; 28, 4). — 3) ein Ort im Osten vom Jordan auf einem flachen Bergrücken gelegen, am Anfang des zum See Tiberias sich hinabziehenden Wadi-Fik. Noch heute ist der quellengesegnete Ort ein Haltplatz für die Karavanen, welche durch die gaulonitische Ebene ihren Weg nach Damaskus nehmen. Hier besiegte Ahab die Syrer unter Benhadad, die thöricht gemeint, Jahve sei nur ein Gott der Berge (1 Kön. 20, 23. 26. 30). — 4) Aphek, zu Asser gehörig (Jos. 19, 30), einer der Orte, aus welchem dieser Stamm die heidnische Bevölkerung nicht hatte vertreiben können (Richt. 1, 31). Nach Jos. 13, 4 war das asseritische Aphek der fernste nördliche Grenzpunkt der israelitischen Herrschaft. Nun

findet sich nordostwärts von Beirut hoch im Libanon heute noch ein Aphek (Afka). Ganz in der Nähe desselben entspringen die Quellen jenes Adonisflusses, an dem die Frauen von Byblos den Tod des jugendlichen Gottes beweinten. Das heutige Dorf ist am Rande der Stromschlucht erbaut, und das Auge, von da ostwärts bis zu den Kuppen des Gebirges schauend, gebietet über das Bild einer amphitheatralischen Berglandschaft voll großartiger Schönheit (s. Robinson, „Neue biblische Forschungen", S. 789 fg.). Dieses Aphek lag außer der eigentlichen Heimat Israels, als deren Nordgrenze im Volksbewußtsein immer Dan gesetzt wird (Richt. 20, 1; 1 Sam. 3, 20 u. a.). Furrer.

Aphela. Eine Stadt im Gebirge des Stammes Juda (Jos. 15, 53).

Aphni, s. Ophni.

Apokalypse. Wenn die Apokalypse (Offenbarung) des Johannes gemeiniglich als das dunkelste und schwierigste Buch des N. T.s bezeichnet wird, so kann das heutzutage doch nur heißen, daß zum Verständniß ihres Inhalts gewisse historische Kenntnisse ziemlich entlegener Art erforderlich sind, die ihrer Natur nach nicht jedem geläufig sein können, denn im übrigen ließe sich im Gegentheil behaupten, daß über keines der neutest. Bücher unter den Auslegern, die wirkliche Kritik üben und zulassen, eine solche Uebereinstimmung herrsche. Während in der Evangelienfrage die Ausleger noch immer in zwei ziemlich gleich starke Lager, „hie Markus", „hie Matthäus" geschieden sind, während man sich noch immer nicht einigen kann, ob beim 4. Evangelium eine oder zwei Hände schriftstellerisch thätig gewesen und in Betreff der Briefliteratur noch alles disputabel erscheint, sind im Gegentheil in Betreff der Apokalypse die Ausleger über Abfassungsort, Abfassungszeit, Abfassungszweck ganz einer Meinung, und die Verfasserfrage ist nur darum für viele eine offene geblieben, weil sie ihnen mit dem ungelösten Räthsel des 4. Evangeliums zusammenhängt. Damit soll indeß nicht in Abrede gestellt werden, daß die „Offenbarung" insofern allerdings ein eigenthümliches Buch genannt werden darf, als das ganze literarische Genre, dem sie angehört, für uns ein fremdartiges, eigenthümliches geworden ist. Die verwandte Gattung der prophet. Bücher liegt unserer Denk- und Empfindungsweise noch immer näher, weil ihr Inhalt sich wesentlich auf wirkliche Verhältnisse, auf das öffentliche Leben, auf große politische Parteikämpfe bezieht, und die Verheißung des kommenden messianischen Reichs dazu doch nur mehr die ideale Perspective, den allgemeinen religiösen Hintergrund gibt. Die apokalyptischen Bücher dagegen machen diese messianische Erwartung zu ihrem einzigen Inhalt und erwarten ihre Verwirklichung von der allernächsten Zukunft. Während der Prophet die Erfüllung jener messianischen Verheißung für eine unbestimmte, mehr oder minder ferne Zeit ausgesetzt sein läßt, berechnet der Apokalyptiker Tag und Stunde. Erregt von der Noth der Zeiten, sieht er die Weltkatastrophe unmittelbar vor sich. Durchdrungen von der Ueberzeugung, daß es so nicht länger fortgehen könne, daß wenn Gott seine Verheißungen erfüllen wolle, er sie jetzt erfüllen müsse, ist seine Prophetie, mit Johannes zu reden, eine Ankündigung dessen, was geschehen muß in Bälde. Diese Art der Prophetie erzeugt sich naturgemäß nur in Zeiten höchster Noth, in denen die Situation eine so gespannte ist, daß dem Volksbewußtsein der Glaube kommen kann, das Ende aller Dinge stehe vor der Thür. So ist die Apokalypse des Daniel geschrieben in den Nöthen der makkabäischen Freiheitskriege, als Antiochus Epiphanes im Tempel zu Jerusalem eine Bildsäule des olympischen Zeus aufgestellt hatte; die Apokalypse des Henoch entstand in den bewegten Zeiten des Johannes Hyrkanus; die verschiedenen sibyllinischen Apokalypsen während des hundertjährigen Kriegs mit den Römern, und die Apokalypse des Esra, als Jerusalem durch Titus zerstört war, und es der jüd. Gemeinde darum um so gewisser schien, daß, nachdem das irdische Jerusalem zerfallen, nun das himmlische um so gewisser offenbar werden müsse. Ein Erzeugniß der gleichen historischen Atmosphäre ist denn auch die Apokalypse des Johannes.

I. Den Inhalt seines Buchs gibt der Verfasser selbst folgendermaßen an: „Offenbarung Jesu Christi, die ihm Gott gegeben, seinen Knechten zu zeigen, was da geschehen muß in Bälde; und er gab Deutung und Botschaft durch seinen Engel seinem Knecht Johannes, der bezeugte das Wort Gottes und das Zeugniß Jesu Christi, was er alles geschaut hat. Selig der liest und die da hören die Worte der Weissagung, und behalten, was geschrieben ist! Denn die Zeit ist nahe." Nach einer einleitenden Vision, die die Dedication des Buchs an sieben Gemeinden des proconsularischen Asiens enthält und in denen der Seher einen strengen Bescheid des Messias über den kirchl. Befund dieser Gemeinden eröffnet,

wird derselbe in den Himmel entrückt (1, 1—4, 1). Dort sieht er ein siebenfach versiegeltes Buch, das unter jedem Siegel einen Theil der Geschichte des Gottesreichs, beziehungsweise der christl. Gemeinde, birgt. Mit jedem Siegel, das erbrochen wird, kommt ein Theil dieser Geschichte zum Vorschein, bis der Verfasser mit dem sechsten Siegel bei seiner Gegenwart ankommt (4, 1—7, 1). Wir sind gespannt, was das siebente Siegel bringen werde, da es das für den Verfasser Zukünftige enthält, allein nun läßt er eine Pause eintreten. Ihm ist jetzt die Zeit der Vorbereitung und Rüstung, in der die Engel durch die Welt gehen, um die Knechte Gottes an der Stirn zu zeichnen, damit sie von den kommenden Schrecken ausgenommen seien (7, 1—8, 2). Auch das siebente Siegel bringt noch nicht die Katastrophe. Es zerlegt sich in sieben Abschnitte, zwischen denen jedesmal die Posaune geblasen wird. Jede Posaune bringt eine einleitende Strafe für die Menschheit, aber wie nun die siebente Posaune blasen soll, tritt wiederum eine Pause ein. Wie vorhin die Knechte Gottes, so soll jetzt der Tempel Gottes vor dem Endgericht geschützt werden. Der Seher erhält eine Meßruthe, damit muß er den Tempel und den Priesterhof zu Jerusalem abmessen, den Vorhof der Heiden dagegen soll er preisgeben. Dieser wird den Römern überlassen, um ihn zu zertreten 3½ Jahre lang. Die zwei Zeugen Gottes, die noch zu Jerusalem leben, werden getödtet, aber nach 3½ Tagen werden sie auferweckt und fahren gen Himmel und nun bläst die siebente Posaune (8, 2—11, 15). Ihr Inhalt, der Entscheidungskampf, wird in Bildern erzählt, deren Symbolik zum Theil dem Buch Daniel entlehnt ist. Zunächst sieht der Seher ein Weib, das mit der Sonne bekleidet ist, den Mond zu ihren Füßen und ein Diadem von zwölf Sternen im Haar; sie gebiert einen Knaben, der von einem Drachen mit sieben Häuptern und zehn Hörnern verfolgt wird. Der Knabe wird in den Himmel entrückt, das Weib birgt sich in der Wüste (11, 15—12, 17). Wiederum sieht er ein Thier mit sieben Häuptern und zehn Hörnern, aber von seinen sieben Häuptern war eins zum Tode verwundet, nun aber ist es wieder heil zum Staunen des Erdkreises, der ihm voll Verwunderung nachfolgt. Und ein anderes Thier tritt daneben, auch der falsche Prophet genannt, das hat die Gestalt eines Lamms und redet wie eine Schlange, indem es die Bewohner der Erde verführt, das verwundete Thier anzubeten. Und es zeichnet alle Erdbewohner mit der Chiffre des Verwundeten. Diese Chiffre aber ist χξς = ἑξακόσιοι ἑξήκοντα ἕξ (666). „Wer Verstand hat", fügt der Verfasser hinzu, „berechne die Zahl des Thieres, denn es ist eines Menschen Zahl, die Zahl seines Namens."

Wiederum folgen nun Zwischenhandlungen, indem die Engel den Erdbewohnern noch einmal das Evangelium verkünden und die Gläubigen warnen, dem Thier mit der Wunde nicht zu opfern (12, 17—14, 13). Dann erst erscheint der Messias auf einer weißen Wolke, gleich eines Menschen Gestalt, und wirft eine scharfe Sichel herab auf die Erde, zum Zeichen, daß das Gericht beginne. Wiederum zerlegt sich das Gericht in sieben Zornschalen, die vom Himmel auf die Erde gegossen werden. Die fünf ersten Schalen bringen furchtbare Naturereignisse zur Peinigung der Sünder. Bei der sechsten vertrocknet der Euphrat und die Könige des Ostens fallen ein in das Reich, sie verbünden sich mit dem Thier mit der Wunde, und in Gemeinsamkeit mit den zehn Hörnern, die nun als zehn Fürsten erklärt werden, ziehen sie nach hamargedon, richtiger harmagedol, denn das Wort ist ein kabbalistisches Anagramm für Roma haggedola, Roma magna. Dort sitzt auf sieben Hügeln ein Weib, auch die große Stadt genannt, die über alle Könige des Erdkreises herrscht. Die Könige fallen sie an, plündern sie und machen sie nackt und bloß. Im Himmel aber ist großer Triumphgesang über den Fall der Stadt, die das Blut der Heiligen getrunken hat (14, 13—19, 11). Jetzt, nachdem das Thier mit der Wunde seinen Thron aufgeschlagen, öffnet sich das Himmelsthor und auf weißem Roß hält der Messias seinen Einzug in die Welt. Er vernichtet die Macht des Thieres und stößt es sammt dem falschen Propheten in den feurigen Pfuhl. Der große Drache aber, die alte Schlange, genannt Satanas, wird gefesselt auf 1000 Jahre. Der Messias erweckt nun alle Gläubigen von den Todten, damit sie mit ihm herrschen in dem tausendjährigen Reich, dann, nach Ablauf der 1000 Jahre, wird der Satan wieder los, versammelt die Heiden Gog und Magog von den Enden der Erde und zieht gen Jerusalem, nun aber wird auch er vernichtet und zu dem Thier und dem Propheten in den feurigen Pfuhl geworfen. Es folgt die Auferstehung der Todten, das Weltgericht und, nach Vernichtung aller Bösen, das neue Jerusalem, in dem die Heiligen sich freuen im Vollgenuß der himmlischen Herrlichkeit (19, 11—22, 21).

II. Zum Verständniß dieses, nur in äußern Umrissen wiedergegebenen apokalyptischen Gemäldes ist nun vor allen Dingen nöthig, daß wir uns über die einzelnen symbolischen Gestalten orientiren. Das Weib mit der Sonne bekleidet (12, 1 fg.), das den Messias geboren, gibt sich durch die zwölf Sterne ihres Diadems leicht als das gläubige Israel zu erkennen, aus dem der Messias hervorgegangen ist. Die Buhlerin auf dem Thier mit sieben Häuptern und zehn Hörnern, die dann auch wieder als Weib auf den sieben Hügeln sitzt, wird (17, 9) selbst für die große Stadt, die die Herrschaft über alle Völker hat, d. h. für Rom erklärt. Das Thier, auf dem sie sitzt, ist das röm. Reich. Seine sieben Häupter sollen sieben Kaiser sein, von denen fünf gefallen sind, der sechste zur Zeit regiert, der siebente noch kommen soll. Zehn Hörner hat das Thier, weil der Verfasser zehn Proconsuln zählt. Eins jener Häupter, d. h. einer jener Kaiser, ist nun aber wieder ein Thier für sich. Von ihm heißt es, er sei schon einmal als βασιλεύς (König) dagewesen und werde als achter wiederkommen (17, 11). Er ist tödlich verwundet gewesen, aber seine tödliche Wunde ist wieder heil. Darüber ist er ein Gegenstand des Staunens für den ganzen Erdkreis und findet großen Anhang. Mit den Königen von jenseit des Euphrat und den zehn Proconsuln zieht er gen Rom und zerstört es. Sein Name als Zahl behandelt gibt 666 (13, 18). Noch zu des Kirchenvaters Irenäus Zeiten kannten Gelehrtere die Lösung dieses kabbalistischen Räthsels und lasen den Namen Nero's. Später verlor man mit der historischen Auslegung des Buchs auch den Schlüssel zu dieser Stelle. Man deutete die Prophezeiungen des Buchs auf die eigene Zeit und bezog das Thier auf die eigenen Gegner. Die Lutheraner schlossen sich einer alten Auslegung an und lasen Lateinos, und unter dem Lateinos verstanden sie natürlich den Papst. Die Katholiken ihrerseits lasen Lutheranos und verstanden unter dem apokalyptischen Thier den Dr. Luther. Ein späterer hat herausgerechnet, daß 666 die Zahl der Buchstaben von Buonaparte sei, und nun erklärte man auch den Engel Appollyon für Napoleon, eine Auslegung, die namentlich nach Napoleon's Rückkehr von Elba in pietistischen Kreisen großes Aufsehen machte. Ein jüngst in Süddeutschland verstorbener Pfarrer zog dazu das Daniel'sche Thier mit dem großen und kleinen Horn, verstand unter dem großen Horn den großen, unter dem kleinen Horn den jetzigen Napoleon, und selbst das Kind von Frankreich blieb in seinen Combinationen nicht unberücksichtigt. Die klare und einfache Berechnung jener Zahl war indeß schon gefunden worden, noch ehe wir in die Zeit des kleinen Horns eingetreten waren. Bereits 1835 hatten fast gleichzeitig mehrere Gelehrte, darunter Fritzsche in Halle, Benary in Berlin, Hitzig in Heidelberg, Reuß in Strasburg, den richtigen Schlüssel entdeckt. Man hatte nämlich bis dahin, da die Apokalypse griechisch geschrieben ist, auch stets mit griech. Zahlen die Lösung versucht. Endlich erst fiel es den genannten Gelehrten ein, daß der Verfasser, der ja ein Jude gewesen, vielleicht mit hebr. Buchstaben operire. Der erste Versuch löste denn auch das Räthsel. Neron Cäsar mit hebr. Lettern geschrieben gibt in der That 666.

נ	=	50
ר	=	200
ו	=	6
נ	=	50
ק	=	100
ס	=	60
ר	=	200
		666

Wie aber, wird man fragen, kann der Verfasser bei gesunden Sinnen erwarten, daß Nero als achter Cäsar wiederkehren werde, da er ihn ja unter die fünf bereits gefallenen Cäsaren rechnet? Was soll es heißen, daß er ihn das Thier nennt, das wund war und wieder heil ist, das war und nicht ist, aber wieder aus dem Abgrund aufsteigen wird?

Die Antwort geben uns die röm. Historiker. Tacitus und Sueton berichten, schon unter Nero's Nachfolger sei das Gerücht entstanden, Nero lebe noch. Er habe sich an jenem 9. Juni des Jahres 68 auf dem Landgute des Phaon nicht getödtet, sondern nur schwer verwundet, sei über den Euphrat zu den Parthern entkommen und werde, gemäß einer Wahrsagung, die er allerdings bei seinen Lebzeiten erhalten, als König des Orients, d. h. der Parther, wiederkehren, deren Bundesgenosse er bei seinen Lebzeiten gewesen (Suet.

Nero, 57). Dies Gerücht wurde merkwürdig intensiv. In Rom fand man Edicte angeschlagen, die Nero's baldige Rückkehr meldeten. Nachts wurde sein Bild auf die Rostra gestellt, sein Grabmal fand sich morgens oft mit frischen Blumen bekränzt. Im proconsularischen Asien und in Griechenland glaubte man so felsenfest an diese Sage, daß ein Betrüger es wagen konnte, als Pseudo-Nero aufzutreten. Aber auch nach dessen Aufhebung erhielt sich, wie die sibyllinischen Orakel zeigen (Suet. Nero, 38), der Glaube noch viele Jahre, und zwei Decennien später hätte fast ein neuer Pseudo-Nero einen Partherkrieg veranlaßt. Auch der Verfasser unsers Buchs theilte diesen Glauben. Für ihn lag das um so näher, als die christl. Gemeinde der Meinung war, ehe Christus wiederkehre, müsse der Antichrist dagewesen sein (2 Theff. 2, 3 fg.), und wie leicht konnte der erste Verfolger der Christen, diese Incarnation aller Laster, der Brandstifter, Muttermörder und Pöbelkönig, diese Ausgeburt der Hölle, den nicht einmal der Tod hatte festhalten können, als dieser Antichrist angesehen werden. So wird er uns denn als ein eigenes Thier vorgeführt, obgleich er zugleich wieder nur ein Haupt jenes frühern Thieres, des röm. Reichs, ist, wie wiederum dieses Thier in dem großen Drachen, dem Satan, aufgeht, der auch die Insignien des röm. Reichs, als des vorzugsweise teuflischen, an seinem Leibe trägt.

Der Gehülfe Nero's, der falsche Prophet (13, 11—18), repräsentirt das christusfeindliche Judenthum dieser Zeit, das immer und immer wieder die Ankunft des Messias verkündigte, während nach Johannes der Messias schon dagewesen war. Diesem falschen Prophetenthum also traut er zu, es werde in Nero seinen Gott erkennen, mit ihm im Bunde seinen röm. Feind besiegen, aber nur, um dann selbst am Tage der Parusie vom Messias vernichtet zu werden. Gezeichnet hat er dieses Pseudoprophetenthum, so wie es Christus vorhergesagt, im Schafpelz der Heuchelei und mit der Schlangenzunge der Verführung (13, 11).

III. Schon diese symbolischen Figuren, deren Bedeutung der Verfasser entweder selbst angibt oder doch deutlich errathen läßt, versetzen uns in die Zeit, in der das Christenthum von Rom und Jerusalem gleichviel zu leiden hatte. Der Verfasser gibt aber 17, 9 fg. ganz bestimmt den Zeitpunkt an, in dem er geschrieben hat. Er sagt, von den sieben Cäsaren, die Rom erleben werde, seien fünf dagewesen, also Augustus, Tiberius, Caligula, Claudius und Nero. Der sechste sei gegenwärtig. Dieser sechste wäre nun Galba, Otho oder Vitellius, je nachdem er einen oder den andern dieser kurzen Regenten als Cäsar anerkennt. Jedenfalls aber ist das Buch nach Nero's Tode geschrieben, und da der Verfasser glaubt, der Tempel zu Jerusalem sammt dem Vorhof der Priester werde erhalten bleiben: vor der Einnahme und Zerstörung des Tempelhauses, d. h. die Abfassung fällt zwischen Juni 68 und August 70; sofern es aber unwahrscheinlich ist, daß Johannes Galba übergangen habe, dürfen wir wol noch genauer sagen, daß das Buch im Herbst 68, frühstens im Januar 69 beendet gewesen sein muß. Sobald wir nun aber den Zeitpunkt, in welchem der Verfasser geschrieben hat, kennen, läßt sich leicht ausmitteln, was er mit den Bildern meint, in denen er die vorhergehenden Zeitläufe zu schildern versucht. Wir dürfen dabei nur nicht Erinnerungen aus der Geschichte der hohen Politik erwarten, wie sie Josephus und Tacitus schreiben, sondern die Ereignisse, die den gemeinen Mann berühren, daß Hungersnoth war und großes Sterben und Kriegsgeschrei. Das erste Blatt seines Geschichtsbuchs ist ein sehr glänzendes, denn die Anfänge der christl. Gemeinde sind stets als eine Zeit des Triumphs und des Jubels in Erinnerung gewesen. Die Nachricht von Jesu Auferstehung hatte nicht nur die Jünger begeistert, sondern offenbar auch der kleinen Sekte großen Anhang zugewendet. So durften die Gläubigen schon das erste Pfingstfest, was dem verhängnißvollen Passah des Jahres 35 folgte, unter ihre Siegestage schreiben, und so sieht Johannes auf diesem ersten Blatt der Reichsgeschichte den triumphirenden Einzug des Messias: „Ein weißes Roß, und der darauf saß, hatte einen Bogen; und ihm ward gegeben eine Krone, und er zog aus, siegend, und damit er siege." Aber der Siegeslauf ward unterbrochen durch die Kriegsstürme zu Ende der dreißiger Jahre. Der Araberkönig Aretas fiel ins Land, und an der Grenze wüthete der Partherkrieg mit Artabanus. Das ist der Inhalt des zweiten Siegels: „Ein anderes Roß zog aus, feuerroth, und dem der darauf saß ward gegeben, den Frieden zu nehmen von der Erde, und daß sie einander erwürgten, und ihm ward ein großes Schwert gegeben!" Der Kriegsnoth unter Caligula folgte die Hungersnoth unter Claudius. Im ganzen Lande herrschte, wie Josephus be-

richtet, „die nagende Gewalt des Hungers", der weder der thatkräftige Proconsul Tiberius Alexander noch die milde Königin Helene von Adiabene zu steuern vermochte. Darum sieht Johannes auf dem nächsten Blatt „ein schwarzes Roß; und der darauf saß, hatte eine Wage in seiner Hand, und ich hörte eine Stimme in der Mitte der vier Thiere sagen: ein Maß Weizen um einen Denar, und drei Maß Gerste um einen Denar; aber dem Oel und dem Wein sollst du nicht schaden". Hinter dem Hunger kamen die Seuchen, die das ganze Reich, besonders aber auch Palästina so verödeten, daß die wilden Thiere im Lande um sich griffen, und um das Elend vollzumachen, folgte neuer Miswachs. Das ist der Inhalt des vierten Siegels: „Siehe, ein fahles Roß; und der darauf saß, sein Name ist Tod, und die Hölle folgte ihm nach. Und ihnen ward Macht gegeben über den vierten Theil der Erde, zu tödten durch Schwert und durch Hunger, und durch Pest und durch die Thiere der Erde." Auch dem Redactor des Matthäus-Evangeliums sind diese Zeitläufe in schrecklicher Erinnerung und er läßt Jesum vor seinem Scheiden weissagen: „Bald werdet ihr hören von Krieg und Kriegsgeschrei; sehet zu, erschrecket nicht. Denn das muß geschehen; aber noch ist nicht das Ende da. Denn es wird sich erheben ein Volk wider das andere und ein Königreich wider das andere, und werden sein Hungersnoth, Seuchen und Erdbeben von Ort zu Ort."

Krieg, Hunger und Pest waren nach Josephus („Alterthümer", XV, 9, 11) überhaupt die gewöhnliche Succession der Landplagen in Judäa, und er selbst hat uns die Drangsale seines Volks in gleicher Folge geschildert. Die unglücklichen Kriege des Antipas sind bekannt. Dazu wütheten nach Agrippa's Tode die blutigen Fehden zwischen Samaritern und Juden, die das Regiment des pharisäischen Königs hervorgerufen hatte. Dann folgten Jahre des Hungers und der Pest. Der Anfang dieser Theuerungen und Noth ist in das Jahr 45 zu verlegen, seit welchem das ohnedies sterile Judäa ungeheuer unter dem Miswachs litt. In der Heiligen Stadt selbst herrschte die größte Noth („Alterthümer", XX, 2, 6; Apg. 11, 28). Nach Johannes kostete das Mäßlein (Choinix, zwei Kotylai, d. i. zwei Hand voll) Weizen und drei Mäßlein Gerste einen Denar, die Tagesration Brot also einen ganzen Tagelohn (Diod. Sic., XIX, 49; Aelian V. H., I, 26; Xen. Anab., I, 5, 6; Matth. 20, 2). Nach Josephus („Alterthümer", III, 15, 3) wurde ein Assaron für vier Drachmen, d. h. vier Denare, verkauft, und derselbe thut sich viel darauf zugute, daß trotz dieser unerschwinglichen Preise am Passah 41 attische Scheffel Getreide geopfert wurden und dennoch kein Priester auch nur ein Stäubchen davon entfremdete. Was half es, daß Oel und Wein in den Plantagen der Reichen wohlgerieth, während unter dem armen Volk manche buchstäblich am Hunger starben. Von außen wurde allerdings nach Kräften der Noth gesteuert; der Procurator Tiberius Alexander ließ Getreide, die Königin Helene von Adiabene ganze Schiffsladungen ägypt. Korns und cypr. Feigen vertheilen, und für die Nazarener sorgten ihre Brüder in Antiochien.

Nach dem Hunger kam, wie immer (6, 8), das Sterben, das nach Tacitus und Sueton in jenen Jahren überhaupt im ganzen röm. Reich wüthete.

Auf diese Zeiten des Kriegs, des Hungers und der Pest folgten nun aber Schicksale ganz anderer Art, die specifisch nur die Christengemeinde betrafen. Der Verfasser wechselt darum die Decoration und läßt das Bild der himmlischen Reiter mit einem andern tauschen. Mit dem fünften Siegel treten wir in die Zeit Nero's, des fünften Cäsaren ein. Er verfolgte die Christen in Rom; in Palästina wütheten die Sadducäer gegen sie, auch in Kleinasien wurden sie nicht verschont. Darum heißt es jetzt: „Da das Lamm das fünfte Siegel aufthat, sah ich unter dem Altar die Seelen derer, die geschlachtet waren um des Wortes Gottes, und um des Zeugnisses willen, das sie hatten. Und sie riefen mit lauter Stimme und sprachen: Herr, du Heiliger und Wahrhaftiger, wie lange richtest und rächest du nicht unser Blut an den Bewohnern der Erde? Und ihnen ward ein weißes Kleid gegeben; und ward ihnen gesagt, daß sie noch eine kleine Zeit ruhen sollten, bis daß auch ihre Mitknechte und ihre Brüder vollbracht hätten, die getödtet werden sollten wie auch sie." Das nächste Siegel berichtet von den Erdbeben und Plagen der Elemente, die zwar nicht Palästina, aber die kleinasiat. Gemeinden heimsuchten, in die Johannes später eintrat. Laodicea verschwand damals für eine Zeit von der Erde (Tac. Ann., XIV, 27), und andere phryg. Städte, wie Kolossä, wurden schwer heimgesucht. Diese Noth schildert Johannes mit Worten Jesaja's und Ezechiel's um so phantastischer, als er sie, wie gesagt, nicht selbst erlebt hatte.

Damit also haben seine Bilder ihren Schauplatz gewechselt, der Hintergrund ist nicht mehr Palästina, sondern Kleinasien, aber nur weil der Verfasser selbst ihn wechselte und um diese Zeit von Jerusalem nach Ephesus ging.

IV. In Palästina nämlich war um das Jahr 66 der Aufstand gegen die Römer zum Ausbruch gekommen. Die Kriegspartei wüthete gegen alle Anhänger des Friedens und, wie die eschatologischen Reden des Matthäus und eine Stelle des Josephus beweisen, auch gegen die Nazarener („Jüdischer Krieg", II, 18, 2). Diese flohen unter unsaglichen Drangsalen über den Jordan durch die Wüste nach der Bergfeste Pella. Die einzelnen Züge dieser Flucht hat uns Matthäus erhalten. „Betet", läßt er (24, 20) Jesum sagen, „daß euere Flucht nicht geschehe im Winter", d. h. in der Regenzeit, wenn der Himmel unendliche Wasserbäche herabgießt und der Jordan, zum Strom angeschwollen, keine Furten mehr bietet. Josephus hat uns ein ergreifendes Bild einer solchen vor den Römern flüchtenden Karavane gezeichnet („Jüdischer Krieg", IV, 7, 6; auch dargestellt auf den Triumphschildern VII, 5, 5), wie sie am Ufer des Jordan hin- und herirrt, vergeblich nach einer seichten Stelle sucht und endlich von dem nachsetzenden Feind in den Strom gedrängt wird. Das Bild des Johannes von dem Weibe mit den zwölf Sternen soll nach vielen Auslegern uns eine ähnliche Geschichte erzählen. Der Drache verfolgt das Weib, die treue Gemeinde; ihr aber wachsen Adlerflügel und sie flieht nach der Wüste nach einem Ort, den ihr Gott bereitet hat. Der Drache schießt Güsse Wassers hinter ihr her wie einen Strom, damit der Strom sie wegschwemme, aber die Erde öffnet ihren Mund und läßt die Wasser versinken. Das Weib entkommt in die Wüste und dort soll sie bleiben $3^1/_2$ Jahre, bis der Messias kommt. Währenddessen aber wendet sich der Drache, erzürnt, daß jene ihm entkommen, und „geht hin zu streiten mit den übrigen von ihrem Samen, die Gottes Gebote halten und das Zeugniß Jesu Christi haben", d. h.: er verfolgt nun auch die andern Christen, die nicht in Jerusalem wohnen. Aber zuvor schon hat sich das Thier mit den sieben Häuptern und den zehn Hörnern aufgestellt am Strande Palästinas; das röm. Heer steht unweit der Heiligen Stadt.

Es ist die Situation des Jahres 68. Die Römer haben die Umschließung Jerusalems vollendet und Vespasian ist bereit, die Schlinge zuzuziehen. Da bringen die Nachrichten aus der Hauptstadt Stocken in den ganzen Feldzug. Nero ist gefallen, und bevor Galba ihn ermächtigt, darf Vespasian den Krieg nicht weiter führen. Da trat denn eine Pause ein, die sich mit Gewitterschwüle über den Erdkreis lagert. Vespasian hatte die Euphratgrenze von Truppen entblößt, im Vertrauen auf Nero's parthisches Bündniß (Tac. Ann., XV, 28, 29). Wird nun dieser Erbfeind des röm. Volks nicht mit seinen Reiterheeren über das Reich hereinbrechen? Ist es wahr, daß Nero nicht todt, sondern zu den Parthern entkommen ist, um an ihrer Spitze wiederzukehren? Und was ist von den Proconsuln der zehn Provinzen zu erwarten, denen allen nach dem Diadem gelüstet, und von den einzelnen Armeen des Orients und Occidents? Werden sie Galba stützen oder werden sie sich zu Nero schlagen, wenn er wiederkehrt? Johannes, im Innersten Roms Feind, hat nach all diesen Richtungen das Schlimmste vorhergesagt.

Trefflich ist vor der Eröffnung des siebenten Siegels die Schwüle dieser verhängnißvollen Pause geschildert. Vier Engel stehen an den vier Ecken der Welt und halten die vier Winde der Erde, „daß kein Wind über die Erde wehe, noch über das Meer, noch über irgendeinen Baum". Indeß gehen leise die Boten Gottes durch die Welt und zeichnen die Knechte Gottes an der Stirn, daß sie beim Hereinbrechen des Sturms nicht geschädigt werden. Dann aber werden die Posaunen geblasen. Bei der sechsten Posaune gebietet eine Stimme dem sechsten Engel (9, 13): „Löse die vier Engel, die gebunden sind an dem großen Strom Euphrat. Und es wurden die Engel gelöst, die bereit waren auf Stunde und Tag, und Monat und Jahr, zu tödten den dritten Theil der Menschen. Und die Zahl der Scharen der Reiterei war zweimal zehntausend mal zehntausend; ich hörte ihre Zahl. Und also sah ich die Rosse im Gesicht, und die darauf saßen hatten feurige und dunkelblaue, und schwefelfarbene Panzer; und die Häupter der Rosse wie Häupter der Löwen, und aus ihren Mäulern geht Feuer und Rauch und Schwefel." Aber auch diese Zuchtruthe wirkt keine Bekehrung. Da ist es Zeit, daß das Gericht beginne. Zuvor aber muß der Tempel Gottes zu Jerusalem sichergestellt werden vor den Greueln der Zeit. Johannes erhält ein Rohr gleich einer Meßruthe, und wird hinübergesendet nach Jerusalem, vor dem Vespasian mit den Legionen

lagert. „Mache dich auf, ergeht die Stimme (11, 1), und miß den Tempel Gottes und den Altar, und die darinnen anbeten. Und den Vorhof außerhalb des Tempels wirf hinaus, und miß ihn nicht, denn er ist den Heiden gegeben, und die Heilige Stadt werden sie zertreten zweiundvierzig Monde lang."

In der belagerten Stadt aber werden die beiden Zeugen, die Jesus noch dort hat, stehen wie zwei Oelbäume und zwei Leuchter, wie weiland Serubabel und Josua. Ihnen wird Gott die Wunderkraft geben, die er einst Elia gegen das abgefallene Israel, Mose gegen das götzendienerische Aegypten verlieh. Dafür wird das Volk sie tödten, und ihre Leichen werden auf den Straßen liegen, begafft von der Menge. So sah man vor kurzem des Hohenpriesters Ananus und Jesu Leichen auf der Gasse liegen, „nackt hingeworfen, ein Raub den Hunden und dem Wild" (Josephus, „Jüdischer Krieg", IV, 4, 2). Seine Zeugen aber wird Jesus wieder auferwecken, sie werden gen Himmel fahren, und nun kommt die Strafe über Jerusalem. Im Erdbeben fällt der zehnte Theil der Stadt und 7000 Menschen werden getödtet. Die andern aber gehen in sich und geben Gott die Ehre. Jerusalem bekehrt sich und ist nun wieder die heilige geliebte Stadt.

Noch einmal wird die Herrschaft gewechselt, an Galba's Stelle tritt der Cäsar, der nicht lange bleiben kann, weil Nero wiederkehrt. Dann tritt Nero selbst auf, das Thier, das tödlich wund war und nun wieder heil ist, und bewundernd folgt ihm der Erdkreis nach. Er verbindet sich mit dem Pseudoprophetenthum Israels, der Euphrat vertrocknet und läßt die Könige des Ostens ihm zu Hülfe ziehen, die zehn Proconsuln leihen ihm ihre Macht und gemeinsam ziehen sie gegen „die große Babel, die trunken ist von dem Blut der Heiligen und dem Blut der Zeugen Jesu, und sie hassen sie und machen sie wüst und nackt und verbrennen sie mit Feuer". Im Himmel aber rufen die Engel: „Freuet euch ihr Heiligen und Apostel und Propheten, denn Gott hat Rache an ihr genommen für euch." Nun aber, nachdem auf Erden der Antichrist gesiegt und Rom durch den Antichrist gezüchtigt ist, nun ist auch die Zeit des Christs gekommen. Der Seher sieht den Himmel aufgethan; „und siehe ein weißes Roß, und der darauffaß, hieß Treu und Wahrhaftig, und richtet und streitet mit Gerechtigkeit. Seine Augen sind wie Feuerflammen, und auf seinem Haupt viele Diademe; und er trägt einen Namen geschrieben, den niemand weiß, denn sein Name heißt «Das Wort Gottes». Und ihm folgten nach die Heere im Himmel auf weißen Rossen, angethan mit weißem und reinem Byssus."

Wie der Messias nun seinen Einzug in die Welt hält, so versammelt auch der Antichrist seine Macht auf dem Plan, die Könige der Welt und ihre Heere. Die Schlacht selbst wird nicht einmal geschildert, sondern sofort (19, 17) lockt ein Engel mit lauter Stimme alle Vögel, die unter dem Himmel fliegen: „Kommt und versammelt euch zu dem großen Mahle Gottes, daß ihr fresset das Fleisch der Könige und das Fleisch der Tribunen, das Fleisch der Obersten und das Fleisch der Pferde und derer, die daraufsitzen, und das Fleisch aller Freien und Sklaven, der Kleinen und der Großen." Nero wird ergriffen sammt seinem Pseudopropheten und wird lebendig in den Feuersee geworfen, der mit Schwefel brennt. Und die sein Bild angebetet und sein Malzeichen angenommen hatten, werden geschlachtet, daß alle Vögel satt werden von ihrem Fleisch. Der Satan aber, die alte Schlange, wird gebunden auf tausend Jahre. Jetzt endlich ist der Tag des Siegs. Throne werden aufgerichtet für die Apostel und Märtyrer. Die in Jesu Gestorbenen gehen hervor aus ihren Gräbern, und die dem Bilde nicht geopfert, herrschen mit Christus tausend Jahre. „Und wenn die tausend Jahre vollendet sind, wird der Satan wieder los werden aus seinem Gefängniß", er versammelt Gog und Magog, die noch unbesiegten Heiden, die an den Enden der Erde wohnen, und führt sie gegen das Heerlager der Heiligen und die geliebte Stadt. Aber es fällt Feuer vom Himmel und frißt sein Heer, und Satan wird nun selbst zu Nero und dem falschen Propheten in den Pfuhl gestoßen, und sie werden gequält Tag und Nacht von Ewigkeit zu Ewigkeit. Nun aber folgt das Weltgericht, zu dem der erscheint, vor dessen Angesicht die Erde und der Himmel floh. Das Meer gibt seine Todten und die Unterwelt gibt ihre Todten. Bücher werden aufgeschlagen, und wer sich nicht eingetragen findet im Buch des Lebens, der wird hinabgestoßen in den ewigen Feuersee. „Und es ward ein neuer Himmel und eine neue Erde." Das neue Jerusalem senkt sich vom Himmel herab mit seinen Perlenthoren und den Fundamenten von Edelstein. Hier leben die Heiligen im Angesicht Gottes und sie werden herrschen von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Mit dieser weiten Perspective schließt die Enthüllung dessen, was geschehen soll in Bälde.

V. Fragen wir nun aber: Wie kam Johannes im J. 68 zu der Ueberzeugung, daß das Weltende so nahe bevorstehe? so weist er uns überall hin auf die schicksalsvolle Zeit, die täglich Vorzeichen der Weltkatastrophe bringt. Zunächst ist ihm das, was im Heiligen Lande und an der Heiligen Stadt geschieht, und vor allem, was den Heiligen Jesu widerfährt, ein Vorzeichen des Weltgerichts. Die von Jesu verheißenen Wehen der Parusie sind über die Gemeinde gekommen. Auch die Diener des Antichrists sind da und verführen das Volk mit den Schlangenzungen der Verführung. Der Antichrist selbst regt sich im Osten. Jerusalem ist belagert, aber Johannes hält an dem Glauben fest, daß Jahve's Tempel nicht in die Hände der Heiden fallen könne. Nun ist aber die Stadt schon nicht mehr zu halten. Sie ist den Heiden schon preisgegeben zum Zertreten. Wo die Noth so groß ist, da kann die Hülfe nicht mehr fern sein. Wie die Belagerten selbst des Glaubens waren, daß die Römer nicht weiter vordringen könnten als bis zum Zwinger, der einem Heiden bei Todesstrafe zu überschreiten verboten war, und daß dann der Messias zur Rettung erscheinen müsse, so ist auch Johannes gewiß, daß nur die Vorhöfe der Heiden und Israeliten von den Römern sollen zertreten werden, daß aber der Tempel und Vorhof der Priester unverletzt bleibt (Offb. 11, 1. 2; s. Josephus, „Jüdischer Krieg", VI, 2, 1; 5, 2; Tac. Hist., V, 13; Dio Cass., 66, 5; Suet. Vespas., 4).

Andere Zeichen zeigt das röm. Reich. Wie einst Jesaja (K. 19) bei den Unruhen der Dodekarchie und angesichts des drohenden Zerfalls von Aegypten und Assyrien das Gottesreich gekommen glaubte, so sah auch Johannes in dem drohenden Zusammensturz der heidnischen Weltmacht den Beginn der Parusie. Nero ist verschwunden, niemand glaubt an seinen Tod. Der neue Cäsar hat wenig Freunde, am wenigsten in der Hauptstadt selbst, und mit seiner Thronbesteigung ist die Frage der Herrschaft nicht erledigt. Man redete von den beiden Flaviern in Palästina, von Mucian in Syrien, von Virginius Rufus in Germanien, von Vitellius in Obergermanien, von Otho in Rom selbst. Aengstlich schauten die Völker aus, was die Armeen über sie beschließen würden. Auch Johannes ist diese Lage der Dinge nicht entgangen, und er verkündet, daß die Hörner des röm. Thiers in Bälde sich gegen das Thier selbst auflehnen und vier Könige eine Stunde lang Macht empfangen werden (17, 12).

Dazu kam das Gerücht von der bevorstehenden Wiederkunft Nero's. Ein deutlicheres Widerspiel des Christs konnte es nicht geben, als diese Auferstehung des Menschen der Sünde. Das Gerücht war entstanden, weil die Chaldäer noch zu Nero's Lebzeiten ihm für den Fall seiner Absetzung die Herrschaft über den Orient, einige mit einem Seitenblick auf die jüd. Poppäa, was Johannes noch mehr interessiren mußte, das Königreich Jerusalem verheißen hatten (Suet. Nero, 40). Nero hatte großen Werth auf diese Prophezeiung gelegt und hatte oft von ihr geredet. Man hatte sie aber um so weniger vergessen, als der Präfectus Prätorio Nymphidius, um die Truppen zusammenzuhalten, gleich nach erhaltener Todesnachricht aussprengen ließ, Nero habe sich nach Aegypten geflüchtet. In den Provinzen, wo unter dem Drang der sich jagenden Schreckensposten die einzelnen Umstände von Nero's Tode nie recht bekannt wurden, erzeugte sich nun, bei der Ungewißheit, wem das Reich gehöre, um so leichter das Gerücht, der furchtbare Cäsar sei gar nicht todt, er sei zu den Parthern, seinen Freunden, entkommen, von wo er wiederkehren werde, Rache zu nehmen an seinen Feinden. Mit Begierde hörte der Pöbel in Rom diese Kunde, die Böswillige geflissentlich durch allerlei Mittel glaublich zu machen wußten (Suet. Nero, 57). Ein Hauptherd dieser Gerüchte war aber Johannes' unmittelbare Umgebung, Kleinasien, wo Abenteurer es sogar wagen konnten, unter der Maske des Nero aufzutreten (Tac. Hist., I, 2; II, 8; Suet. Nero, 57). So glaubte Johannes bei dieser Kunde zu ahnen, wer der Antichrist sei, der Jesu Wiederkunft vorangehen müsse und den Paulus schon nach dem Tode des Claudius erwartet hatte (s. Antichrist). Im Leben eine Ausgeburt der Hölle, hatte ihn nicht einmal im Tode der Scheol festhalten können; gespenstisch steigt er mit kaum geheilter Wunde am Halse aus der Hölle wieder empor als „das Thier, das wieder heil ist, ist und nicht ist, todt war und nun wieder lebendig". An der Spitze der Könige des Ostens, der Parther, wird er über den Euphrat rücken; dem Pseudoprophetenthum in Jerusalem traut Johannes zu, daß es sich mit dem Wiederkehrenden verbinden werde, und die aufständischen Proconsuln leihen ihm ihre Macht, Rom zu zerstören.

Deutlicher konnte die Wiederkunft Jesu nicht angekündigt werden als durch solche Zeichen. Vor dem Tempel Gottes liegen die Heiden, die falschen Messiasse beherrschen das Heilige Land und der Antichrist ist bereits unterwegs. Wie aber oft die Natur mit der Menschen Schicksal im Bunde scheint, so waren in den letzten Jahren Naturereignisse hereingebrochen, die aufs klarste den Glauben bestätigten, der Jüngste Tag stehe vor der Thür. „Nie", sagt Tacitus in seiner Vorbetrachtung zur Geschichte des Jahres 68, „haben untrüglichere Vorzeichen dargethan, die Götter wollten nicht unsere Wohlfahrt, sie wollten Rache" (Hist., I, 4). Noch den Kaiser Nero hatte vor seinem Ende ein Komet geschreckt, dessen Zuchtruthe er auf den Rath seines Astrologen Balbilus mit erlauchtem Blut zu sühnen gedachte. Ungewitter, Seestürme, Erdbeben wütheten auch jetzt gegen die Menschheit (Hist., I, 3. 18; Ann., XV, 22. 46. 47; XVI, 13; Suet. Nero, 36). Noch waren, als Johannes nach Kleinasien kam, die Spuren nicht ganz verwischt von den verheerenden Erdbeben, die im J. 63 die phryg. Gemeinden heimgesucht und Laodicea dem Erdboden gleichgemacht (Tac. Ann., XIV, 27; Oros. Hist. adv. pag., VII, 7), Kolossä und Hierapolis schwer geschädigt hatten. Jeder Leser des A. T. fand in zahlreichen Stellen Hosea's, Jesaja's und Ezechiel's solche Naturereignisse als Vorzeichen des Weltgerichts vorhergesagt, und mit den Worten dieser Propheten haben Apokalypse und Evangelien dieselben beschrieben. (Offb. 6, 12. 17; Matth. 24, 29; Mark. 13, 24.) Aehnlich wurde zehn Jahre später der Ausbruch des Besuvs, wie sich historisch belegen läßt, als Vorzeichen der Parusie angesehen (Christl. Sibylle, IV, 130 fg.). So deutete alles auf das nahe Ende der Welt, und was die Ereignisse der Natur und der Menschenwelt so deutlich predigten, das bestätigte auch die geheime Wissenschaft, die dem Blick des Kundigen die Zukunft entschleiert, die Kabbala. Auf sieben Kaiser muß das Römerreich es bringen, denn die vollkommene Zahl ist sieben. Darum liegt auch Rom auf sieben Hügeln (Offb. 17, 9). Jetzt herrscht nach Augustus, Tiberius, Caligula, Claudius und Nero: der sechste, Galba, schon halb gefallen. Der siebente kann nicht lange bleiben, denn Nero's Rückkehr vom Euphrat ist schon angekündigt. Einen andern Fingerzeig gab das Buch Daniel. Drei und eine halbe Zeit soll nach Dan. 12, 7 die Zeit der Gottentfremdung währen, denn 3½ ist die Unglückszahl, die gebrochene heilige sieben. Rechnet man nun die Zeit als die runde Zahl 10 (wie die Zehn überhaupt für die volle Zahl gilt, weil nichts über sie hinausgeht; denn was über sie hinausgeht, kehrt in sie zurück, weshalb sie die Zahl ist, in der die Entwickelung des Gottesreichs sich vollzieht, s. z. B. das Buch Henoch), so sind die 3½ Zeiten der Gottverlassenheit 35 Jahre. Ungefähr 35 Jahre aber sind es, seit Jesus gekreuzigt wurde. Vor 35 Jahren hat zuerst der röm. Drache dem Messias nachgestellt, aber der Messias ward in den Himmel entrückt; 35 Jahre hat sich die Gemeinde in der Einsamkeit verborgen (Offb. 12, 1—17). Jetzt ist der Drache vom Himmel auf die Erde herabgeworfen, aber auch die jetzige Noth soll nur 3½ Jahre währen. Im J. 66 hat der Krieg begonnen. Damals sah der Seher das röm. Thier aufsteigen am Sande des Meeres bei Cäsarea, 3½ Jahre soll es sein Wesen treiben, 3½ Jahre soll die Gemeinde in Pella sich bergen, 3½ Jahre sollen die Heiden die Heilige Stadt zertreten, 3½ Jahre sollen die zwei Zeugen Jesu in Jerusalem weissagen, und wenn sie getödtet werden, sollen ihre Leichen 3½ Tage auf der Gasse liegen, dann aber auferstehen (11, 11). Wenn irgendeinem Propheten die Zukunft sich zu entschleiern schien und durch deutliche Zeichen kündete, was die kommenden Tage brächten, so war es Johannes, dem die Zeichen der Zeit, der Natur und der Wissenschaft nur Eine Antwort kündeten. Gott schien ihm Botschaft und Deutung zu geben, damit er den Mitgenossen an der Trübsal verkünde, die Zeit sei nahe.

VI. Was den Verfasser des Buchs betrifft, so nennt sich derselbe Johannes, ein Knecht Gottes (11, 1), Bruder und Mitgenosse an der Trübsal, und am Reich und an der Geduld in Jesu, der auf Patmos im Geist diese Offenbarungen empfing (1, 9). Patmos, jetzt Palmosa, ist eine Insel südwestlich von Ephesus, bei günstigem Wind in 13 Stunden zu erreichen (Tischendorf, Aus dem heiligen Lande, S. 339). Nur wenige kümmerliche Oelbäume unterbrechen die Oede des Tafelbergs, der still wie ein Grab einsam im Meere liegt. Wer in Patmos schreibt, ist am wahrscheinlichsten von Ephesus herüber hierher gekommen. In der That sind die Bilder der Apokalypse mit Vorliebe dem Leben einer großen See- und Handelsstadt entnommen. Wie oft schweift nicht des Sehers Blick aufs Meer und die gleitenden Schiffe (8, 10), und dann weilt

er wieder auf dem Getriebe am Hafen Panormus, wo die Steuerleute stehen und „die Kauffahrer und die Schiffsleute und alle, die auf dem Meere arbeiten". Dann hört er wieder „die Stimme der Sänger und Saitenspieler, Flöten- und Posaunenbläser" und betrachtet „die Waaren von Gold und Silber und Edelgestein, und Perlen und Byssus, und Purpur und Seide und Scharlach, und allerlei Geräthe von Elfenbein, und allerlei Geräthe von köstlichem Holz und von Erz und von Eisen und von Marmor und Zimmt, Ammon und Rauchwerk und Salben und Weihrauch und Wein und Oel und Semmelmehl und Weizen und Vieh und Schafe und Pferde und Wagen und Menschenleiber, ja Menschenseelen" (18, 13). Das Endgericht über Rom schildert er nicht an Ort und Stelle, sondern er malt den Eindruck aus, den die Nachricht vom Fall der Hauptstadt auf die Seefahrer und Großhändler seiner Handelsstadt machen wird. „Die Kaufleute werden weinen und Leid tragen über sie, daß ihre Waaren niemand mehr kauft, und die Schiffer schreien, wenn sie den Rauch vom Brande der Stadt sehen, und alle werfen Staub auf ihr Haupt und rufen: „Wehe du große Stadt, in welcher alle, die da Schiffe im Meer hatten, sich bereicherten von ihrer Pracht, denn in einer Stunde ist sie verwüstet" (18, 15—20). So sicher das Buch in, beziehungsweise bei Ephesus geschrieben ist, so sicher ist der Verfasser ein Judenchrist und allem Anschein nach ein geborener Palästinenser. Unwillkürlich ist es der Boden der Heimat, auf dem er sein apokalyptisches Drama sich abspielen läßt. Er steht am Strande des Meeres und sieht die Legionen sich sammeln (13, 1); er sieht im fernen Osten den Euphrat, wo die Parther ihre Reiterscharen zusammentreiben (9, 1); er sieht die Höhlen Palästinas, in die die Menschen flüchten (6, 15; 9, 13; 16, 12); die Heuschrecken und Skorpionen der Heimat helfen beim Gericht (16, 16); vor Jerusalem wird die Zornkelter getreten und die Länge Palästinas, 1600 Stadien, fließt der Blutstrom (14, 20). Selbst der Zeitpunkt, wann der Verfasser seine palästin. Heimat mit Ephesus vertauscht hat, ist unschwer zu erkennen in der Schilderung der Schicksalsblätter, die schon vorüber sind, indem er bis zum fünften Siegel palästin. Geschicke vorführt, aber von der Christenverfolgung bei ausbrechendem Krieg an, mit dem sechsten Siegel übergeht zu den kleinasiat. Ereignissen, den Erdbeben und Naturerscheinungen, von denen die Gemeinden des proconsularischen Asiens heimgesucht worden waren. Ungefähr ins Jahr 66, in das erste Kriegsjahr, wäre denn die Ueberfiedelung dieses Mannes von Palästina nach Ephesus zu setzen. Derselbe ist ein strenger Judenchrist und es ist wunderbar, welche Wirkung auf ihn die auf ihn einstürmenden Eindrücke des großstädtischen, röm.-heidnischen Lebens gehabt haben. Es ist keineswegs ein freundliches Auge, das er auf dem Gewühl der Großstadt ruhen läßt. Während Paulus, der freilich von Haus aus Bürger eines großen Gemeinwesens war und im Laufe seines Lebensgangs vieler Menschen Länder und Städte gesehen, hier in Ephesus nach allen Seiten „Thüren" erblickte, durch die das Evangelium einziehen könne (1 Kor. 16, 9), steht der Apokalyptiker ablehnend, widerwillig, ja trotzig dem heidnischen Getriebe gegenüber, das Paulus das Herz hatte wachsen machen. Er muß schon nach dem stillen Patmos hinüberflüchten, wenn der Geist des Herrn zu ihm sprechen soll. Das heidnische Wesen, dem er auf Schritt und Tritt begegnet, reizt ihn. All die lästerlichen Titulaturen, die die röm. Verwaltung sich beilegt, die officiellen Inschriften, die heidnischen Bilder auf den Münzen, die er selbst im täglichen Verkehr brauchen muß, wecken seinen Zorn, und er rechnet es zu den Hauptanschlägen des Antichrists, daß er macht, daß keiner kaufen oder verkaufen könne, ohne sich zu verunreinigen (13, 17). Das röm. Reich ist ihm ein Thier, voll mit Namen der Lästerung. Für ein jüd. Ohr sind eben die Titel der Cäsaren: „Augustus", „Divus", „Sebastus" nur Blasphemien. Zornig schaut er auf dies heidnische Volk, das nach den sichtlichsten göttlichen Strafgerichten nicht aufhören kann, „anzubeten die Teufel und die goldenen, silbernen und hölzernen Götzen, welche weder sehen, noch hören, noch wandeln können, und nicht Buße thut von seinen Mordthaten, noch von seinen Zaubereien, noch von seiner Hurerei, noch von seinen Diebereien". Das ist die Stellung, die er sich der Heidenwelt gegenüber gibt. „Draußen sind die Hunde, die Zauberer, die Hurer, die Todtschläger, die Abgöttischen" (22, 15), und er verzichtet darauf, sie zu retten. „Wer unrecht thut, der thue ferner unrecht, und wer schmuzig, möge sich ferner beschmuzen" (22, 11).

Aus dieser wesentlich andern Lebensauffassung heraus konnte dieser Johannes allerdings nicht, wie Paulus, zum Heidenapostel werden. Paulus sah mit Gleichmuth dem

Aufgehen Israels in der Menschheit entgegen. Johannes erwartet, daß Gott seine Engel senden werde, um die Heidenwelt zu vernichten. Für Paulus war Rom Gegenstand seiner apostolischen Sehnsucht gewesen, für Johannes ist Rom „die Mutter der Huren und der Greuel auf der Erde" (17, 5), die Stadt, die das Blut der Heiligen und der Zeugen Jesu getrunken hat und die zerstört werden soll, daß sie nur noch zur Behausung der Teufel und zum Gefängniß der unreinen Geister dienen wird (18, 2).

Aber auch die Verhältnisse der christl. Gemeinden, in denen Paulus einst gewirkt hatte, gefielen Johannes, wie es scheint, nicht sehr. Am meisten ist er noch zufrieden mit Ephesus, gerade der Gemeinde, wo Paulus den schärfsten Widerstand gefunden hatte (Offb. 2, 1—7; s. Apg. 19, 9; 1 Kor. 16, 9; Apg. 21, 27. 29). Während er in Sardes und Laodicea eine stumpfe Gleichgültigkeit beklagt, sieht er zu Smyrna und Philadelphia die Gemeinde verfolgt von der Synagoge. Auch in Pergamus sind Blutzeugen gefallen und die Gemeinde hat heldenmüthig festgestanden, aber den Apokalyptiker ärgern die Heidenchristen, die Götzenopfer essen und sich an die jüd. Ehegrade nicht binden. Auch in Thyatira rühmt er Glauben, Geduld und Werke, aber auch hier sieht er die Christen befleckt von den heidnischen Greueln, die Gott an der Vorsteherin der Gemeinde heimsuchen wird. Wie mangelhaft es zum Theil mit der Sittlichkeit der heidenchristl. Gemeinden bestellt war, wissen wir von Paulus selbst. Johannes, gewöhnt an die Zucht und strenge Sitte des jüd. Hauses, ist von vielen ihrer Unsitten im tiefsten Innern empört und es ist begreiflich, daß er als Judenchrist dem von den Jerusalemiten stets bekämpften Princip des Heidenchristenthums selbst die Schuld beimißt. Das Halten des jüd. Gesetzes würde, seiner Ansicht nach, auch solche Excesse verhindern, und darum ist es ihm eine Lehre Bileam's, daß man Götzenopferfleisch essen und die jüd. Eheverhältnisse misachten dürfe, wie in den kleinasiat. Gemeinden geschieht. Allerdings hat Paulus selbst unablässig bei seinen heidenchristl. Gemeinden auf Rücksichtnahme und Mäßigung gedrungen, und im Kolosser-Brief z. B. sehr ernstlich die ersten Regungen des emancipirten gnostischen Wesens bekämpft. Wieweit seine Jünger an dieser Ueberlieferung hielten, wissen wir nicht. Jedenfalls ist von dem Gegner kaum zu verlangen, daß er Ausschreitungen für etwas anderes halte als für Consequenzen des von ihm bekämpften Princips. Er sieht in der Emancipation der Heidenchristen vom Gesetz überhaupt die Wurzel aller Uebel, und darum tritt er auf die Seite der judenchristl. Opposition gegen die Schüler Pauli und ruft der Gemeinde von Ephesus zu: „Ich weiß, daß du Schlechte nicht tragen kannst und hast geprüft, die da sagen, sie seien Apostel, und sind es nicht, und hast sie als Lügner erfunden" (2, 2). Die gleiche, streng judenchristl. Lebensrichtung spricht aus seiner Auffassung der Zeitverhältnisse, d. h. des jüd.-röm. Kriegs. Als Christ muß er beide kämpfenden Parteien verurtheilen. Der falsche jüd. Prophet wandert ebenso gut in den ewigen Pfuhl wie Nero, der Antichrist. Aber anders steht er zu den kämpfenden Nationen. Das jüd. Volk ist ihm verführt durch falsche Propheten, das röm. Volk ist ihm das Volk der Bosheit von Haus aus. Von jenem werden neun Zehntel sich bekehren, dieses verfällt insgesammt dem Verderben. Aus allen Stämmen Israels sollen je 12000 versiegelt werden, und sie bilden das Reichsvolk, dem die Heidenscharen als Clienten und Proselyten des Thors sich anschließen. Im Himmel weiß er Stiftshütte, Bundeslade und Mannakrug geborgen (11, 19; 2, 17), auf Erden ist ihm der Tempel in Gottes Hut. Alles untrügliche Beweise, daß er an der Zukunft wie an der Vergangenheit des jüd. Volks stark und entschieden festhält.

Nachdem wir so den Verfasser unsers Buchs nach seiner Herkunft, seinem Aufenthalt und seinen persönlichen Lebensverhältnissen und Auffassungen kennen gelernt haben, können wir die Frage: Ob er der Apostel Johannes oder ein anderer Christ gleichen Namens gewesen, hier ausgesetzt sein lassen, da dieselbe mit dem Urtheil über die Authentie des Johanneischen Evangeliums zusammenhängt, welchem hier nicht vorgegriffen werden soll, weshalb wir in dieser Beziehung auf die Artikel Johannes und Evangelium des Johannes verweisen.

VII. In Betreff der Bedeutung und des Werthes der Apokalypse ist zunächst zu bemerken, daß uns kein anderes Buch dieser Gattung von einer so vollendeten Kunstform überliefert worden ist. Johannes ist der Meister dieser bedeutungsvollen, symbolischen Dichtungsart, die in bedeutungsvollen Zahlen und Symbolen den Gedanken halb verbirgt und halb errathen läßt, und so dem Ganzen den Reiz des Geheimnißvollen leiht.

Den gesammten prophet. Stoff, der, den wesentlichen Grundzügen nach, sich bereits in den Verheißungen des A. T. niedergelegt fand, hat Johannes nach den Gesetzen der heiligen Zahl geordnet und gegliedert. In den Zahlen 7 und 3 soll die Entwickelung des Gottesreichs, die er schildert, sich vollziehen.

Diese Entwickelung zerlegt sich nämlich in drei siebengliederige Abschnitte, die der Verfasser in dreimal sieben Gesichten schaut (4, 7; 8—11, 14; 11, 15—22, 5). Bei der dritten Sieben tritt dann aber das Eigenthümliche ein, daß sie sich nach denselben Verhältnissen verdreifacht (11, 15—14; 15—18; 19—22, 5). Aus den erwähnten drei Ketten sind somit fünf geworden, deren letzte drei aber nur einen Organismus bilden. Eine sechste, von sieben Gliedern, tritt als Vorrede und Widmung an die sieben kleinasiat. Gemeinden hinzu (2, 1; 4, 6), und wiederum wird dann der ganze Stoff umfaßt von einer Einleitung von vier, und einem Schlußwort von drei Gliedern (1, 1—2, 1 und 22, 6—21), sodaß das Ganze aus einem kunstvollen Gewebe von 7 × 7 Zellen besteht. An poetischem Werth wird das Buch höchstens von der zarten und elegischen Esra-Apokalypse erreicht; Johannes übertrifft Esra aber an Schwung des Gedankens und an Kraft der religiösen Ueberzeugung um vieles.

Wollte man nun aber fragen: Hat Johannes an den Inhalt seiner Offenbarung selbst bis ins einzelnste geglaubt, so müßte die Antwort lauten: Er hat an sie geglaubt, wie der Seher an seine Gesichte, der Dichter an seine Visionen zu glauben pflegt. Als eine unerschütterliche Gewißheit standen ihm die Grundlinien fest, das Einzelne gab ihm die dichterische Auffassung der Zeit und die Lectüre der Propheten. Nicht geringere Dinge als Johannes mit dem Auge des Geistes schaute und dann dichterisch projicirte, haben seine Zeitgenossen mit leiblichem Auge zu sehen geglaubt, nächtliche Lichter, glänzende Altäre, aufspringende Thore, himmlische Heerscharen (Josephus, „Jüdischer Krieg", VI; V, 3; Tac. Hist. V, 13). Das alles freilich sind nur die poetischen Einkleidungen seiner Zeitauffassung, deren Angelpunkte die Ueberzeugung bildete: Rom wird vernichtet, Jerusalem gerettet. Nicht über den Vorhof der Israeliten dringen die Heiden vor, denn Jesus kommt zum nahen Gericht. „Alle Augen werden ihn schauen, auch die, die ihn durchbohrten." Alle seine Gegner, „Könige, Chiliarchen, Tribunen, Freie und Sklaven werden seinen Zorn erfahren" (6, 16). „Sie haben das Blut der Heiligen und Propheten vergossen, Blut wird ihnen Gott zu trinken geben" (16, 6). Auf die Bestrafung der Heiden aber folgt das Reich des gläubigen Israels. Wie bekannt, hat sich seine Erwartung nicht erfüllt. Rom blieb stehen und Jerusalem ging unter. Vergeblich hatte Johannes mit der Meßruthe den Tempel gefeit, über die heiligen Cirkel schleuderte jener röm. Soldat die Brandfakel ins Allerheiligste und enttäuschte den Johannes der Apokalypse nicht weniger als jene Hunderte von Juden, von denen Josephus berichtet, daß sie beim Brand der Tempelhallen nach dem Himmel starrten, wo denn der Messias bleibe, auf den ihre Führer sie vertröstet hatten? Und auch als der Rauch über dem Schutt Jerusalems sich verzog, erschien das Zeichen des Menschensohnes nicht am Himmel. Dennoch blieb der Glaube einer demnächstigen Wiederkunft Jesu unerschüttert, und selbst die Meinung, Nero sei in Bälde wieder zu erwarten, erhielt sich noch mehrere Jahrhunderte. Bis auf Lactanz, Augustin und Sulpicius Severus herab waren die einen in der christl. Gemeinde der Ansicht, Nero lebe noch; die andern, er werde wiederbelebt werden, um als Antichrist zu erscheinen (s. die Stellen in Eichhorn's Commentar, II, 212). Wer nun sein Auge blos auf diese geschichtlichen Irrthümer des Verfassers richten wollte, der könnte den Werth seines Buchs allerdings so tief unter die übrigen kanonischen Schriften stellen, wie heute von vielen Theologen der vermittelnden und der rationalistischen Schule geschieht, allein es verräth einen befangenen Blick, einen Autor nach dem zu beurtheilen, was er von seiner Zeit empfing, statt nach dem, was er selbst aus seinem innersten Leben schöpfte. Nicht der Vorstellungskreis, den der Mensch in seiner geschichtlichen Atmosphäre ein- und ausathmet, ist er selbst, sondern die persönliche Innigkeit, Tapferkeit und Kraft, mit der er innerhalb der Zeitvorstellungen dem Ewigen nachstrebt. Die religiösen Grundgedanken aber, die Johannes in der Sprache seiner Zeit zum Ausdruck bringt, daß das Böse in immer neuen Gestalten wiederkehre, daß weltliche Macht, und wäre sie noch stärker als Rom, doch nur höchstens die äußern Vorhöfe, nie den heiligen Kern der Religion selbst zu erreichen vermöge, daß das Gute auch gekreuzigt und begraben, am Ende der Tage doch allein das Reich besitzen müsse; diese ewigen Gedanken hat er mit

einem heiligen Eifer erfaßt und keineswegs blos in einem zeitlichen Gewande dargestellt. Seine religiöse Energie wirft nicht selten die überkommenen Hüllen beiseite und bringt die religiösen Erfahrungen auf einen so vollendeten Ausdruck, daß nicht wenige Worte der Apokalypse Lieblingsworte der christl. Gemeinde geblieben sind; Worte, die warnend und strafend den Gemeinden zugerufen werden; Worte, die der Christen Geleit durchs Leben, ihren Trost auf dem Sterbebett bilden; Worte, die über den Gräbern der Entschlafenen stehen. So hat die Gemeinde selbst über den wahrhaft kanonischen Werth unsers Buchs entschieden. Hausrath.

Apokryphen des Alten Testaments. Das A. T. als Sammlung von 22 in hebr. Sprache geschriebenen und von den Juden als heilig anerkannten Büchern bildete sich sehr allmählich und gelangte erst im 2. Jahrh. v. Chr. zum völligen Abschluß. Die literarische Thätigkeit, die schon vordem bei den Juden groß war (Pred. 12, 12), hörte indeß darum nicht auf, aber wol wurde den neuen Büchern eine andere Stellung und Bedeutung angewiesen. Unterdessen waren auch die Zeiten nach allen Seiten anders geworden. Nach der Rückkehr aus dem Exil war die Lage der Juden unter pers. und dann besonders seleucidischer Herrschaft keine glückliche; in der makkabäischen Erhebung erkämpfte sich das Volk zwar wieder seine Selbständigkeit, aber nach 100 Jahren leitete sich ein verhängnißvolles Verhältniß zu Rom ein. Rom umgarnte schlau die schroffe Nation, ließ ihr scheinbar lange ihre Selbständigkeit, aber diese bewahrte in Erinnerung an ihre große Vergangenheit ihr Wesen, sie wollte nach ihrer Art leben und selbständig sein, und so gelang es unter gewaltigen Zuckungen selbst den Römern erst fast nach zwei Jahrhunderten, die Juden aus der Zahl der politischen Völker auszustreichen.

Im Judenthum selbst gingen währenddessen nicht geringe Veränderungen vor sich. Wie spröde es sich auch von jeher gegen Fremdes zeigte, und wie sehr auch gerade der Druck es in dieser Richtung zu bestärken geeignet war, die Verbindung mit Fremden war zu ununterbrochen, als daß nicht ein Proceß, ein Kampf zwischen Altem und Neuem hätte entstehen sollen, der zu neuen Gedanken und Gestalten führte. Am bedeutsamsten war, daß die Juden selbst sich in zwei große Theile schieden, in hebräisch redende in Palästina und in griechisch redende, Hellenisten, in der Fremde. Während jene im Mutterlande das Judenthum nach den Zeitumständen normal fortbildeten, aber dabei sich möglichst conservativ hielten, sahen sich diese in der Fremde mit der Zeit von selbst auf einen freiern Standpunkt verwiesen, mit der griech. Sprache wurden sie auch mit griech. Bildung bekannt und vertraut, und indem nun Jüdisches und Griechisches sich durchkreuzte, mußten sie sich mit den widerstrebenden Elementen auseinanderzusetzen suchen. Ihr Hauptsitz war Aegypten und besonders Alexandria, der Stapelplatz des Handels, wo zwei Fünftel der Einwohner Juden waren. Das Resultat dieses geistigen Processes war die jüd.-alexandrinische Religionsphilosophie. Diese alexandrinischen Juden verlernten bald auch das Hebräische, sodaß für sie die griech. (alexandrin.) Uebersetzung des A. T. (gewöhnlich Uebersetzung der LXX genannt) nöthig wurde, die seit dem 3. Jahrh. v. Chr. allmählich entstand und jedenfalls um die Mitte des 2. Jahrhr. v. Chr. ziemlich abgeschlossen vorlag. Ebenso erhielten sie 152 v. Chr. durch den Priester Onias einen besondern Tempel zu Leontopolis, der aber nur von provinzialer Bedeutung war. Die Palästinenser hatten an demselben begreiflich wenig Gefallen (s. Alexandrinische Religionsphilosophie).

In diese spätern Jahrhunderte jüd. Geschichte fallen die Bücher, über welche wir im allgemeinen zu sprechen haben. Wir nennen sie apokryphische, gegenüber den 22 kanonischen, welche, von den Juden und dann von den Christen als heilige anerkannt, zur Norm des Glaubens und Lebens dienen sollten. Das griech. Wort Apokryphos bedeutet verborgen, versteckt, dunkel; von Büchern gebraucht hatte die Bezeichnung im Alterthum etwas Schwankendes, man nannte so geheime Schriften, sei es nach ihrem Inhalt, weil schwer verständlich, sei es nach ihrem dunkeln Ursprung, und da solche Schriften gern geheimgehalten wurden, auch wol untergeschoben waren, knüpften sich weiter diese Bedeutungen an. So klebte sich an die sonst indifferente Bezeichnung eine schlimme Nebenbedeutung an, die ihr in der Folge blieb.

Wie bemerkt, besaßen die alexandrinischen Juden im 2. Jahrh. v. Chr. das A. T. in griech. Uebersetzung. Auch sie erkannten die 22 Bücher der Palästinenser als heilige an, aber da sie auf Platonischer Grundlage einem flüssigern Offenbarungsprincip huldigten, gefielen ihnen auch jüngere Schriften, und indem solche (unsere Apokryphen) ihrer Ueber-

setzung an verschiedenen Stellen ohne weiteres (griech.) beigefügt wurden, geschah es, daß diese jüngern Schriften in der christl. Kirche eine größere Bedeutung erlangten als ihnen sonst wol zugestanden worden wäre. Die Kirche hielt sich lange Jahrhunderte wesentlich nur an die alexandrinische Uebersetzung des A. T.

In der That bilden auch unsere Apokryphen einen Anschluß an das A. T., und wie dieses in seiner Weise ein in sich Abgeschlossenes ist, so auch jene. Nach der Stellung, die sie bei den LXX erhielten, sind es folgende: das 1. Buch Esra vor Esra und Nehemia als 2. und 3. Buch Esra (von uns indeß herkömmlich das 3. Buch Esra nach der Vulgata genannt, die das Buch nach Nehemia stellte); Tobi und Judith, beiläufig gesagt Zwillinge, nach Nehemia; Zusätze erhielt das Buch Esther; das Gebet Manasse nach den Psalmen, die Weisheit Salomo's und Jesus Sohn Sirach's nach dem Hohenlied, das Buch Baruch und der Brief Jeremiä nach Jeremia vor den Klageliedern; drei größere Zusätze (Susanna, Gebet des Asarias und Lobgesang der drei Jünglinge im Feuerofen, Bel und Drache) erhielt das Buch Daniel; endlich nach Daniel drei Bücher der Makkabäer, ein viertes, öfter fälschlich dem Josephus zugeschrieben, findet sich im Cod. Alexandrinus und in mehrern ältern Ausgaben. Ein 4. Buch Esra prophetischer Haltung hat sich in griech. Sprache nicht erhalten, aber in einer alten latein. Uebersetzung, in der es in die Vulgata überging, und einer arabischen; aus der Vulgata ist es in manche neuere Uebersetzungen übergegangen, z. B. in die züricher; Luther, der für dasselbe kein Verständniß hatte, übersetzte es nicht.

Sehen wir uns diese stattliche Reihe von Schriftwerken näher an, so frommt es wenig, sie nach ihrem Inhalt genauer zu rubriciren. Am stärksten ist im Anschluß an die Hagiographen des A. T.s (Kanon) das Didaktische vertreten, wobei gern Geschichte und noch mehr Sage und Dichtung zur Grundlage genommen wird, viel schwächer schon das Geschichtliche, ganz schwach das Prophetische. Es scheint freilich, daß uns hier nur Zerbröckeltes geboten werde, aber es ist dies viel weniger der Fall als man meint. Zunächst zeigt sich uns das Judenthum in seiner bedeutendsten Scheidung nach Sprache und Geist in Palästinensisches und Alexandrinisches, und zwar etwa gleichmäßig vertreten. Als ursprünglich hebräisch geschrieben liegen uns nur in griech. Uebersetzung vor: das 3. Buch Esra (mit Ausschluß von Kap. 3 und 4), Jesus Sirach, das 1. Buch der Makkabäer, Baruch 1—3,8 (dagegen mag 3,9 fg. ursprünglich griechisch sein), Judith und wol auch Tobi. Das übrige ist griech. Original; wie die Verfasser desselben, so werden auch jene Uebersetzer in Alexandria zu suchen oder doch alexandrinischer Bildung gewesen sein. Dem Namen nach ist uns nur der Verfasser Eines Buches bekannt, nämlich Jesus Sirach's Sohn aus Jerusalem, um 170 v. Chr. Sein Enkel, der vielleicht den gleichen Namen führte, kam 132 v. Chr. nach Aegypten und übersetzte das Buch zum Frommen der dortigen Juden, denen das Hebräische unverständlich geworden war. Dies Buch wird auch das älteste unter den Apokryphen sein; über die Abfassungszeit der übrigen fehlen sichere Anhaltspunkte, sodaß wir uns an gewisse Anzeichen halten müssen und doch nur zwischen Jahrzehnten, ja wol viel mehr schwankend urtheilen können. Dennoch ist eine allgemeine Zeitumgrenzung gegeben, über das 2. Jahrh. v. Chr. dürfen wir nicht hinausgehen, aber wol meist weiter herunter. Wenn sich Josephus noch 93 n. Chr. auf Jesus Sirach, Weisheit, Zusätze zu Daniel, Gebet Manasse, Tobi, Judith und das 2. und 3. Buch der Makkabäer nicht bezieht, so liegt darin durchaus kein sicheres Kriterium, daß diese Schriften zu seiner Zeit nicht existirten. Immerhin aber ist denkbar, daß einiges erst in der christl. Zeit entstand, obschon sich nirgends eine Beziehung auf die neue große Bewegung entdecken läßt. Nach schriftstellerischem Charakter und Bedeutung verwerthen sich die einzelnen Apokryphen sehr verschieden; neben sehr trefflichen Arbeiten wie Jesus Sirach, Weisheit, 1. Buch der Makkabäer, steht Geringeres, ja selbst sehr Geringes, und dennoch ist auch letzteres nach verschiedenen Seiten für uns von hohem Interesse.

Da die einzelnen Apokryphen nach Stellung und Bedeutung in besondern Artikeln zu charakterisiren sind, so haben wir hier nur noch über die wissenschaftliche Bedeutung der Apokryphen im allgemeinen zu sprechen und zu erzählen, wie die spätern Zeiten bis heute sie beurtheilten und benutzten.

Wenn irgendein Volk des Alterthums, so beansprucht das jüdische unsere volle Theilnahme. Wie klein auch immer nach der Ausdehnung seines Landes, so war es doch reichbegabt namentlich in religiöser Beziehung und wurde dadurch ein weltgeschichtliches oder

vielmehr das weltgeschichtliche. Wir sind so ziemlich im Stande, seine Freuden und Leiden viele Jahrhunderte hindurch zu verfolgen oder doch zu ahnen, bis der seleucidische Druck die makkabäischen Helden erstehen ließ. Aber noch sollten drei Jahrhunderte höchster Bedeutung, gewaltigster Gärungen und furchtbarster Kämpfe folgen, ja gerade die großartigste Entwickelung kommen, in der das Judenthum seine schönste Blüte trieb und zum Heil für alle Völker seine weltgeschichtliche Mission erfüllte, um bald noch einmal und wieder verzweifelt ringend und kämpfend für immer vom politischen Schauplatz abzutreten.

Wie schon bemerkt, lassen die Apokryphen in diese letzte und größte Geistesbewegung nicht hineinsehen, aber wol bilden sie das Mittelglied von den kanonischen Schriften zu derselben. Erwägen wir, daß über diese Zeit sonstige Quellen sehr spärlich fließen, so muß die hohe geschichtliche Bedeutung der Apokryphen einleuchten, trotzdem, daß sie vielfach Zerstückeltes geben und vieles, was wir zu fragen haben, unbeantwortet lassen. Wir lernen durch sie nach verschiedenen Seiten die sprachlichen und sachlichen Verhältnisse jener Zeit kennen, wie man dachte, lehrte und lebte, wie Leid und Freude wechselte, und wenn etwa selbst Geringes geboten wird, so war eben auch das ein Zeichen der Zeit. Auch für die urchristl. Zeit sind sie von Bedeutung, da wir bei Betrachtung dieser zurückblickend sowol in sprachlicher als sachlicher Beziehung in ihnen zur Erläuterung und Aufklärung sehr Dienliches finden.

Doch neben dieser ihrer rein geschichtlichen Bedeutung erlangten sie bis heute auch eine kirchliche, und wurden dabei freilich auch Gegenstand mancher Controversen. Bei den Juden kam es zu keinen Conflicten. Diese hatten ihren abgeschlossenen hebr. Kanon, und die Erweiterung desselben bei den LXX durch die Apokryphen konnte um so weniger etwas ändern, als in der nun folgenden Leidens- und Trübsalszeit der scharfe, allem Fremden abgekehrte Judaismus das Scepter führte. Die Juden kannten die Apokryphen, sie übersetzten oder überarbeiteten sie zum Theil (denn soweit ersichtlich, hat sich auch bei ihnen von den ursprünglich hebr. geschriebenen Schriften kein Original erhalten) und benutzten sie auch, wo es dienlich schien, eben als gewöhnliche brauchbare Bücher, nicht als heilige (Joseph. c. Ap., I, 8).

Anders stellte sich die Sache bei den Christen. Es ist unbestreitbare Thatsache, daß unsere Apokryphen, wo nicht alle, doch fast alle existirten, als die neutest. Schriftsteller schrieben. Dennoch werden keine derselben im N. T. citirt, und selbst Anspielungen auf apokryphische Stellen, die man hat finden wollen (s. besonders R. Stier, Die Apokryphen [Braunschweig, 1853], S. 15 fg.), sind höchstens verdächtiger Natur (s. Grimm, „Das Buch der Weisheit" [Leipzig, 1860], S. 35 fg.). Diese Erscheinung wird nicht sowol aus einer bestimmten dogmat. Tendenz (Judä 14. 9), als vielmehr daraus zu erklären sein, daß man sich zunächst und zur vollen Genüge an die alten Schriften Palästinas gewiesen sah. In der nachapostolischen Zeit finden sich einige Anspielungen, aber darauf, mit Ende des 2. Jahrh., werden diese und ausdrückliche Citate aus den Apokryphen häufig, und, je nachdem sie zusagen, werden die einzelnen Bücher mehr oder weniger benutzt. Dieses nun starke Hervortreten der Apokryphen erklärt sich leicht. Die LXX waren jetzt der altest. Trost der Kirche, und da in denselben zerstreut die Apokryphen ihre Stellung erhalten hatten, vermischten sie sich mit den kanonischen Büchern und wurden wie diese benutzt und als vollgültig angesehen (s. z. B. Iren. Adv. Haer., IV, 20; V, 35; Clem. Alex. Paed., II, 3; Strom., IV, 16; Tertull. Exhort. cast., 2; Adv. Valent., 2; De cultu fem., I, 3; Cyprian. ep. LXXIV, 9). So wurden sie auch schon in früher Zeit ins Lateinische und Syrische übersetzt. Männern der Wissenschaft blieb indeß das wahre Sachverhältniß nicht unbekannt. Der Bischof Melito von Sardes gibt nach in Palästina eingezogener Erkundigung den hebr. Kanon nur mit Uebergehung von Esther an (s. Eusebius, „Kirchengeschichte", IV, 33). Ebenso kennt ihn Origenes (Eusebius, „Kirchengeschichte", VI, 25); denn die zwölf kleinen Propheten können nur aus Versehen ausgefallen sein, und die Makkabaica (1 Makk.) nennt er ausdrücklich als außerhalb stehend, aber dem Jeremia fügt er den Brief bei. Dessenungeachtet hielt er sich an den kirchl. Gebrauch; er vertheidigt gegen Julius Africanus in einem Briefe die Echtheit der Zusätze zum Daniel, welche die Juden aus dem Texte ausgemerzt hätten, und bedient sich apokryphischer Stellen häufig zum dogmat. Beweise (s. Redepenning, Origenes, I, 234 fg.). Demnach hielt er sich an die LXX, ohne unter den einzelnen Schriften nach ihrem Ansehen zu

unterscheiden. In der Folge unterschied die morgenländ. Kirche allerdings, indem sie unsere Bücher in die Mitte zwischen den kanonischen und den eigentlich apokryphischen (offenbar untergeschobenen und falschen) stellend als kirchl. Vorlesebücher (libri ecclesiastici) anerkannte und sie als nützliche zur Lectüre empfahl (s. Athanas., Ep. fest. [Op. ed. Bened.], I, 961, und die dem Athanasius fälschlich zugeschriebene Synops. scr. s., II, 126). Die Unterscheidung blieb jedoch mehr nur eine gelehrte; im Gebrauch, auch im dogmatischen, standen sie den kanonischen factisch gleichberechtigt zur Seite. Wenn der 60. Kanon der Synode zu Laodicea (um die Mitte des 4. Jahrh.) vom A. T. außer Baruch und dem Brief Jeremiä nur die Bücher des hebr. Kanon als kanonische und kirchl. Vorlesebücher bezeichnet (Mansi, Concil. coll., II, 574) und ebenso der Bischof Cyrillus von Jerusalem (Catech., IV, 33 fg.) seine Katechumenen anweist, nur die 22 kanonischen Schriften zu lesen, so ist auffällig, daß von unsern Apokryphen überhaupt geschwiegen wird. Dem kirchl. Gebrauch entsprach dies jedenfalls nicht, und Cyrillus citirt selbst einige Stellen aus den Apokryphen.

In der latein. Kirche rangirten unsere Apokryphen zunächst mit den kanonischen Büchern. Dagegen wollte der gelehrte Presbyter Rufinus von Aquileja (Expos. in symb. ap., S. 26) Weisheit, Sirach, Tobi, Judith und Makkabäer nach Ueberlieferung nur als kirchl. Vorlesebücher (libri ecclesiastici) gelten lassen, aber nicht zum dogmat. Beweise. Um die gleiche Zeit gingen die Ansichten des Mönchs Hieronymus in Palästina und des afrikan. Bischofs Augustinus auseinander. Der erstere, grundgelehrt und des Hebräischen kundig, hält sich streng an den hebr. Kanon und nennt unsere Bücher geradezu apokryphische: er spricht sich über einige sehr geringschätzig aus und schaltet bei ihrer Uebersetzung oder Ueberarbeitung aufs willkürlichste. Dagegen hielt sich Augustinus an die LXX und das kirchl. Herkommen, und beeiferte sich, die Apokryphen den kanonischen Büchern gleichzusetzen. Wirklich bewirkte sein Ansehen, daß die Synoden zu Hippo-Regius 393 (Kanon 33) und zu Karthago 397 auch unsere Apokryphen für kanonisch erklärten, und der röm. Bischof Innocentius I. stimmte zu. In den folgenden Jahrhunderten blieb es den Gelehrten nicht unbekannt, daß nach Hiernoymus zwischen den kanonischen und unsern apokryphischen Schriften zu unterscheiden sei, allein es war dies eine blos gelehrte Erinnerung, die auf die Praxis, die apokryphischen Schriften gleich den kanonischen zu gebrauchen, keinen Einfluß übte.

Als sich die Reformation einzig auf das Schriftprincip stellte, mußte auch die Frage nach dem Kanon in Erörterung kommen. Nachdem sich zuerst Karlstadt 1520 (De canonicis scripturis libellus) im Sinn des Hieronymus ausgesprochen hatte, wurde für die luth. Kirche Luther's Ansicht maßgebend. Dieser übersetzte schon 1519 das Gebet Manasse, seit 1529 folgten allmählich die übrigen Schriften mit belangreichen Vorreden; unberücksichtigt blieben als gar zu geringfügig das 3. und 4. Buch Esra und das 3. Buch der Makkabäer; im übrigen urtheilte Luther über die einzelnen Bücher verschieden, günstiger und ungünstiger. Indem er ihr dogmat. Ansehen beseitigte, wollte er sie aber wol als nützliche Lesebücher in Kirche, Schule und Haus gebraucht wissen. Hiernach bildeten sie in seiner Uebersetzung einen Anhang zum A. T. mit der Ueberschrift: „Apokrypha, das sind Bücher, welche der H. Schrift nicht gleichgehalten und doch nützlich und gut zu lesen sind." In gleicher Weise urtheilten die Reformirten (Conf. Gallicana art. IV; Conf. Anglicana art. VI), und so haben unsere Bücher z. B. in der züricher Uebersetzung, die auch das 3. und 4. Buch Esra und das 3. Buch der Makkabäer enthält, die Aufschrift: „Die apokryphischen Bücher, d. i. diejenigen Bücher, welche von den göttlichen und kanonischen Schriften jederzeit unterschieden wurden."

Anders stellte sich die kath. Kirche. Als die Synode zu Trident auch diese Fragen zu erledigen hatte, erklärte sie (Sess. IV, cap. 1) unsere Apokryphen, mit Ausschluß vom 3. und 4. Buch Esra, dem 3. Buch der Makkabäer und dem Gebet Manasse, für kanonisch und belegte die Abweichenden mit dem Anathema. Dieser Beschluß, an dem man von jeher so vielen Anstoß genommen, verstand sich im Grunde nach den gegebenen Verhältnissen von selbst. Lassen wir beiseite, daß die hierarchische Kirche ein Interesse hatte, sich den Abtrünnigen tendenzmäßig gegenüberzustellen und von Concessionen nichts zu wissen, in diesem Fall hätte sie sonst eine mehr als tausendjährige Praxis für irrthümlich erklären und das absolute Ansehen der Vulgata, das diese nun einmal fast ebenso lange besaß, beeinträchtigen müssen, eine Zumuthung, der gegenüber freilich der Wahrheitssinn beiseite-

fiel. Nicht um ein paar dogmat. Beweisstellen handelte es sich, die man durch das Aufgeben der Apokryphen verloren hätte, sondern die Entscheidung war eine principielle. Den kath. Theologen geschah freilich damit kein Gefallen; während die einen durch dick und dünn mitliefen, suchten die andern den widrigen Beschluß irgendwie durch Interpretation zu mildern und zu escamotiren.

Auch die griech. Kirche hat auf der unter dem Patriarchen Dositheus zu Jerusalem 1672 gehaltenen Synode die apokryphischen Bücher für kanonische erklärt (s. Libri symbolici ecclesiae orientalis ed. Kimmel, S. 467). Dieser Beschluß wurde im Gegensatz des protestantisirenden Cyrillus Lukaris, Patriarchen zu Konstantinopel († 1638), gefaßt, der in seiner Confessio (a. a. O. S. 42 fg.), die Apokryphen als solche bezeichnet hatte, die vom Heiligen Geiste keine Bestätigung hätten.

In den evangel. Kirchen sollte trotz obiger Bestimmungen die Frage über die Stellung der Apokryphen von Zeit zu Zeit immer wieder in Erörterung kommen. Indem man den Begriff des Kanonischen immer höher spannte und den Katholiken sich schroffer gegenüberstellte, suchte man recht geflissentlich die Mängel der Apokryphen aufzuspüren, und kam so zu einem wahrhaft schreckhaften Bilde von denselben und ihren Wirkungen. Es war ja nicht verkannt worden, daß sie im Verhältniß zu den kanonischen Büchern an schweren Mängeln leiden, aber einseitig und bornirt bürdete man ihnen auch Falsches und solches auf, was in den kanonischen seine entsprechenden Parallelen hat. Kurz, ungerecht verlor man ganz den historischen Standpunkt und urtheilte nach einem selbst zurechtgelegten bornirt dogmatischen. So stieß man sich im besondern daran, daß die Messiasidee, namentlich die des persönlichen Messias, so gut wie ganz fehlt, aber man übersah, daß sie trotzdem ein nothwendiges Mittel- und Bindeglied zwischen dem A. und N. T. bilden. Hatte man sich so in einen Apokryphenhaß hineingeschwindelt, so ergab sich für die Praxis, daß sie von den kanonischen Schriften gänzlich zu scheiden, in Kirche und Schule nicht mehr zu gebrauchen und auch den Händen des Volks zu entreißen seien. Hiermit wurde die Frage eine sehr praktische, aber, wie zu erwarten, wehrte sich die überwiegende Mehrheit und stand im Interesse der Wissenschaft und des Lebens für das althergebrachte Recht der Apokryphen ein.

Unter den schroffen Bekämpfern der Apokryphen steht in älterer Zeit der engl. Theolog J. Rainold mit seiner Censura librorum V. T. apocryphorum (Oppenheim, 1611), allen voran. Bald darauf wollte in der ref. Kirche auf der Synode zu Dortrecht 1619 eine heißspornige Partei, durch Gomarus, den Hammer der Arminianer, vertreten, sie von der Bibel getrennt wissen, aber die bisherige Observanz behauptete das Feld (s. Zeitschrift für die historische Theologie, herausgegeben von Niedner, 1854, S. 645 fg.). In unserm Jahrhundert wurden bereits zwei Apokryphenkämpfe geführt, die eher dem 17. Jahrh. angestanden hätten. Im J. 1825 ergriff die londoner Bibelgesellschaft die Initiative; sie beschloß, die Apokryphen ihren Bibeln nicht mehr beizufügen und keiner Bibelgesellschaft, welche nicht diesem Grundsatz folge, ferner eine Geldunterstützung zukommen zu lassen. Natürlich erhob sich sofort ein Streit für und gegen (s. Ed. Reuß, Dissertatio polemica de libris V. T. apocryphis perperam plebi negatis [Argentor. 1829], S. 4). Im J. 1850 erneuerte sich der Streit. Die Orthodoxie war gewaltig zu Kräften gekommen und zeigte nun ihre Hörner. Die Veranlassung gab eine von Karlsruhe aus aufgestellte Preisaufgabe über oder vielmehr wider die Bedeutung der Apokryphen. Es war eine herrliche Gelegenheit für die neue Orthodoxie, für die Ebrard, F. A. Wild und Consorten, Zeugniß abzulegen und in fanatischer Weise zu wühlen und zu verdammen. Vor andern that sich Ph. F. Keerl in einläßlichern Broschüren 1852—55 hervor. Es fehlte nicht an ernstem Widerspruch, soweit es sich lohnte, aber R. Stier überschoß im Eifer nicht selten das Ziel. Praktisch wurde dennoch das erreicht, daß die Bergische Bibelgesellschaft den 2. Dec. 1853 beschloß, fortan keine Bibeln mit Apokryphen mehr unentgeltlich oder zu herabgesetzten Preisen zu verbreiten.

Selbstverständlich liegt die Sache gegenwärtig anders als vor zwei- und dreihundert Jahren. Da sich die symbolische Ansicht vom Kanon als unhaltbar erwiesen hat und demnach die einzelnen kanonischen Schriften für sich nach ihrem Wesen und ihrer historischen Stellung zu verwerthen sind, ohne daß sie von vornherein eine exemte Stellung beanspruchen dürfen, so sind ihnen die Apokryphen näher und zur Seite getreten. Wie

bei jenen, kommt daher auch bei diesen nur ihr eigenes Wesen in Betracht. Wenn hierbei unzweifelhaft die kanonischen Schriften sehr hervortreten, so sollen aber auch einzelne Apokryphen schwer ins Gewicht, die ebenso gut und besser als einige kanonische den Kanon zieren würden. Wie aber? Sollen auch der christl. Gemeinde diese relativ geringern Schriften zur Lehre und zur Erbauung in die Hände gegeben werden, welche mehrfach Falsches enthalten und wol auch einem Irr- und Wahnglauben Vorschub leisten? Ist letzteres wirklich mehr als bei den kanonischen der Fall? Findet man nicht in den letztern so ziemlich überall zu Apokryphischem seine Parallele? Und zu wie viel Misverständnissen, zu welchem Irrsal haben auch diese Anlaß gegeben? Es handelt sich indeß hierbei nicht darum, ein Hergebrachtes, weil es nun einmal hergebracht ist, festzuhalten, sondern darum, der Gemeinde ihr Recht zu wahren und ihr Gelegenheit zu geben, daß sie auch ihrerseits prüfend die Vorgeschichte des Gottesreichs verfolge und Altes und Neues zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit für sich verwende. Wahnglaube wird bei ihr um so weniger haften, je mehr er von den Predigern weicht. Fritzsche.

Apokryphen des Neuen Testaments. Unter diesem Titel faßt man eine vielverzweigte Literatur von theils verloren gegangenen, theils noch vorhandenen Evangelien, Apostelgeschichten, Briefen, Apokalypsen und anderweitigen Schriftstücken zusammen, die, wenigstens in der Auswahl, in welcher wir sie hier behandeln werden, schon durch eine gewisse Abenteuerlichkeit und Geschmacklosigkeit ihres Inhalts, oder wenigstens durch das stark hervortretende Colorit der Sonderrichtungen, in deren Geist die betreffenden Schriften gehalten sind, von der neutest. Literatur in sehr erkennbarer Weise sich unterscheidet. Es ist hier nicht der Ort, die Geschichte der Entstehung des neutest. Kanons zu erzählen. Dieselbe weist nach, wie der Kern der gegenwärtigen Sammlung schon gegen Ende des 2. Jahrh. festgestanden hat, während man noch bezüglich einer Reihe von andern Schriften, den sogenannten Antilegomenen, zwei Jahrhunderte lang im Schwanken begriffen war. Dagegen finden wir bei dem zu Anfang des 3. Jahrh. verstorbenen Irenäus, welcher als ein Hauptzeuge für den im wesentlichen schon feststehenden Kanon jener Zeit gilt, die von der jüd. Kanonbildung herübergenommene Bezeichnung „verborgen gehaltener“ oder „apokryphischer“ Bücher nur auf solche Schriftwerke angewandt, welche in jeder Beziehung das Gegentheil von kanonischen sind, sich aber irgendwie für solche ausgeben möchten. Das heißt, die apokryphischen Schriften, von denen jene Zeit in Bezug auf das N. T. spricht, sind häretische Machwerke, deren Verfasser von der kath. Kirche für fingirt, deren Inhalt für verwerflich erklärt wurde. Zwischen diese und die kanonischen Schriften stellen die kirchl. Schriftsteller des 3. und 4. Jahrh. als eine Mittelklasse, bald Antilegomenen, bald kirchl. Bücher, bald Bücher, welche gelesen werden, genannt, eine Reihe von Schriften, die längere Zeit hindurch in einzelnen Gegenden oder von einzelnen Autoritäten der Kirche den kanonischen Büchern gleichgestellt worden waren. Allmählich aber vollzog sich hinsichtlich dieser Mittelklasse ein Proceß der Auseinandersetzung, in dessen Folge einige der hierher gehörigen Bücher dem Kanon zugeschlagen, andere für apokryphisch erklärt und ausgeschieden wurden, was nicht ausschließt, daß ihr Inhalt und derjenige der übrigen apokryphischen und pseudepigraphischen Literatur nicht blos im christl. Volksbewußtsein, sondern auch in der Tradition und Dogmatik der kath. Kirche sich in umfassendem Maße abgelagert hat. Jetzt standen sich demnach nur noch kanonische und apokryphische Bücher gegenüber, und der Begriff des Apokryphischen erweiterte und milderte sich zugleich, indem er von nun an im Grunde blos noch den Gegensatz zum Kanonischen andeutete und auf alles Anwendung erlitt, was sich irgendwie an der Grenze des Kanonischen bewegte und einer ausdrücklichen Aussonderung aus diesem Gebiet bedürftig erschien. So wird z. B. der Brief des Barnabas noch von dem alexandrinischen Klemens ganz auf gleiche Linie mit den apostolischen Schriften gestellt, während ihn Eusebius als unecht in die Mittelklasse stellt, Hieronymus aber geradezu apokryphisch nennt. Da sich nämlich mit dem Begriff des Kanonischen mittlerweile auch die Begriffe der apostolischen Echtheit und göttlichen Eingebung verbunden hatten, blieb an der apokryphischen Literatur zugleich auch der Begriff des Unapostolischen, Unsichern und Menschlichen haften, wogegen die protestantische Kirche für das Apokryphische im ältern Sinne (des Irenäus), d. h. zur Bezeichnung des Unechten und Gefälschten, den Begriff des Pseudepigraphischen ausbildete. Wir fassen nun

hier die apokryphische und pseudepigraphische Literatur des N. T. zusammen, indem wir dabei von dem Grundsatz ausgehen, daß Schriften, welche altteft. Personen untergeschoben sind oder von solchen handeln, auch dann in die Reihe der Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. gehören, wenn sie von christl. Verfassern herrühren, wie z. B. die Testamente der zwölf Patriarchen.

Eine große Menge solcher Apokryphen hat sich noch erhalten, meist freilich einer spätern Zeit angehörig, als die verlorengegangenen. Erst allmählich wurde man mit diesen Schriftstücken bekannt. Zuerst gab Herold das Evangelium des Nikodemus heraus (1555). Die erste Sammlung veranstaltete 1567 M. Neander. Andere, wie Grynäus (1569) und Glaser (1614), folgten nach, ohne jedoch Neues zu bringen. Erst Johann Albert Fabricius hat in einer zweibändigen Ausgabe von 1703, der eine zweite Ausgabe 1719, vermehrt durch einen dritten, 1743 in zweiter Ausgabe erschienenen Band, nachfolgte, einen Begriff von dem ganzen Reichthum dieser Literatur gegeben, wiewol auch noch bei ihm wichtige Stücke, wie die Legende von Paulus und Thekla und die Geschichte des Prochorus, übergangen waren. Er wollte übrigens in seiner Sammlung Seitenstücke geben zu den kanonischen Büchern. Nicht über Fabricius hinausgehend ist die Leistung des Engländers Jones (1726; 1798), wie überhaupt alle Spätern eine Menge Noten exegetischen, archäologischen und dogmengeschichtlichen Inhalts von Fabricius entlehnt haben.

Eine kritische Ausgabe des gesammten Materials wollte der um die neutest. Textkritik verdiente Däne Andreas Birch veranstalten. Es kam aber 1804 nur zur Herausgabe einzelner Fragmente. Wiederum beabsichtigten Henke und Kleuker eine neue Ausgabe, und Schmidt gab 1804 einen neuen fehlerhaften Abdruck der Stücke des Fabricius. Nachdem andere gleichfalls unzulängliche Versuche angestellt hatten, begann Johann Karl Thilo, Professor in Halle, 1819 eine neue Ausgabe. Nachdem er deshalb in Frankreich und England gewesen, machte er den Plan seines Werks 1823 (Acta Thomae) vorläufig bekannt. Endlich erschien der erste Band seines „Codex apocryphus" 1832 in so vollständiger Gestalt, daß er allen billigen Anforderungen entsprach. Mit großer Sorgfalt sind die Texte nach den Handschriften revidirt; gründliche Einleitungen über Codices, Uebersetzungen und Ausgaben gehen voraus. Leider ist der Verfasser durch den Tod (1853) gehindert worden, dem ersten Bande einen zweiten und dritten nachfolgen zu lassen. Sein Werk führte Konstantin Tischendorf weiter fort, indem er eine Ausgabe der Apokryphen unternahm. In der That erschienen nacheinander die apokryphischen Apostelgeschichten (1851), Evangelien (1853) und Apokalypsen (1866). Die Evangelien Thilo's sind hier vermehrt durch drei von Tischendorf neu aufgefundene Apokryphen; am reichlichsten aber ist der Zuwachs auf dem Gebiet der Apostelgeschichten, deren Thilo blos die von Thomas (1823), Petrus und Paulus (1837 und 1838), Andreas und Matthias (1846), und Johannes (1847) herausgegeben hatte. Eine deutsche Uebersetzung apokryphischer Evangelien und Apostelgeschichten erschien schon 1841 von Borberg, eine französische 1849 und 1863 von Gustav Brunet. Am übersichtlichsten hat den Inhalt dieser Werke Rudolf Hofmann dargestellt in seinem „Leben Jesu nach den Apokryphen" (Leipzig, 1851) und in Herzog's Realencyklopädie, XII, 320 fg., wozu noch einzelne Arbeiten von Arens, Pons, Peltzer und andern kommen.

I. Apokryphische Evangelien. Ueber die Motive, welchen diese Schriften ihre Entstehung verdankten, wird der Artikel Evangelium Näheres bringen. Hier genüge die Bemerkung, daß neben dem dogmat. Interesse, für häretische Ansichten geschichtliche Unterlagen herzustellen, auch die fromme Neugier und Einbildungskraft, der rein naive Erfindungsdrang vielfach betheiligt war, der schon sehr früh, besonders in der Jugendgeschichte Jesu, bald auch in seinen letzten Schicksalen und in seinem Leben überhaupt, ein ausgiebiges Feld zur Bearbeitung auffand. Um einen Begriff von dem Charakter der Stoffe zu geben, welche auf diese Weise an die kanonischen Evangelien sich ansetzten, schicken wir die noch vorhandenen Evangelien voraus, indem wir zugleich ihren Inhalt übersichtlich vorführen.

a) Noch vorhandene Evangelien:

1) Das Evangelium des Nikodemus, ein erst seit Karl des Großen Zeiten aufgekommener Name. Das älteste Stück desselben, vielleicht das älteste der noch vorhandenen Apokryphen überhaupt, stellen die sogenannten „Acten des Pilatus", Pilatus-

geschichten (Gesta Pilati) dar. Zweimal in seiner ersten um das Jahr 150 abgefaßten Apologie (Kap. 35 und 48) erwähnt Justin zur Bestätigung einestheils der prophet. vorhergesagten Wunderheilungen, anderntheils der Vorgänge bei der Kreuzigung die „unter Pontius Pilatus verfaßten Acten"; er gebraucht dabei das latein. Wort selbst. Ein noch ausführlicheres Zeugniß haben wir bei Tertullian, welcher (Apolog., 21) sagt, Jesus sei aus Neid von den jüd. Schriftgelehrten dem Pilatus übergeben und von diesem, der dem Andrang der Kläger nachgegeben, dem Kreuze überliefert worden; am Kreuze hängend habe er unter einem lauten Ausruf den Geist aufgegeben und sei damit dem Henkersgeschäft zuvorgekommen; in demselben Augenblick sei der volle Tag durch Sonnenverfinsterung unterbrochen worden; am Grabe sei zur Verhütung einer Entwendung des Leichnams durch die Jünger, da er seine Auferstehung vorhergesagt, eine Soldatenwache aufgestellt worden; am dritten Tage aber sei die Erde plötzlich erschüttert und die vor das Grab gewälzte Last hinweggeworfen worden; im Grabe habe man nichts als Bestattungsüberreste vorgefunden; von den Obern sei das Gerücht ausgesprengt worden, der Körper sei von den Jüngern entwendet worden. Jesus selbst aber habe mit den Jüngern in Galiläa vierzig Tage verbracht und sie gelehrt, was sie lehren sollten, und nachdem er sie abgeordnet, um in der Welt zu predigen, sei er in einer Wolke gen Himmel erhoben worden. Diese so bezeichnende Ausführung schließt Tertullian mit den Worten: „Dies alles hat Pilatus, den dann auch das Gewissen getrieben, selbst Christ zu werden, von Christus dem damaligen Kaiser Tiberius berichtet."

Sowol die Angaben des Justin als die des Tertullian entsprechen nun aber dem ersten Theil unsers Evangeliums des Nikodemus vollkommen. Es geht daher, da sich niemand die von ihnen erzählten Thatsachen aus Phantasie in ein Actenstück denken wird, aus beiden Zeugnissen sowol hervor, daß die Pilatus-Acten schon vor der Mitte des 2. Jahrh. existirten, als auch, daß sie ihrem wesentlichen Inhalt nach, denn das Detail ist bei einer in so beständiger Umwandlung begriffenen Literatur nicht mehr zu bestimmen, in das Evangelium des Nikodemus übergegangen sind.

Auf dasselbe Urtheil weist auch die Continuität der Zeugnisse für die Existenz dieses Werkes hin, die sich an Justin und Tertullian, aus dem 4. Jahrh. an Eusebius und Epiphanius, aus dem 5. an Orosius und aus dem 6. an Gregor von Tours anschließen; aus derselben Zeit stammen aber auch bereits die ältesten der noch vorhandenen Handschriften, welche Tischendorf aufgefunden hat. Die Schrift stand übrigens in der alten Bibel in solchem Ansehen, daß Kaiser Maximin zu ihrer Verdrängung andere, blasphemische Pilatus-Acten verbreiten ließ.

Zu dieser Pilatus-Literatur gehören übrigens noch eine ganze Reihe apokryphischer Machwerke, wie z. B. die von Tischendorf herausgegebene Erzählung Joseph's von Arimathia (Narratio Josephi Arimathiensis), welche mit dem Inhalt des Evangeliums des Nikodemus in Verbindung steht. Dieselbe erzählt in ganz fabelhafter Weise die Kreuzigung Christi, insonderheit aber die Einführung des bekehrten Schächers Demas ins Paradies. Ein gleichfalls von Tischendorf lateinisch mitgetheiltes Stück berichtet in legendenhafter Weise von der strengen Strafe, welche durch die Römer über die Juden wegen der Ermordung Jesu verhängt wurde (Vindicta Salvatoris). Der Bericht des Lentulus, der vor Pilatus jüd. Statthalter gewesen sein will, gibt die bekannte Beschreibung über das Aeußere Jesu, ist jedoch erst im Mittelalter, nicht vor dem 12. Jahrh. entstanden. Viel älter ist ein Bericht des Pilatus an Tiberius über die von Jesus vollbrachten Wunder, über die Zeichen bei seinem Tode und über die Auferstehung (Anaphora Pilati). Dem schließt sich an eine Erzählung über Proceß und Hinrichtung des Pilatus (Paradosis Pilati). Als nämlich der Kaiser vernimmt, daß Pilatus an der allgemeinen Finsterniß und dem Erdbeben schuld ist, läßt er ihn kommen und zum Tode verurtheilen. Da bekehrt sich dieser und bittet Christum um Gnade. Eine Stimme erschallt vom Himmel und preist ihn glücklich, weil die Verheißung der Propheten durch ihn erfüllt sei. Seine Gattin Procla verscheidet in demselben Augenblick, als ein Engel das abgeschlagene Haupt des Pilatus in Empfang nimmt. An Stelle dieser Paradosis findet sich zuweilen ein Bescheid des Kaisers Tiberius (Responsum Tiberii ad Pilatum). In einer andern Version, welche Tischendorf lateinisch mittheilt (Mors Pilati), gibt er sich selbst den Tod, und spielen bereits auch Veronika mit ihrem Tuche und der ungenähte Rock eine Rolle. Der Leichnam des Pilatus kommt weder in der Tiber noch in der Rhône zur Ruhe

und wird endlich in ein Loch in der Schweiz geworfen, womit die Benennung des Berges am Vierwaldstättersee zusammengebracht wird. Endlich sind noch verschiedene Briefe des Pilatus und des Herodes zu erwähnen, die theils bei Thilo, theils bei Tischendorf sich finden.

Gewöhnlich erscheinen diese Pilatus-Acten als erster Theil des später so genannten, aber schon im 6. Jahrh. entstandenen, latein. Evangeliums des Nikodemus. Dasselbe gibt den Nikodemus als Verfasser, Ananias als Uebersetzer zu erkennen und erzählt in protokollirender Form, wie Jesus vor Pilatus angeklagt, verhört und verurtheilt wird. Dem zu Grunde liegenden synoptischen und Johanneischen Bericht sind abenteuerliche Zusätze beigegeben. So neigen sich die röm. Kriegszeichen vor Jesus, auch noch nachdem seine Kläger sie in Händen halten. Die Juden klagen Jesum als Bastard an, aber Personen, die er geheilt, und Nikodemus vertheidigen ihn so, daß Pilatus ihn unschuldig findet. Erst als die Juden Jesum für das Kind ausgeben, das schon Herodes als Kronprätendenten habe wollen tödten lassen, wird Pilatus erschreckt und läßt ihn kreuzigen mit zwei Uebelthätern, die erst in spätern Handschriften Namen empfangen, und zwar Dymas, Dysmas, Desmas, Demas der eine, der andere Gestas, Gesmas, Germas u. s. w. Joseph von Arimathia soll wegen des Begräbnisses hingerichtet werden, entgeht aber durch ein Wunder. Hierauf folgen Verhandlungen vor dem Priestercollegium über Auferstehung und Himmelfahrt, die von Soldaten und Priestern, ja selbst von Ungläubigen bezeugt werden. Man citirt den Joseph von Arimathia wieder nach Jerusalem, und auch er legt ein Zeugniß ab über die Auferstehung. Derselbe berichtet nun auch im zweiten Theil des Werks von Karinus und Leucius, die, von den Todten auferweckt, in Arimathia lebten. Nach Jerusalem citirt und vereidigt, erzählen sie, daß sie in der Unterwelt waren mit allen Patriarchen; da wurde durch Jesu Ankunft der Orkus erschreckt und ließ die Thore verschließen. Während Hades und Satan über die Person Jesu disputiren, tritt Jesus herein. Der Hades redet ihn mit einer pathetischen Rede an und schilt den Teufel, der nun besiegt und der Hölle übergeben wird. Die Frommen aber werden befreit, und allgemeiner Jubel entsteht. Unterredungen zwischen Jesus, Adam, Satan und Hades sind eingefügt. Die Frommen folgen Jesu ins Paradies, wo sich blos „zwei alte Leute" finden, Henoch und Elias. Dazu kommt noch der bekehrte Schächer, der sein Kreuz auf den Schultern trägt. Bis dahin dürfen die beiden Erzähler schreiben, was sie gesehen haben. Dann aber werden sie plötzlich entrückt. Pilatus aber beschwört die Schriftgelehrten, ob Jesus Gottes Sohn gewesen sei, und sie bejahen es insgeheim. Entstanden scheint diese abenteuerliche Geschichte, welche Tischendorf in verschiedenen Formen als „Höllenfahrt" (Descensus ad inferos) mittheilt, auf Grundlage von 1 Petr. 3, 19 zu sein.

2) Das Evangelium des Thomas ist zwar nur fragmentarisch erhalten und in Texten von größter Verschiedenheit, aber jedenfalls eins der ältesten Apokryphen, nach Tischendorf um 150 entstanden.

Ist es vielleicht dasselbe mit dem zuerst von Origenes erwähnten „Evangelium nach Thomas"? Nach dem, was wir von diesem Evangelium wissen, ist dies keineswegs unmöglich. Seit Thilo hält man das Werk für gnostischen Ursprungs. Nach Irenäus und dem Verfasser der Philosophumena war es im Gebrauch der Markosier und Naassener. Aus diesem frühen griech. Werke sind aber arab. und latein. Bearbeitungen geflossen. Auch das sogenannte arab. Kindheitsevangelium ruht auf diesem Buche. Dasselbe enthält die Kindheitsgeschichte Jesu vom fünften Jahre an in anstößiger Weise. Es werden die Spielereien des Knaben erzählt. Jesus tödtet seine Kameraden, macht ihre Aeltern blind, spottet seiner Lehrer nach Vorschrift des synoptischen Spruchs vom Balken und Splitter: „Du, der du die Bedeutung des A nicht kennst, willst mich das B lehren? Du Heuchler, lehre mich zuerst, wenn du kannst, das A, und dann werden wir dir auch hinsichtlich des B glauben." Dann folgen viele thörichte Geschichten; zuletzt schlägt er einen zweiten Lehrer, der ihn züchtigen will, zu Boden, weckt ihn aber einem dritten zu Liebe, der Jesu Ueberlegenheit anerkennt, wieder auf. Der Besuch im Tempel schließt das Ganze.

3) Das sogenannte Protevangelium des Jakobus ist gleichfalls in sehr frühen Zeiten entstanden, wie denn auch viele kirchl. Traditionen und Gebräuche ihm entstammen. Einzelne darin enthaltene Erzählungen finden sich schon bei Justin und Klemens von Alexandria, wie z. B. bei letzterm die Nachricht, daß Maria trotz ihrer Niederkunft

Jungfrau geblieben. Ob aber das Ganze schon da war, läßt sich nicht bestimmen. Erst Origenes erwähnt ein Buch des Jakobus, was unser Werk um so eher sein kann, als keins der alten Zeugnisse von Origenes an mit dem noch vorhandenen Text in Widerspruch tritt. Die erste sichere Spur bieten Gregor von Nyssa und Epiphanius, später im 7. und 8. Jahrh. auch Andreas von Kreta, Germanus von Konstantinopel, Johannes von Damaskus. Auch der syr. Nestorianer Salomo von Bassora erwähnt es. Es existiren noch etwa 50 Handschriften; in den meisten fehlt der spätere Titelzusatz, der das Werk dem „Bruder Gottes", Jakobus, zuschreibt. Die Erzählung geht von der Geburt der Maria bis zur Hinrichtung des Zacharias, der beim bethlehemitischen Kindermord den Johannes nicht ausliefern wollte. Joachim und Anna bekamen zu ihrer großen Betrübniß keine Kinder. Während Joachim 40 Tage und 40 Nächte fastete, wird der Anna vom Engel eine Tochter verheißen. Entgegen dem spätern Dogma von der „unbefleckten Empfängniß" wird Maria erzeugt und geboren. Erst ein halbes Jahr alt, kann sie schon sieben Schritte gehen. Wie ihre Mutter gelobt hatte, ward sie, 3 Jahre alt, in den Tempel gebracht, wo sie, wie eine Taube erzogen, von der Hand eines Engels ißt. Als sie 12 Jahre alt ist, werden auf göttliches Geheiß zwölf Witwer berufen, unter denen einer sie aufnehmen soll. Aus dem Stabe Joseph's fliegt eine Taube hervor und setzt sich ihm aufs Haupt. Dieser erhält nun die Maria zur Aufsicht; 15 Jahre alt wird sie, als sie gerade bei der Arbeit sitzt, vom Engel Gabriel begrüßt und vom Heiligen Geist besucht. Die Geburtsgeschichte folgt dann zunächst nach Lukas. Joseph glaubt zuerst, es sei ein zweiter Sündenfall in seinem Hause geschehen, wird aber durch den Engel beruhigt. Da kommt ein Schriftgelehrter zu ihm und fragt, warum Joseph nicht in der Synode gewesen. Joseph sagt, er sei krank. Der Schriftgelehrte aber sieht Maria schwanger und meldet es alsbald dem Hohenpriester. Die Priester wollen nun die Maria dem Joseph nehmen, lassen aber nach 4 Mos. 5, 18 beide ein Gottesurtheil bestehen und finden sie unschuldig. Nun folgt die Geschichte von der Schätzung. Maria steigt auf der Reise nach Bethlehem vom Esel und gebärt in einer Höhle, wobei die ganze Natur stillsteht, selbst der Flug der Vögel. Es zeigt sich nun aber, daß Maria auch nach der Geburt noch Jungfrau geblieben ist. Es folgt die Geschichte von den Magiern und dem Kindermord, nach Matthäus. Maria aber flieht nicht nach Aegypten, sondern verbirgt Jesum in einer Krippe. Vor Elisabeth dagegen, die ihren Sohn Johannes vor den Mördern schützen will, öffnet sich ein Felsen. Zacharias aber wird nach Jerusalem geführt und nach Matth. 23, 35 im Vorhof des Tempels umgebracht. Sein Nachfolger ist Simeon. Jedenfalls ist Thatsache, daß der Täufer Johannes und seine Aeltern hereingezogen werden, ohne daß seine Geburt näher beschrieben wird. Hilgenfeld nimmt daher eine ursprüngliche Gestalt des Buchs an, darin dies stand. Aber „wenn das Protevangelium über sich selbst hinausweist, so ist doch klar, daß unsere kanonischen Evangelien und zwar hier das des Lukas im Hintergrund steht" — entgegnet Tischendorf wol nicht mit Unrecht. Zuletzt erzählt Jakobus, er selbst habe sich während des Kindermordes in die Wüste geflüchtet und sei von Gott gewürdigt worden, dieses Buch zu schreiben, aus dem Guericke vieles für wahr hält.

4) Das Evangelium des falschen Matthäus (Evangelium Pseudo-Matthaei sive liber de ortu beatae Mariae et infantia Salvatoris) ist vollständig von Tischendorf herausgegeben, nachdem schon Thilo einen Theil davon unter einem falschen Titel (Historia de nativitate et infantia Salvatoris) bekannt gemacht hatte. Das Werk ist schon dem Hieronymus bekannt gewesen und ruht auf der Grundlage des Thomas-Evangeliums und des Protevangeliums des Jakobus, mit welch letzterm es sich identificiren zu wollen scheint. Daher erscheint als Verfasser Jakobus, Joseph's Sohn, doch kommen einzelne Eigenthümlichkeiten vor, wie daß Maria erst vierzehnjährig aus dem Tempel kommt. Jesus, in der Höhle geboren, wird in eine Krippe gelegt, „und Ochse und Esel beteten ihn an", nach Jes. 1, 3. Auf dem Wege nach Aegypten unterwirft Jesus Drachen, Löwen und Panther, die ihn gleichfalls anbeten, nach Jes. 11, 6—8. Eine Dattelpalme biegt ihre Zweige zur Erde, bietet Früchte dar, und aus der Krone rieseln Quellen. Mit der Rückkehr aus Aegypten schließt das Buch.

5) Das Evangelium von der Geburt Maria's (Evangelium de nativitate Mariae) ist erst nach dem obengenannten Stück, mit welchem es oft verwechselt wurde, im

6. Jahrh. entstanden und enthält in 10 Kapiteln die Geschichte Maria's bis zur Geburt Jesu. Der Inhalt ist der des Protevangeliums des Jakobus mit geringen Aenderungen. So kommt Maria erst mit dem 14. Jahre aus dem Tempel. Das Orakel will sie mit einem Manne vermählt haben. Unter den Gerufenen wird Joseph dadurch erkannt, daß eine Taube sich auf seinen Stab setzt. Derlei Fabeln kommt übrigens schon früh eine Unmasse auf. Noch spätere Kirchenväter erklärten sich dagegen. Nichtsdestoweniger wurden sie vielfach gelesen, und seit dem 6. Jahrh. erschöpfte sich das fromme Interesse im Aufsuchen und Zusammenstellen von solchen Geschichten.

6) Die arab. Kindheitsgeschichte (Evangelium infantiae Salvatoris) existirt in arab. und syr. Handschriften. Aber nach allen Anzeichen war das Werk ursprünglich syrisch; daher Jesus 309 geboren. Auch die Identificirung des Joseph mit Kaiphas ist syrisch. Daher wurde das Buch besonders von syr. Nestorianern gelesen. Auch Salomo von Bassora um 1220 gebrauchte es in seiner Deborah. Indeß fanden auch die Thomas-Christen in Indien, indem sie es von Thomas ableiteten, und die kopt. Christen Gefallen daran, weil der größte Theil des Inhalts in Aegypten spielt. So wurde das Werk ins Arabische (daher der Name) und Koptische übersetzt. Sozomenus erzählt, daß in Aegypten noch viele Fabeleien über den Zug Jesu durch Aegypten in Umlauf seien. Aus diesen ältern Quellen hat vor dem 13. Jahrh. jemand diesen Stoff in seiner jetzigen Form aufgezeichnet. Denn aus dieser Zeit stammen die ältesten Handschriften, während schon der Koran Bekanntschaft mit dem Inhalt des Werks verräth.

Die Erzählung beschäftigt sich mit den 12 ersten Lebensjahren Jesu. Bei der Geburtsgeschichte werden Matthäus und Lukas combinirt; Jesus wird übrigens in einer Höhle geboren und im Tempel dargestellt. Dann kommen die Magier und erhalten eine wunderthätige Windel. Die Familie aber entflieht nach Aegypten. Schon in der Wiege hatte das Kind zu seiner Mutter gesprochen: „Ich, den du geboren hast, bin Jesus, der Sohn Gottes, der Logos.“ Aber erst in Aegypten gehen die Wunder recht an. Götzen fallen, Dämonische werden geheilt, das Waschwasser thut Wunder. Am abenteuerlichsten ist, daß die heilige Familie zu ägypt. Weibern kommt, die einen schön geschmückten Esel beweinen, küssen und füttern. Auf Anfrage zeigt es sich, daß der Esel ihr Bruder ist, von eifersüchtigen Weibern verzaubert. Darauf setzt Maria das Jesuskind dem Esel auf den Rücken und spricht: „O mein Sohn, heile diesen Maulesel.“ Dieser wird daraufhin wieder ein Mensch und die heilige Familie wohnt seiner Hochzeit bei. Darauf besuchen sie den Pharao und kehren nach dreijährigem ägypt. Aufenthalt nach Nazareth zurück, wo alsbald wieder eine Reihe der abgeschmacktesten Dinge folgt, z. B. die Geschichte von den Thonvögeln, die der Siebenjährige lebendig macht. Auch die Erzählung von dem Thron des Herodes, den Joseph und Jesus auseinanderziehen, bis er breit genug ist, gehört hierher. Der Knabe macht seine Spielkameraden bald zu Böcken, bald tödtet er sie, wenn sie ihn stoßen. Die am Sabbat gebildeten Thonsperlinge fliegen gen Himmel. Schulunterrichtsfabeln finden sich schon bei Irenäus, besonders aber hier, wie er das A-b-c bereits kannte, als die Schullehrer es ihn lehren wollten. Dann folgt die Geschichte vom Tempelbesuch des zwölfjährigen Knaben, bei welcher Gelegenheit es sich zeigt, daß derselbe schon alles weiß, „Physik, Metaphysik, Hyperphysik und Hypophysik“. Hierauf kehrt er nach Nazareth zurück und studirt bis zum 30. Jahre das Gesetz.

7) Die Geschichte des Zimmermanns Joseph (Historia Josephi fabri lignarii) existirt noch in arab. und in kopt. Form und ist zur Feier des Todestags Joseph's (20. Juli) im 6. Jahrh. in Aegypten abgefaßt. Der Inhalt knüpft an das Protevangelium des Jakobus und die Geburtsgeschichte Maria's an, soll übrigens von Joseph selbst seinem Pflegesohn Jesus erzählt worden sein. Dieser seinerseits predigte das Vernommene auf dem Oelberge seinen Jüngern, und diese schrieben das Erzählte auf und legten ihre Arbeit in der Bibliothek zu Jerusalem nieder.

Joseph, Priester und Zimmermann, war aus Bethlehem, zeugte vier Söhne und zwei Töchter. Als er 89 Jahre alt war, wurde er Witwer. Damals ist Maria 12 Jahre alt. Diese war 3 Jahre alt in den Tempel gebracht worden, allein sie konnte, als mannbar, nicht darin bleiben. Es wurden zwölf Greise aus dem Stamme Juda berufen, und den Joseph traf das Los, sie aufzunehmen. Nachdem sie zwei Jahre bei ihm gelebt, wird sie schwanger vom Heiligen Geist. Als Joseph dies bemerkt, will er

nicht mehr essen, wird aber vom Engel Gabriel belehrt. Dann kommt die Geschichte von der Schätzung und Jesus wird in einer Höhle bei Jerusalem, nahe bei Rahel's Grab, geboren. Joseph bleibt ein Jahr in Aegypten und wandert dann nach Nazareth, wo er 111 Jahre alt wird. Trotzdem verliert er keinen Zahn und wird nicht blödsinnig. Da erscheint ihm ein Engel und verkündigt ihm sein Ende. Joseph schüttet sein betrübtes Herz im Tempel zu Jerusalem aus in einem langen Gebet. Darauf wird er in Nazareth krank und ruft ein Wehe aus zuerst über alle, die an seinem Leben und seiner Erziehung schuld sind, von wegen der Erbsünde, dann auch über alle Glieder seines Leibes, wegen der wirklichen Sünde. Als Jesus an seinem Lager erscheint, betet Joseph ihn an als Gott, erzählt wundersame Geschichten aus Jesu Jugendzeit und bittet ihn um Verzeihung, daß er nicht gleich gewußt habe um das Geheimniß seiner Geburt. Auch Maria erscheint bei dem Sterbenden und wird von Jesus getröstet. Endlich naht sich die ganze Familie und alle weinen. Da erscheinen Tod und Hölle von Süden her, werden aber auf Jesu Gebot zurückgetrieben. Dagegen sendet Gott den Michael und Gabriel, die Joseph in ein glänzendes Gewand einhüllen, damit er unverweslich bis zum tausendjährigen Reiche bewahrt bleibe. Unter Wundern wird Joseph begraben, Jesus aber stiftet einen Gedächtnißtag und hält eine Leichenrede über den Tod als Folge von Adam's Sünde. Darauf stellen in einem Epilog die Apostel Betrachtungen über die Sache an und fragen, warum Jesus den Joseph nicht ebenso wie den Henoch und Elias unsterblich gemacht habe. Jesus antwortet, Henoch und Elias müßten beide noch wiederkommen und dann auch sterben. Darauf erklären sich die Apostel zufrieden und eine Doxologie schließt.

8) Das von Thilo herausgegebene apokryphische Johannesbuch (Liber S. Johannis apocryphus) ist ein späteres Werk von den Katharern des Mittelalters ausgehend. Als beim letzten Mahl der Satan in Judas gefahren war, bittet Johannes Jesum um Aufschluß über das Wesen des Satans, welches dann auch in dualistischer Richtung erklärt wird.

9) Ueber das gleichfalls von Thilo herausgegebene Evangelium des Johannes (Codex Parisiis in sacro templorum conservatus) hatte schon 1828 Münter gehandelt und es für ein Machwerk der Templer erklärt, nämlich für eine nach pantheistischen Grundsätzen veranstaltete Recension des Johannes. Nach Thilo haben Spinozisten und Deisten im Anfang des vorigen Jahrhunderts das Ganze verfaßt.

10) Eigentlich gehören die beiden letztgenannten Werke nicht mehr hierher, weil sie schon der Zeit nach nicht auf einer Linie mit den vorhergenannten Schriften stehen. Dagegen hat Tischendorf neuerdings verschiedene Recensionen der bereits im Decret des Gelasius genannten Schrift über den Heimgang Maria's (De dormitione vel transitu Mariae) drucken lassen.

11) Alle die genannten Bücher fließen aus alten Sagen, wollen nicht betrügen, sondern zeugen nur von dem schlechten Geschmack und unkritischen Verfahren der Zeit. Nun gibt es aber auch noch Sagen, die geradezu feindselig gegen das Christenthum gerichtet sind. Solche finden sich im Koran über Maria, die mit Mirjam, der Schwester des Moses, verwechselt wird. Aehnlich wurde auch das Evangelium des Barnabas erdacht, welches gegen Maria's Jungfrauschaft, gegen Christi göttliche Natur, gegen die Trinität polemisirt. Darin prophezeit Jesus geradezu den Mohammed als Restaurator der wahren Religion.

Von jüd. Seite gibt es zwei Schmähschriften unter dem Titel Toledoth Jeschuah, herausgegeben von Wagenseil als „Feurige Teufelspfeile" (Tela ignea Satanae [1681]) und Huldrich (1705). Dieselben ruhen auf ältern Grundlagen. Schon Celsus, belehrt von Juden, erzählt, Maria habe Ehebruch getrieben mit dem Soldaten Panthera, habe Jesum geboren und sei aus Armuth nach Aegypten gezogen. Diese alte Anklage ist oft benutzt, kehrt auch im Talmud wieder (Pandera Pappus), und Gfrörer findet es auffallend, daß der Name übereinstimmt.

Derselbe hat jedoch verschiedene Erklärungen erfahren, wie z. B. von Nitzsch, wonach der Panther (Lupa) Bild der unersättlichen, über das Bedürfniß hinausjagenden (pan theran) Lust sein soll, oder von Strauß, welcher an das griech. Wort Pentheros (Schwiegersohn, d. h. Joseph im Verhältniß zu Eli, dem Vater Maria's [s. Luk. 3, 23]) denkt. Die ganze Verleumdung ist jedenfalls erst eine boshafte Reaction auf die al-

mählich sich bildende Vorstellung von einer vaterlosen Geburt. Zu Jesu Lebzeiten erhebt sich nicht der leiseste Verdacht, und Jesus gilt widerspruchslos als Sohn Joseph's und Maria's.

b) Nicht mehr vorhandene Evangelien:

1) Das Hebräer-Evangelium, auch Syrer-Evangelium genannt, war ein umfangreicher Nebengänger des Matthäus-Evangeliums, und seine Spuren reichen bis in die Mitte des 2. Jahrh. hinauf. Hebräisch (aramäisch) geschrieben, wurde es von den gläubigen und überlieferungstreuen Juden mit Zähigkeit als das wahre und einzige Evangelium, als das echte Werk des Apostels Matthäus festgehalten. So bildete sich in der Kirche die Sage von einem hebr. Original des ersten kanonischen Evangeliums, und selbst Hieronymus ist abhängig von dieser allgemeinen Ansicht, wiewol er zugleich die unverwischbaren Abweichungen des apokryphischen vom kanonischen Werke bemerkt und aufzeichnet. Auf Grund dieser Notizen hat sich das Hebräer-Evangelium der neuern Kritik als ein späteres, vom jetzigen Matthäus bereits abhängiges Product erwiesen. Nichtsdestoweniger haben Lessing, Baur, Schwegler, Hilgenfeld im Hebräer-Evangelium, immer wieder das älteste Evangelium, den wahren Urmätthäus auffinden wollen. Im Interesse dieses Nachweises hat Hilgenfeld die letzte und vollständigste Zusammenstellung aller Fragmente geliefert (Novum Testamentum extra canonem receptum [Lipsiae, 1866], Fasc. IV).

Heutzutage ist man ziemlich einig in dem Urtheil, daß das Hebräer-Evangelium in seinen Eigenthümlichkeiten durchaus zurücksteht hinter der Einfachheit und Ursprünglichkeit des Matthäus. Es enthielt Aussprüche Jesu von geschraubter Dunkelheit, wie „Wer sich wundert, wird herrschen, und der Herrschende wird zur Ruhe gelangen"; daneben Erzählungen von fabelhaften Abenteuern, wie die Lustfahrt des von seiner Mutter, dem Heiligen Geiste, an einem Haar gehaltenen Jesus auf den Berg Tabor. Hieronymus erzählt daraus die Taufe Jesu, der sich als sündlos vor Mutter und Brüdern dagegen sträubt, die Herabkunft des Geistes, der zuvor vergeblich in den Propheten Ruhe gesucht hatte, die Auferstehung Jesu, der seine Grableinwand dem Knecht des Hohenpriesters übergibt, seine Erscheinung bei seinem Bruder Jakobus, der seit dem Nachtmahl gefastet hatte, und ähnliches. Als Resultat dürfte heutzutage feststehen, daß das eigentliche Hebräer-Evangelium das Heilige Buch der Nazaräer gewesen ist, eine in ausschließlich judenchristl. Geiste vollzogene aram. Bearbeitung unsers Matthäus, neben dem es judenchristl. Traditionen benutzt, aber zugleich auch schon die übrige synoptische und die Paulinische Literatur voraussetzt. Wahrscheinlich wurde es im Laufe des 2. Jahrh. in irgendeiner Stadt Palästinas für die judenchristl. Gemeinden verfertigt. Gekannt haben es nach Eusebius schon Papias und Hegesippus; jedenfalls aber auch der Verfasser der Ignatius-Briefe, Klemens und Origenes von Alexandria und Eusebius. Der letztere kannte es durch Pamphilus, welcher das von Origenes mitunter gebrauchte Werk in seiner Bibliothek zu Cäsarea hatte. Dies war das Werk, welches Hieronymus bei den Nazaräern zu Beröa fand und abschrieb.

2) Das Evangelium der Ebjoniten lag von der Ursprünglichkeit jedenfalls noch viel weiter entfernt als das von der einfach praktischen Richtung des Judenchristenthums, den Nazaräern, gebrauchte Hebräer-Evangelium, mit welchem es jedoch schon von den altkirchl. Schriftstellern vielfach verwechselt worden ist. Schon Epiphanius erkannte darin einen verstümmelten Matthäus; indeß war das erste kanonische Evangelium hier schon mit Stücken des Lukas versetzt und der eigenthümliche Standpunkt der Partei rücksichtslos eingetragen. Im Vorwort war die Auswahl der zwölf Apostel erzählt, auf deren Augenzeugenschaft der gesammte hierauf folgende Bericht gestützt war. Daher die Nachricht des Hieronymus, das Hebräer-Evangelium heiße auch Evangelium der zwölf Apostel, was entweder auf eine Verwechselung des nazaräischen Apokryphums mit dem ebjonitischen Bericht, oder aber auf eine ursprüngliche Einheit beider Evangelien hinweist, welche wahrscheinlich nur allmählich und schichtweise sich voneinander entfernt haben. Unter letzterer Voraussetzung dürften darum auch die eigenthümlichen Züge, welche Justin und, mit ihm in der Regel übereinstimmend, die Klementinen in die evangelische Geschichte eintrugen, einer frühern Form des Ebjoniten-Evangeliums angehören. So wie Epiphanius dasselbe kannte, war die wunderbare Vorgeschichte der Dogmatik der Ebjoniten zu Liebe gestrichen. Die ebjonitische Enthaltung von Fleischspeisen war durch das Verhalten des Täufers Johannes, der statt Heuschrecken (Akrides) Oelkuchen (Enkrides) essen mußte, ihr Widerwille

gegen die Opfer durch einen Ausspruch Jesu gerechtfertigt, dahin lautend: „Ich bin gekommen, die Opfer zu zerstören, und wenn ihr nicht aufhören werdet zu opfern, so wird nicht aufhören von euch der Zorn." Die Zerstörung Jerusalems war somit als Strafe für den blutigen Opferdienst dargestellt.

3) Das Evangelium des Petrus wird von Origenes, Eusebius, Hieronymus und Theodoret erwähnt. Daraus geht der allgemeine Charakter des Petrus-Evangeliums hervor. Ursprünglich war es griechisch geschrieben, möglicherweise auch in aram. Uebersetzung existirend. Es stand in keinem wesentlichen Gegensatz zu Matthäus, enthielt aber einige specifisch jüd. Elemente theils historischer, theils speculativer Art. Aus der ebjonitischen Parteistellung aber erklärt sich, daß Petrus als Verfasser genannt wird. Möglicherweise hat Justin dieses Evangelium benutzt, und da seine Anführungen mit denen der Klementinen stimmen, auch diese. Es selbst aber kann wieder nur eine wenig verschiedene Form des Ebjoniten-Evangeliums, vielleicht eine Vorstufe desselben, gewesen sein.

In neuerer Zeit ist dieses Petrus-Evangelium zu vielen Experimenten der Kritik verwendet worden, und haben mancherlei gegenseitige Dienstleistungen zwischen den Meistern derselben stattgefunden. Wie früher Schwegler ein Original für den Matthäus im Hebräer-Evangelium und wie Ritschl ein solches für den Lukas im Marcion entdeckt zu haben glaubte, so Hilgenfeld im Evangelium des Petrus für den Markus, indem er es unmittelbar nach Matthäus entstehen läßt und für die Grundlage des kanonischen Markus hält, wofür er sich einer zweideutigen Stelle des Justin und der Tradition bedient, welche das zweite Evangelium auf Petrus zurückführt. Hatte aber Hilgenfeld früher dazu beigetragen, Ritschl von seinem Urlukas zu befreien, so wollte dann Ritschl seinerseits Hilgenfeld vom Petrinischen Urmarkus befreien, was ihm auch in der Hauptsache gelungen ist, indem niemand mehr das apokryphische Petrus-Evangelium in den Proceß der kanonischen Evangelienbildung hineinschiebt.

4) Das Evangelium des Tatian erwähnen Eusebius, Ambrosius, Epiphanius und Theodoret als bei den Enkratiten und selbst bei kathol. Christen in Syrien, die sich durch den Schein der Kanonicität täuschen ließen, in Gebrauch. Es hieß, weil es eine Zusammenstellung von vier Evangelien darstellte, auch das „Evangelium aus vier" (Diatessaron). Wahrscheinlich ist dasselbe als eine Verarbeitung der Synoptiker mit dem Evangelium zu betrachten, welches neben diesen auch Tatian's Lehrer Justin gebraucht hatte, womit wieder die Nachricht des Epiphanius zusammenhängt, Tatian's Evangelium werde von einigen für das Hebräer-Evangelium gehalten.

5) Das Evangelium des Marcion. Um 150 blühte in Rom Marcion, welcher den gnostischen Dualismus benutzte, um den Alten und Neuen Bund danach zu unterscheiden und das Christenthum als etwas völlig Neues hinzustellen, das seinem höhern Princip nach selten recht erkannt sei. Er will daher die rechte Erkenntniß um diesen Charakter wiederbringen und recurrirt dabei auf Paulus. Diesem Bestreben entsprang sein Hauptwerk (Antitheses), worin er das Christenthum reinigen wollte von den Interpolationen, die von den Judenfreunden (protectores Judaismi) ausgegangen sind. Er brachte aus seinem Vaterlande Pontus außer zehn Paulinischen Briefen ein Evangelium ohne bestimmten Namen mit. Da er die typisch-allegorische Deutung verwarf und buchstäblich einfach erklärte, trug er kein Bedenken, sich selbst ein neues Evangelium zurechtzumachen, wozu er den Stoff aus Lukas nahm. Seine Schüler setzten sein „reformatorisches" Verfahren fort (quotidie reformant evangelium). Tertullian, Irenäus, Epiphanius fahren daher mit großer Leidenschaft über ihn her und beschuldigen ihn, den Lukas aus dogmat. Gründen gefälscht zu haben. Tertullian und Epiphanius gehen sein Werk in Einzelheiten durch, um die Verstümmelungen nachzuweisen.

Hier war aber Marcion jedenfalls zu streng beurtheilt. Sein Verfahren beweist nur, mit welcher Freiheit man damals noch mit dem Buchstaben umging. Das Verbrechen, welches ihm zur Last gelegt wird, war sogar unmöglich zu einer Zeit, wo es nur namenlose Evangelien gab und keinen Kanon. Er selbst behauptete keineswegs, daß sein Evangelium von Lukas wäre; er setzte ihm auch nicht nach der Sitte der Zeit einen Apostelnamen vor; er machte blos eine neue Ausgabe des Evangeliums für seine Zwecke. Seine Schüler nannten es daher Evangelium Christi, Tertullian das Evangelium aus Pontus. So haben auch schon die kanonischen Evangelisten selbst den substantiellen Inhalt der evangelischen Geschichte unter andere Gesichtspunkte gestellt.

Indeß ist man in der Entschuldigung Marcion's noch weiter gegangen. Schon Semler sagte, Marcion habe nicht unsern Lukas, sondern ein altes Evangelium in den Händen gehabt; und Eichhorn meinte, der kanonische Lukas sei erst eine Ueberarbeitung des Evangeliums des Marcion. Schmidt, Corrodi, Bertholdt, Gieseler folgten, und eine vollständige Begründung dieses Standpunkts gaben Ritschl, Schwegler und Baur. Dieser Streit um das Marcion-Evangelium bildet eine merkwürdige Partie innerhalb der Geschichte der Tübinger Schule. An sich war es ein ingeniöser Einfall, wenn Tertullian sagt, Marcion habe ausgelassen, was seinem System widerstrebte, die Sache herumzukehren und zu sagen, die kath. Kirche habe vielmehr zugesetzt, was ihr gefiel. So dachte sich Baur als zweites, nur auf Matthäus ruhendes Evangelium den Lukas Marcion's. Nach ihm hielt die ganze Schule eine Zeit lang den Marcionitischen Lukas für eine Quelle des kanonischen Lukas, zu welcher Hypothese man vornehmlich durch die Beobachtung gekommen war, daß Marcion viele Stellen, welche in seinem Evangelium fehlen, unmöglich im Interesse des Systems weggelassen haben konnte. Indeß bemerkte man allmählich, daß Marcion in seinem Streichen inconsequent zu Werke gegangen war; auf der andern Seite stellte sich die Einheit des Sprachgebrauchs im ganzen kanonischen Lukas heraus; man wurde daher irre innerhalb der Schule selbst. Volkmar widerlegte Baur's Gründe, Hilgenfeld nahm eine Mittelstellung ein und Ritschl nahm seine Ansichten zurück, sodaß heutzutage das Evangelium Marcion's wieder ist, was es schon für Tertullian war — ein verstümmelter Lukas.

6) Die Geburt Maria's (Genna Marias) war ein gnostisches Werk, das wir aus Epiphanius kennen. Derselbe spricht von „schrecklichen" Bestandtheilen dieses Buchs. Dem Zacharias sei im Tempel ein Mensch in Eselsgestalt erschienen. Er sei verstummt, später aber infolge der Mittheilung der Vision und einer an die Eselsgestalt anknüpfenden Erklärung vom Gebrauche der hohenpriesterlichen Schellen hingerichtet worden. Eine Tödtung des Zacharias wird auch im Protevangelium berichtet. Hilgenfeld betrachtet dieses Buch daher als Quelle des Protevangeliums des Jakobus, wogegen Tischendorf sich verwahrt.

7) Das Evangelium des Bartholomäus wird von Hieronymus als ketzerische Schrift erwähnt. Die Notiz hängt aber mit der fabelhaften Nachricht des Eusebius zusammen, daß Bartholomäus nach Indien gekommen und daselbst das Evangelium des Matthäus zurückgelassen habe.

8) Das Evangelium der Aegypter war das Werk eines strengen enkratitischen Asceten und wurde wegen seiner ascetischen Grundsätze und finstern Geheimnisse schon von der alten Kirche verworfen. Reste davon haben der zweite Brief des röm. Klemens und die Stromata des alexandrinischen Klemens aufbewahrt. Auf die Frage: „Wann das Reich Christi komme" antwortet Jesus: „Wenn zwei eins ist, draußen wie drinnen, der Mann mit dem Weibe, weder Mann noch Weib." Salome fragt, wie lange der Tod noch regieren werde, „Solange ihr Weiber gebäret." Damit hängt die Erklärung zusammen: „Ich bin gekommen, die Werke des Weibes zu zerstören." Ferner befiehlt er der Salome: „Jegliches Kraut iß; das aber Bitterkeit enthält, iß nicht!"

9) Ein Evangelium des Basilides erwähnt wenigstens Origenes. Stellen, welche daraus angeführt werden, stimmen mit Matthäus und Lukas, wie er auch einen Commentar zu Lukas geschrieben zu haben scheint. Sein Evangelium scheint eine Bearbeitung der Synoptiker gewesen zu sein.

10) Ein Evangelium des Apelles erwähnen Origenes, Epiphanius, Hieronymus. Darin stand der übrigens auch sonst vielfach bezeugte Spruch Jesu: „Werdet gute Geldwechsler!"

11) Ein Evangelium des Matthias erwähnt schon Origenes; wahrscheinlich dieselbe Schrift, welche sein Lehrer Klemens als „Ueberlieferungen" (paradoseis) des Matthias anführt. Nach den Philosophumenen hätten sich besonders die Basilidianer auf die Autorität des Matthias berufen.

12) Evangelien verschiedener Häretiker. Hieronymus gibt auch dem Cerinth, Saturnin, Karpokrates schuld, das Evangelium verfälscht zu haben. Insonderheit gilt dies nach Epiphanius von Cerinth, der bald das Ebjoniten-Evangelium, bald den Matthäus gebraucht haben soll. Die Valentinianer haben nach Irenäus alle kanonischen Evangelien benutzt. In der That soll nach ihnen Jesus nur Ein Jahr gelehrt haben, was auf

den synoptischen Lebensrahmen führt. Derselbe Irenäus schreibt jedoch dem Valentin auch wieder eine Art Urevangelium unter dem Namen „Evangelium der Wahrheit" zu. Eine ähnliche Bewandtniß hat es vielleicht auch mit dem von Epiphanius erwähnten „Evangelium der Vollkommenheit". Ein Schüler Valentin's, Markus, Haupt der Markosier, zog kanonische und apokryphische Evangelien gemeinsam zu Rathe. Auch den Simoniten schrieb man ein eigenes Evangelium zu. Ketzerische Machwerke waren endlich auch die Evangelien des Barnabas, des Andreas, des Thomas, des Philippus, des Thaddäus, des Judas Ischarioth, das Evangelium der Eva und die größern und kleinern „Fragen der Maria". Zu den manichäischen Evangelien wird auch das „lebendige" (Evangelium vivum) und das „Scheffelevangelium" (Evangelion modion [Mark. 4, 21], auch Evangelium des Abdias) gezählt; wahrscheinlich gehört hierher auch die „Erzählung von Christi Priesterthum" (Narratio de legali Christi sacerdotio).

Ganz spät ist das Evangelium aeternum (Offb. 14, 6), das Werk eines Minoriten aus dem 13. Jahrh. Noch im J. 1595 soll in Spanien ein Evangelium des ältern Jakobus (Evangelium Jacobi majoris) aufgefunden worden sein, das Innocenz XI. 1682 verdammte.

II. Apokryphische Apostelgeschichten. Wie die apokryphischen Evangelien, so enthalten auch die apokryphischen Apostelgeschichten Legenden, im Sektengeiste dargestellt, und zeigen, wie die ältere Tradition sofort im Interesse späterer Richtungen aufgefaßt wurde. Sie verdanken noch entschiedener als die apokryphischen Evangelien ihre Entstehung häretischen Bestrebungen, welche sich apostolische Legitimation zu erwerben bestrebt waren, weshalb auch diese Literatur in der alten Kirche noch mehr als die apokryphischen Evangelien als „aller Ketzerei Quelle und Ursprung" gefürchtet gewesen ist. Als eigentlicher Erfinder der falschen Apostelgeschichten gilt bei vielen kirchl. Schriftstellern ein gewisser Lucius (Leucius) Charinus aus dem 2. Jahrh., womit wenigstens das Alter der frühesten Apokryphen richtig getroffen ist.

a) Noch vorhandene Apostelgeschichten:

1) Die Geschichte des Abdias (Historiae apostolicae Pseudo-Abdiae) soll von Abdias, dem ersten, von den Aposteln eingesetzten Bischof von Babylon herrühren. Es liegen häretische Fabeln zu Grunde, welche im kath. Sinn verarbeitet sind.

2) Geschichten von Petrus und Paulus (Acta Petri et Pauli) werden, sei es von beiden, sei es von einem der beiden Apostel, schon im 3. Jahrh. erwähnt, und auf Grund dieses alten Buchs ist die jetzt noch vorhandene Schrift, welche das gemeinsame Märtyrerthum beider Apostel erzählt, entstanden. Von gleichem Inhalt sind übrigens zwei andere, noch vorhandene Apokrypha, davon das eine dem angeblichen Paulus-Schüler Marcellus, das andere dem röm. Bischof Linus zugeschrieben wird.

3) Die Geschichten von Paulus und Thekla (Acta Pauli et Theclae), die asiat. Missionsreisen des Apostels darstellend, sind schon im 2. Jahrh. von einem asiat. Presbyter verfertigt worden, der aber dafür seines Amts entsetzt worden war, freilich nicht sowol, weil er sich eine Fälschung erlaubt, als weil er gegen apostolische und kirchl. Sitte ein Weib, die Thekla, als Predigerin eingeführt hatte.

4) Die Geschichten von Barnabas (Acta Barnabae), welche Tischendorf nach einem Codex vom J. 890 herausgegeben hat, beschreiben Wanderungen und Tod ihres Helden.

5) Die Geschichten von Philippus (Acta Philippi), auch Wanderungen (Periodoi) des Philippus genannt, seine Thaten zu Hierapolis darstellend, sind schon von Gelasius verboten worden.

6) Die Geschichten von Philippus in Griechenland (Acta Philippi in Hellade) wurden als Ergänzung zu dem vorigen Stücke verfaßt.

7) Die Geschichten von Andreas (Acta Andreae) waren schon dem Eusebius, Philastrius und Epiphanius bekannte Machwerke der Manichäer und anderer Ketzer. Die jetzige Form des Apokryphs bietet eine kath. Bearbeitung dar.

8) Die Geschichten von Andreas und Matthias (Acta Andreae et Matthiae in urbe anthropophagorum) sind mit dem vorigen Stück gleichen Alters und Ursprungs.

9) Die Geschichte und das Martyrium des Matthäus (Acta et martyrium Matthaei) schließen sich, unter Verwechselung der Namen Matthias und Matthäus, an das vorige Stück an, als Quelle der meisten Ueberlieferungen vom Apostel Matthäus.

10) Die Geschichten des Thomas (Acta Thomae) sind so alt wie die Andreas-Acten.

11) Das Ende des Thomas (Consummatio Thomae) ist mit dem vorigen Stück die Hauptquelle für des Pseudo-Abdias Thomas-Geschichte gewesen.

12) Das Martyrium des Bartholomäus (Martyrium Bartholomaei) berührt sich gleichfalls schriftstellerisch mit Pseudo-Abdias. Von einer sahidischen Geschichte des Bartholomäus hat Zoega zwei Fragmente bekannt gemacht.

13) Die Geschichte von Thaddäus (Acta Thaddaei) stellt die Mission des genannten Apostels an den König Abgar von Edessa dar.

14) Die Geschichten von Johannes (Acta Johannis) gehören gleichfalls zu den ältern, schon dem Eusebius bekannten, von Gnostikern und Manichäern gebrauchten Apokryphen.

15) Die Geschichten von Petrus und Andreas (Acta Petri et Andreae) hat Tischendorf aus einem baroccianischen Codex, Nr. 180, herausgegeben.

16) Von den Geschichten von Paulus und Andreas (Acta Pauli et Andreae) hat Zoega in seinem Katalog kopt. Handschriften ein Fragment (sahidisch) gegeben.

b) Nicht mehr vorhandene Apostelgeschichten:

1) Die Predigt des Petrus (Kerygma sive Praedicatio Petri) gehört zu den ältesten Werken dieser Art und wird von Volkmar geradezu für die Hauptquelle des ersten Theils unserer kanonischen Apostelgeschichte gehalten. Sicher ist, daß sowol diese Predigt, als auch ein anderes gleichartiges Werk,

2) die Wanderungen des Petrus (Periodoi sive itinerarium Petri) entschieden judaistischen und direct antipaulinischen Tendenzen huldigten, weshalb sie auch zumeist von den Ebjoniten gebraucht und die Hauptquellen wurden für die in der Mitte des 2. Jahrh. zu Rom entstandenen pseudoklementinischen Recognitionen und Homilien, welche man im Grunde ebenfalls in die Klasse der apokryphischen (aber noch vorhandenen) Apostelgeschichten setzen könnte. Diese Werke hatten übrigens den Charakter von Geheimschriften; Heidenchristen durften sie nicht mitgetheilt werden. Paulus erschien darin als der „feindliche Mensch", ja geradezu unter der Maske des Zauberers Simon, mit welchem Petrus als wahrer Heidenapostel fortwährend im Kampfe liegt. Eine andere Erfindung der Bosheit war es, wenn der Apostel Paulus in solchen Machwerken nach Apg. 21, 39 als ein Heide aus Tarsus erschien, der aus Neigung zu einer Tochter des Hohepriesters Jude, und dann aus Zorn über ihre Weigerung Christ wurde. Diesen Bericht gab ein ebjonitisches Werk, welches Epiphanius noch als „Apostelgeschichte" citirt.

3) Die Predigt des Petrus und Paulus (Praedicatio Petri et Pauli), wahrscheinlich dasselbe Werk, welches auch als „Predigt des Paulus" citirt wird, war von ganz entgegengesetztem Charakter und stellte, ähnlich wie die „Geschichten von Petrus und Paulus", die beiden Hauptapostel als Vertreter einer und derselben Sache dar.

III. Apokryphische Briefe:

1) Der Briefwechsel Christi mit dem Fürsten von Edessa, welchen Eusebius aus edessischen Archiven copirt hat, ist auch noch in den „Geschichten des Thaddäus" und sonst handschriftlich erhalten worden. Wie einst der Syrer Naeman den Elisa, bittet hier Abgar von Edessa den Arzt der Blinden und Lahmen, den Gott oder Gottessohn, um Hülfe für seine Krankheit; zugleich bietet er dem von den Juden Verfolgten ein Asyl an. Jesus antwortet in der Sprache des vierten Evangeliums, er habe jetzt keine Zeit zum Kommen, werde aber nach seiner Himmelfahrt einen Jünger schicken. Andere spätere Briefe Christi haben Götze, Ittig und Fabricius zum Druck befördert.

2) Briefe der Maria existiren in nicht geringer Anzahl, z. B. einer an Ignatius, welchem wieder mehrere von Ignatius an Maria entsprechen.

3) Zwei Briefe des Petrus an Jakobus; der erste war den klementinischen Recognitionen vorausgeschickt, einen zweiten hat Cotelerius den Homilien vorausdrucken lassen. Beide beschäftigen sich mit der Schrift „Predigt des Petrus" und hängen mit der pseudoklementinischen Literatur zusammen. Dasselbe gilt von einem Briefe des Klemens an Jakobus. Dabei ist dieser ganzen Schriftstellerei sowie auch den judaistischen Apostelgeschichten die Vorstellung gemein, daß Jakobus die Hauptperson des apostolischen Zeitalters, der regierende Vorsitzende der jerusalemitischen Muttergemeinde sei.

4) Ein Brief des Paulus an die Laodicener ist Kol. 4, 16 erwähnt, aber verloren gegangen, wurde daher durch ein apokryphisches Fabrikat (20 Verse) ersetzt, welches schon Hieronymus kennt. Zuletzt haben Anger (1843) und Wieseler (1844) darüber geschrieben.

5) Ein Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern entstand in ähnlicher Weise auf Grund von 1 Kor. 5, 9. Derselbe hat sich in armen. Sprache erhalten und ist schon 1715, da er zuerst herausgegeben wurde, sofort als unecht erkannt worden.

6) Ein Brief des Paulus an die Alexandriner wird vom Muratorischen Kanonverzeichniß genannt.

7) Ein Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca ist zuerst bei Hieronymus erwähnt und galt im Mittelalter als echt. Es sind sechs Briefe von Paulus und acht von Seneca. Was Anlaß zu der Erfindung gab, war der Apg. 18, 12 erwähnte Bruder Seneca's, aber auch die geistige Verwandtschaft beider Männer überhaupt. Sowol in sittlichen Gnomen, als in der Schilderung des menschlichen Verderbens berühren sich beide Schriftsteller vielfach.

8) Ein Brief des Johannes an einen Wassersüchtigen (Epistola Johannis ad hydropicum), der bei ihm Heilung suchte, ist in der apokryphischen Schrift des Pseudo-Prochorus (Narratio Prochori de Sancto Johanne) erhalten.

9) Der Brief des Barnabas ist einer der ältesten und bedeutendsten Apokryphen des N. T., daher noch im sinaitischen Codex wie ein neutest. Buch abgeschrieben (s. Barnabas).

10) Der Brief des Clemens von Rom an die Korinther ist wahrscheinlich nicht einmal, wie das vorige Stück, unecht, sondern ein wirkliches Gemeindeschreiben der Römer an die Korinther aus dem letzten Jahrzehnt des 1. Jahrh. Der alexandrinische Bibelcodex enthält noch das ganze Stück. Ein zweiter Korinther-Brief des Clemens, davon sich wenigstens der Anfang gleichfalls im Alexandrinus erhalten hat, ist jedenfalls unecht, wie schon Eusebius erkannt hatte (s. Clemens).

IV. Apokryphische Apokalypsen. Dieser aus dem Judenthum in das Christenthum herüberreichende Literaturzweig (Daniel, Henoch, Esra, Sibylle, Hystaspes, Jesaja, Erzväter) umfaßt neben der kanonischen Apokalypse vor allem auch

1) den Hirten des Hermas (Pastor oder Poimen), wenigstens in dem ersten, Visionen enthaltenden Theil dieses langen und langweiligen, dem Geist der röm. Gemeinde um die Mitte des 2. Jahrh. (Pius I., 143—158) entstammten Romans. Hochgehalten in der alten Kirche macht dieses Werk den Schluß des sinait. Bibelcodex aus (s. Hermas).

2) Die Offenbarung des Petrus, von einem Judenchristen verfaßt, war kaum jüngern Ursprungs. Schon das Kanonverzeichniß des Muratori führt sie neben der Offenbarung des Johannes, jedoch als bezweifelt, auf. Später gebrauchte dieses Werk der Gnostiker Theodot, der alexandrinische Klemens commentirte es in den Hypotyposen, und nach Sozomenus wurde es in einigen Kirchen Palästinas jährlich einmal zur Fastenzeit verlesen. Die erhaltenen Fragmente tragen keinen erbaulichen Charakter, sondern drohen nahende Gerichte. Eine andere, arab. Petrus-Apokalypse ist noch handschriftlich vorhanden.

3) Die Offenbarung des Paulus trägt einen dem vorangehenden Stück entgegengesetzten Charakter, wird aber von demselben Eusebius, der die Petrus-Offenbarung zuerst zu den widersprochenen Schriften zählte, ebenfalls verworfen. Sie war das Werk eines antijüd. Gnostikers und wurde, nachdem sie lange für verloren gehalten ward, von Tischendorf entdeckt und herausgegeben. Die Grundlage der Dichtung ist die 2 Kor. 12, 2. 4 erwähnte Entzückung des Paulus in den dritten Himmel, wo er unaussprechliche Worte hörte (daher auch Anabaticum Pauli, welchen Titel eine von der unserigen wahrscheinlich verschiedene, gleichfalls häretische Offenbarung trug).

4) Die apokryphische Offenbarung des Johannes, deren zuerst im 9. Jahrh. Erwähnung geschieht, ist ein ganz werthloses, von Birch und Tischendorf herausgegebenes Machwerk.

5) Sonst werden noch im Decret des Gelasius Apokryphen des Thomas und des Stephanus erwähnt. Unter den sahidischen Handschriften der pariser Bibliothek befindet sich eine Offenbarung des Bartholomäus. Endlich hat sich ein Apokryph der Maria, deren Höllenfahrt enthaltend, in griech. Manuscripten erhalten. Gedruckt ist von allen diesen Stoffen noch nichts.

V. Sonstige Schriften. Schließlich kann man auch zu den Apokryphen des N. T. eine Reihe von Schriften rechnen, welche noch da oder dort in der alten Kirche hier und da einmal als kanonisch, heilig und inspirirt gebraucht worden sind, wie die sogenannten Constitutionen der Apostel, zu denen die syrische von P. de Lagarde (1855) herausgegebene „Lehre der Apostel" (Didascalia apostolorum) und die von Eusebius und

Athanasius erwähnten „Lehren der Apostel“ (Didachai, doctrinae), deren Fragmente Hilgenfeld gesammelt hat (Novum testamentum extra canonem receptum, fasc. IV, 79 fg.), Seitenstücke bilden. Aber auch das im Laufe von vier Jahrhunderten entstandene apostolische Glaubensbekenntniß wurde ohne weiteres auf die Apostel zurückgeführt und kann in diesem Sinne als neutest. Apokryph gelten. Holtzmann.

Apollonia war der Name zahlreicher Städte in Europa und Asien. Das im N. T. (Apg. 17, 1) erwähnte Apollonia lag zwischen Amphipolis und Thessalonich, 30 röm. Meilen von ersterer, 36 von letzterer Stadt entfernt, war eine Colonie der Korinther und Korcyräer und gehörte zur macedon. Provinz Mygdonia. Krenkel.

Apollonius, ein häufig vorkommender griech. Mannsname; uns berühren folgende Männer dieses Namens: 1) Apollonius, Sohn eines Thrasäus, war unter dem syr. König Seleukus IV. Philopator (regierte 187—175 v. Chr.) Statthalter von Cölesyrien und Phönizien (2 Makk. 3, 5). Von dem Tempelvogt Simon überredet, daß sich im Tempel zu Jerusalem wer weiß wie große Schätze vorfänden, veranlaßte er den König, den Minister Heliodor zum Tempelraub zu schicken, jedoch ließ ein groteskes Wunder den Raub nicht zur Ausführung kommen (2 Makk. 3, 4—40; 4 Makk. 3, 20; 4, 14), in welcher letztern Stelle Apollonius selbst, nicht Heliodor, als der Attentäter erscheint. Daß hierauf Apollonius wüthend war, wird 2 Makk. 4, 4 bemerkt. Polybius (XXXI, 19. 21) nennt einen Apollonius als Vertrauten des Königs Seleukus und zwei Söhne desselben, Meleager und Menestheus: beim Regierungswechsel habe sich Apollonius nach Milet gewendet. — 2) Apollonius, Sohn eines Menestheus, geht in einer politischen Mission des syr. Königs Antiochus IV. Epiphanes (regierte 175—164 v. Chr.) nach Aegypten zu Ptolemäus VI. Philometor (2 Makk. 4, 21); es wird wol ohne Zweifel derselbe gemeint sein, den nach Livius (XLII, 6) derselbe Antiochus an der Spitze einer Gesandtschaft nach Rom schickte. — Ein Apollonius wird 166 v. Chr. von demselben Antiochus Epiphanes mit einem großen Heer nach Judäa geschickt und richtet heimtückisch in Jerusalem ein Blutbad an (2 Makk. 5, 24—26; 1 Makk. 1, 29 fg.), wo er ohne Nennung des Namens Tributeinnehmer genannt wird. Nach Josephus („Jüdische Alterthümer“, XII, 7, 1; s. 5, 5), war er Statthalter von Samarien, als er im Kampf gegen Judas Makkabäus fiel (1 Makk. 3, 10—12). Dieser Apollonius wird doch wol derselbe sein, wie der unter 2) genannte. — 3) Apollonius, Sohn eines Genäos, war unter dem syr. König Antiochus V. Eupator (164—162 v. Chr.) einer der Befehlshaber in Palästina, die die Juden belästigten (2 Makk. 12, 2). — 4) Als sich Demetris II. Nikator (147 v. Chr.) wider den syr. König Alexander Balas erhob, schloß sich der Statthalter Apollonius von Cölesyrien ihm an und kämpfte gegen Jonathan, freilich ohne glücklich zu sein (1 Makk. 10, 67—86). Josephus („Jüdische Alterthümer“, XIII, 4, 3. 4) nennt ihn einen Daer (Herodot, I, 125) und läßt ihn im Interesse des Königs Alexander Balas kämpfen. Es ist schon der Zeit nach nicht glaublich, daß dieser Apollonius mit dem unter 1) genannten identisch sei. Fritzsche.

Apollos (eine Abkürzung aus Apollonios, wie auch Handschriften zeigen) war der Name eines in Korinth nach dem Abgang des Paulus zwischen 55—57 v. Chr. auftretenden christl. Lehrers, dessen Lehrweise nach allen Zeichen der Paulinischen am nächsten stand und doch in der parteisüchtigen Stadt ohne sein Zuthun zur Stiftung einer Apollinischen Partei, der zweiten unter vieren, Anlaß gab (1 Kor. 1, 12; 4, 6; s. Korinth). Der Brief des Paulus (1 Kor. 3, 1; 4, 6) beweist aufs zwingendste, daß die korinthische Weisheitslehre, gegen welche der Apostel von 1 Kor. 1, 17 an streitet, vorzugsweise die Apollinische war, wenngleich auch die judenchristl. Parteien einen Anflug ähnlichen Hochmuths zeigten (2 Kor. 10, 10; 11, 6); ja schon in 1 Kor. 1, 19 kann man in dem griech. Spruch des A. T. eine Anspielung auf den Namen Apollos finden. Paulus ist dieser Weisheit nicht eben günstig: er nennt sie, trotz ihres Anspruchs eine Geistpredigt für die Pneumatiker zu sein, gegenüber seiner Kreuzpredigt und Geistpredigt eine menschliche, eine Weisheit dieser Welt, dieser Weltzeit und ihres Fürsten, er tadelt sie als Verdunkelung der schlichten Thatsache des Kreuzes und des objectiven Christus, als eingelernte, überredende, dem blos seelischen, ungeistigen Menschen plausible menschliche Theorie und Rhetorik. Und mag er hier seinen Angriff gegen Menschenweisheit generalisiren, mag er Apollos, den Diener Christi, persönlich und sachlich in Schutz nehmen, eingeschlossen hat er ihn doch in den Tadel und dem „Aufbau“ des Apollos besonders 1 Kor. 3, 10 fg. kein einfaches Lob gewidmet. Ein energisches keckes Auftreten (1 Kor. 2, 3), eine imponirende äußere Taufthätigkeit, welcher er

persönlich oblag (1 Kor. 1, 17), aber nicht gerade ein Eifer für Aufrichtung neuer christl. Ordnungen oder ein Libertinismus gegenüber dem Alten, besonders gegen jüd. Bedenklichkeiten vor den Götzenopfermahlen — worüber man doch keine einzige sichere Spur findet — unterstützte seine Erfolge: daher viele neue Bekehrungen (1 Kor. 3, 5), der Zulauf vieler Pauliner, der Beifall auch derer, die nicht gewillt waren, den Apostel Paulus zu verleugnen (1 Kor. 16, 12).

Die spätere Apostelgeschichte (s. d.) hat die Geschichte des Apollos noch mit neuen Zügen bereichert, welche dem Paulinischen Bericht im ersten Korintherbrief nicht widersprechen und ihn werthvoll ergänzen (Apg. 18, 24; 19, 1). Demnach war Apollos von Geburt ein alexandrinischer, aber zum Christenthum (durch Barnabas — Markus?) bekehrter Jude merkwürdigster Art: beredt, mächtig in den Schriften, glühend im Geist, feuereifrig, ganz eigenthümlich nicht nur durch seine Selbständigkeit, indem er ohne Anschluß an einen Apostel seit dem J. 55 in Ephesus und nachher (56) in der Provinz des Paulus, in Korinth und Achaja das Evangelium auf eigene Hand verkündigte, sondern auch durch seine Grundsätze, indem er als geborener Jude wesentlich an die Juden und ihre Synagogen sich wandte, freilich mit einem Freimuth des Beweises und der Widerlegung, mit dem er Paulus überbot, indem er noch vielmehr, bei aller Vertretung der geschichtlichen Person Jesu, den Zusammenhang Jesu mit der nationalen Bewegung Johannis des Täufers aufrecht hielt, keine Taufe auf den Namen Jesu, sondern lediglich die Johannestaufe des Wassers der Buße zum Reich Gottes vollzog und verkündigte. Da seine Synagogenrede in Ephesus die Aufmerksamkeit der Freunde des Paulus von Korinth her, Aquila und Priscilla, erregte, so kam er dem Paulinischen Christenthum näher und wurde von dessen Vertretern mit Empfehlungsbriefen nach Achaja entlassen, dessen christl. paulinischer Gemeinde er auch nach der Apostelgeschichte sehr förderlich wurde. Doch hinterließ er nicht nur in Ephesus immer noch Anhänger der Johannestaufe, auch in Korinth suchte er, dem alten Grundsatz treu, seinen Schwerpunkt weniger in der Paulinischen Gemeinde, als in der jüd. Synagoge. Ueberblickt man diesen Bericht, so mag man die Johannestaufe des Apollos räthselhaft finden und sich versucht fühlen, einen sagenhaften Niederschlag des Paulusberichts darin zu suchen, indem die Polemik des Paulus gegen die Apollinische Uebertreibung der Taufe, gegen die Verdunkelung des Kreuzes und des geschichtlichen Christus, gegen die Predigt der Worte ohne Geist in der Form des apostelgeschichtlichen Berichts ausgedeutet werden mochte (Apg. 19, 1 fg.). Da aber der Bericht sonst gänzlich glaubhaft ist, da ferner eine Combination der zwei Führer des Reichs Gottes, Johannes und Jesus, auf nationaljüd. Boden nahe genug lag, da schließlich der Paulinische Bericht doch nur mit äußersten Künsten in die apostelgeschichtliche Erzählungsform verwandelt werden konnte, so wird diese im ganzen Umfang geschichtlich unverwerflich sein.

Mittels dieses zweiten Berichts bereichern wir uns also mit einer neuen höchst charakteristischen Individualgestalt aus der Geschichte der damaligen großen Johanneisch-christl. Religionsbewegung und zugleich mit einem hochinteressanten Nebengänger des Paulus. Apollos ist ein Mann der Autonomie wie Paulus, und er ist in seinen theoretischen Anschauungen fast auf einer Grundlage sein Verwandter und sein Gegner. Er ist als Jude wie Paulus durch den Schriftbeweis zum Glauben an den Messias gekommen. Er hat wie Paulus an die theokratische Bestimmung seiner Nation noch als Christ geglaubt; aber während Paulus durch sein damascenisches Schicksal der Anwalt der Rechte der Heidenwelt wurde, ohne die Liebe zu seinem Volk zu verlieren, ist Apollos der Evangelist der Juden geblieben, ohne der anströmenden Heidenwelt seine Sympathie zu verleugnen. Er hat ferner, ähnlich wie Paulus, seine christl. Anschauungen auf Grundlage der alexandrinisch-jüd. Theologie aufgebaut. Hinsichtlich des Paulus ist der Beweis anderswo zu führen; hinsichtlich des Apollos aber vereinigt sich die Thatsache seiner alexandrinischen Abstammung mit dem Titel tieferer Schriftdeutung und rhetorisirender Schulweisheit, ihn als Zögling der sogenannten Philonischen Theologie zu erweisen. Auffallend, aber auch erklärlich, ist bei so ähnlichen Ausgangspunkten der Widerwille des Paulus gegen die menschliche, gegen die griech. Weisheit. Die Uebertreibung der Allegorien und der Rhetorik und die echt Philonische Verflüchtigung des positiven Kerns des Christenthums in speculative und moralische Ideen wird ihn abgestoßen haben. Ihm war diese Weisheit eben nur und kaum das Kleid, in welchem er die positive Neuheit des Christenthums unterbrachte; den Apollos fand er auf dem Wege, aus dem Rock den Mann

zu machen. Uebrigens sind sich Apollos und Paulus noch viel mehr als Paulus und die Urapostel immer näher gekommen. Von Achaja ist er schon im J. 57 in Ephesus zurück und verlebt den Winter 57/58 in Ephesus in der Nähe des Apostels, der seine Gabe, aber auch seine Demuth schätzen konnte, ihn Bruder nannte und zugleich höchst wahrscheinlich als der dennoch Ueberlegene und auch Herrische seinen Ansichten sich näherte. Daß Apollos trotz der Bitte der Korinther und trotz der vielen Bitten des Paulus damals dennoch nicht von neuem nach Korinth ging (1 Kor. 16, 12), ist gleich so sehr als ein Zeichen seiner selbständigen Haltung wie seiner Rücksichten gegen Paulus anzusehen. Wie die Persönlichkeiten sich näherten, so verging auch, wie der zweite Korintherbrief zeigt, durch den Eindruck des ersten Briefs und durch die Thatsache der Vereinigung der zwei Männer der korinthische Parteigegensatz der Pauliner und Apolliner, wogegen die judenchristl. Parteien stehen blieben. Ein späterer unechter Brief des Paulus (Tit. 3, 13) läßt den Apollos in den letzten Zeiten des Paulus unter seinen Apostelgehülfen fungiren. Eine geniale Vermuthung Luther's aber war es, ihn als Verfasser des Briefs an die Hebräer zu betrachten, wofür ungemein vieles (auch Hebr. 6, 1 fg.) zu sprechen scheint, wogegen andererseits das jüngere Alter der Schrift und des Briefverfassers entscheidet. Keim.

Apollyon, s. Abaddon.

Apostel war möglicherweise schon eine griech. Bezeichnung des Synagogenboten, der Offb. 2, 1 fg. auch ἄγγελος τῆς ἐκκλησίας (Gemeindebote) genannt wird. Er war derjenige, der in der Versammlung regelmäßig als Vorbeter thätig war, zugleich aber auch als Secretär der Synagoge ihre Schreiben ausfertigte, einkommende Schreiben vorlas (Offb. 2, 1) bei auswärtigen Geschäften die Botschaften der Synagoge bestellte und ihre Interessen vertrat. In diesem Sinn nennt Paulus die Boten der Gemeinden, die die Collecten der Diaspora nach Jerusalem bringen sollten, „Apostel" (2 Kor. 8, 23; 1 Kor. 16, 3). In ähnlichem Zusammenhang werden die Missionsboten der antiochenischen Gemeinde an die Synagogen Kleinasiens, Barnabas und Paulus, Apostel genannt (Apg. 14, 4. 14) und Andronikus und Junias „berühmte Apostel" (Röm. 16, 7). In besonderm Sinn konnten aber nur die Stifter und Gründer neuer Gemeinden auf diesen Titel Anspruch machen (Phil. 2, 25) und deshalb nennt Paulus das Apostolat das oberste Amt in der Gemeinde (1 Kor. 12, 28). Den Namen führt Lukas auf Jesum selbst zurück.

Nach Luk. 6, 13 hätte Jesus den zwölf Jüngern, die er aus der Zahl seiner Anhänger zu seinen ständigen Begleitern auswählte, schon bei dieser Gelegenheit den Namen Apostel beigelegt. Auch nach Matthäus ist die Erwählung der Zwölf sofort mit ihrer Aussendung als Boten des Gottesreichs verbunden (10, 2. 5), sodaß es sich auch hier um eine Erwählung von zwölf Herolden des Himmelreichs, d. h. um zwölf Apostel, nicht um zwölf Jünger handelt. Dagegen berichtet Markus zunächst von der Erwählung von Jüngern, die in innigem Umgang mit Jesu in die Geheimnisse des Gottesreichs eingeweiht (4, 10) und erst später auch zur Verkündigung des Gehörten ausgesendet werden (6, 7). Das Vorgehen, wie es Markus schildert, ist nun aber an sich das natürlichere. Auch kommen die vorangehenden Notizen der beiden andern Synoptiker ziemlich auf dasselbe hinaus. Nach der übereinstimmenden synoptischen Relation nahm nämlich Jesus zuerst zwei Brüder zu Begleitern an, Andreas und Petrus, die Söhne des Jonas, die in Kapernaum ein gemeinsames Haus bewohnten (Matth. 4, 18; Mark. 1, 16 und Luk. 5, 10). Bald darauf kommen die beiden Söhne des Zebedäus, Jakobus und Johannes, hinzu und später Levi, genannt Matthäus (Matth. 9, 9; Mark. 2, 13; Luk. 5, 27). Diese fünf Jünger bildeten in der ersten Zeit die alleinige Begleitung Jesu. Bald aber sinnt der Meister darauf, diesen Kreis zu erweitern. Nach dem Zusammenhang des Markus-Evangeliums geschah es infolge der großen Erweckungen zu Kapernaum, daß Jesus die ihm anhängenden Familien, „die, welche er wollte", nach dem Berg bei diesem Städtchen bestellte. Dieser Berg, auf dem die Bergpredigt gehalten worden ist, scheint der „Kurûn Hattin" in der Nähe von Tiberias zu sein (s. A. Stanley, Sinai and Palestine [2. Aufl.], S. 364). Hier im Angesicht des Sees und der Alpen legte Jesus den Seinen noch einmal die Grundsätze des Himmelreichs vor. Dann wählte er aus ihnen zwölf Männer aus, „daß sie bei ihm sein sollten, und daß er sie aussendete zu predigen, und daß sie Macht hätten Krankheiten zu heilen und die Teufel auszutreiben" (Mark. 3, 14 fg.). Unter diesen Zwölfen stand obenan Petrus, der älteste Anhänger, in dessen Haus Jesus zu Kapernaum wohnte. Ueberhaupt wählte er sie meist aus den gläubigen Häusern des Städtchens, die sich schon

bis dahin zu ihm gehalten hatten. So auch den Bruder und Hausgenossen des Petrus, Andreas, zwei Söhne aus dem Hause des Zebedäus, Jakobus und Johannes, zwei Söhne des Alphäus, Jakobus den Kleinen und Judas, der zur Unterscheidung von dem Verräther gewöhnlich Lebbäus oder Thaddäus genannt wird. Ebenso aus Kapernaum wurde der Zöllner Matthäus beigezogen. Ferner Philippus aus dem nahen Bethsaida und Nathanael bar Talmai, genannt Bartholomäus, und endlich zwei Fremde, wie es scheint, Simon mit dem Beinamen der Zelot und Judas, aus dem im Süden Judäas gelegenen Kerioth. Die Zwölfzahl der Jünger hielt Jesus ohne Zweifel im Hinblick auf die zwölf Stämme Israels fest, die bei der Gründung des Gottesreichs je einen Repräsentanten in der ersten messianischen Gemeinde haben sollten, und zugleich als vorläufige Andeutung, daß das Reich Israel bestimmt sei. Mit diesem Jüngerkreis verkehrt nun Jesus in innigstem Zusammenleben. Die Glücksgüter sind gemeinsam und ebenso das Mahl, bei dem Jesus das Gebet zu sprechen pflegte (Matth. 26, 26; Luk. 24, 31). Die Unterweisung der Jünger bestand wesentlich darin, daß Jesus sie zuhören ließ, wenn er das Volk belehrte, und sich dann überzeugte, daß sie ihn richtig verstanden hatten (Mark. 4, 34). So kommen sie auch selbst, um sich über Unverstandenes oder über die Worte der Schrift Aufschluß zu erbitten (Matth. 17, 10). Menschliche Regungen in ihrem kleinen Kreis weist er zurecht, bald mit Strenge (Mark. 8, 17; 9, 33), bald mit Langmuth und Milde, zuweilen in sinniger Einkleidung der Strafe, wie da, wo er ein Kind zwischen den Streit der Ehrgeizigen stellt mit den Worten: „Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen" (Matth. 18, 1). Petrus, das Haupt der kleinen Gemeinschaft, zeichnen die Evangelien und Paulinischen Briefe als einen etwas sanguinischen Charakter, mit allen liebenswürdigen und allen schwachen Seiten dieses Temperaments. Er ist es, der als Vorsprecher der Jünger immer am schnellsten die Antwort findet, aber gelegentlich auch die strengsten Verweise davonträgt; der in einem Augenblick stürmisch begehrt, was er im vorigen rundweg verweigerte, zuerst für Jesus das Schwert zieht, ihn aber auch zuerst verleugnet. Nicht ohne einen Zusatz von Schärfe und Leidenschaftlichkeit erscheinen die Charaktere der Zebedäiden, denen Jesus wegen ihres Ungestüms den Namen der Donnersöhne beilegt. Sie hatten die Hoffnung eines irdischen Königthums zu Jesu mitgebracht und in mancher stürmischen Scene begehrten sie vom Himmel Rache für die verletzte Würde des Gottesreichs. Als Johannes einst Jesu berichtete: „Meister, wir sahen einen, der trieb Teufel aus in deinem Namen, und wir wehrten ihm, weil er nicht mit uns dir nachfolgt", da wies Jesus diese schroffe Ausschließlichkeit mit dem sinnigen Wort zurück: „Wehret ihm nicht, denn wer nicht wider euch ist, der ist für euch" (Luk. 9, 49). Neben ihnen war wol der Zöllner Matthäus das bedeutendste Mitglied dieses ersten Kreises. Als kleiner Beamter verstand er den Griffel zu führen und so war er es, der später zuerst seine Erinnerungen an die Reden Jesu niedergeschrieben hat (Eusebius, „Kirchengeschichte", III, 39). Wie lange Jesus an seinen Jüngern formte und bildete, ehe er sie durch Aussendung zu wirklichen Aposteln des Gottesreichs erhob, geht aus Markus nicht hervor.

Er hatte aber die Zeit abgewartet, die ihm geeignet schien, einen Aufruf an die ganze Nation zu erlassen. Sie sollten überall in Judäa verkündigen, daß das Reich Gottes nahe herbeigekommen sei, und zum Eintritt in dasselbe auffordern.

Wie die Jünger in den Apostelverzeichnissen paarweise aufgezählt sind, so machten sie sich auch jetzt zwei und zwei auf den Weg (Mark. 6, 7): Simon und sein Bruder Andreas, Jakobus und sein Bruder Johannes; Philippus und Bartholomäus; der schwermüthige Thomas und der praktische Matthäus; Jakobus und sein Bruder Thaddäus und endlich die beiden Fremdlinge Simon der Zelot und Judas, der Mann aus Kerioth. Als seltsam einfache Gestalten sollten sie zwischen den faltenreich und prachtvoll gekleideten Orientalen auftauchen: im Gürtel keine Börse, an den Füßen keine Schuhe, auch keinen Stock zur Vertheidigung in der Hand und kein Brot in der Tasche. Während nach Landessitte jeder Wanderer umständlich die Bekannten grüßt, indem er die Hand vom Herzen zur Stirn führt und dann dem andern in die Rechte legt, sollten sie nicht grüßen auf dem Wege (Luk. 10, 4; 2 Kön. 4, 29), aber wo sie in ein Haus kommen, sollen sie den Selam sprechen und, wenn das Haus es nicht werth ist, wird ihr Selam sich wieder zu ihnen kehren. Nicht überall nämlich, so haben Jesum die seitherigen Erfahrungen schon gelehrt, werden sie gut aufgenommen werden. „Wo ihr in eine Stadt kommt, und sie euch aufnehmen, da esset, was euch vorgetragen wird, und heilet die Kranken, die daselbst

sind, und saget ihnen, das Reich Gottes ist euch nahe gekommen. Wo ihr aber in eine Stadt kommt und sie euch nicht aufnehmen, da gehet heraus auf ihre Gassen und sprechet: Auch den Staub, der sich angehänget hat von euerer Stadt an unsere Füße, wischen wir euch ab; doch sollt ihr dieses wissen, daß das Reich Gottes nahe herbeigekommen ist" (Luk. 10, 8—11). Fest hielt aber Jesus darauf, daß seine Apostel die Botschaft für jetzt nur der israelitischen Nation verkündigen sollten, die die Verheißung des messianischen Reichs habe. Sie sollten weder auf der via maris nördlich nach Syrien oder westlich nach Phönizien gehen, noch sollten sie den Boden Samariens betreten. „Gehet nicht", sagte er ihnen, „auf der Heiden Straße und ziehet nicht in der Samariter Städte, sondern gehet vielmehr zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel."

„Und sie gingen aus und predigten, man solle Buße thun; und sie trieben viele Teufel aus, und salbten viele Sieche mit Oel und machten sie gesund" (Mark. 6, 12. 13). Wie nun die Jüngerpaare so zwei und zwei in den Dörfern erscheinen und in Jesu Auftrag die Predigt vom nahen Gottesreich anheben, da wird Jesu Namen nicht nur in den Hütten der jüd. Dörfer, sondern auch im Palast des Antipas zu Tiberias kund und jeder mußte sich mit der neuen Erscheinung in irgendeiner Weise abfinden (Mark. 6, 14). Der Tetrarch ward auf blutige Gedanken gebracht, denn er gedachte an Johannes den Täufer. Jesus verließ deshalb sein Reich. „Er wich von dannen auf einem Schiff in eine Wildniß besonders."

In der Tetrarchie des Philippus, wo er vor den Nachstellungen des Antipas sicher war, haben wir dieses Versteck zu suchen. Dort fanden ihn die rückkehrenden Apostel (Matth. 14, 13; Mark. 6, 30). Sie erschienen befriedigt von ihrer Sendreise und meldeten ihrem Meister, was sie ausgerichtet hätten. „Herr", rief einer, „auch die Teufel sind uns unterthan in deinem Namen!" Jesus aber freute sich ihres Eifers und ihrer Begeisterung. Mit dem Stolz eines Vaters erwidert er: „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen. Seht, ich habe euch Macht gegeben zu treten auf Schlangen und Skorpionen, und über alle Gewalt des Feindes; und nichts wird euch schaden. Doch darüber freuet euch nicht, daß die Geister euch unterthan sind. Freuet euch aber, daß euere Namen im Himmel angeschrieben sind." „Und er frohlockte", heißt es, „und dankte Gott", daß er den Unmündigen geoffenbaret habe, was den Weisen und Klugen verborgen sei, und gab ihnen das stolze Bewußtsein, daß viele Propheten und Könige das Reich zu schauen begehrt hätten, was sie zu schauen gewürdigt sind (Luk. 10, 23).

Bei der Kürze der öffentlichen Wirksamkeit Jesu ist von seinen Beziehungen zu den Aposteln nicht mehr viel zu melden. Sie begleiteten Jesum auf seinen Wanderungen und es ist dabei nur ersichtlich, daß sich allmählich ein engerer Kreis bildete, den Jesus näher als die andern in sein Vertrauen zog. Er bestand aus den beiden Zebedäiden und Petrus (Mark. 9, 2). Gelegentlich wohnt auch der Bruder des Petrus, Andreas, solchen vertrautern Stunden bei (Mark. 13, 3). Wenn der ganze Verkehr Jesu mit den Zwölfen die reinste Liebe athmet, so fehlt es doch nicht an strengen Zurechtweisungen ihres zeitweise weit hinter der Höhe ihrer Aufgabe zurückbleibenden Verhaltens. Ja es laufen durch die ganze Zeit des Umgangs mit den Jüngern Aeußerungen des Misvergnügens über ihren weltlich blöden Sinn, der den geistigen Gehalt der Lehre vom Gottesreich nicht zu fassen vermöge. Jesus nennt sie unverständig, weltlich, furchtsam, verstockt und kleingläubig und einmal spricht er sogar das starke Wort zu ihnen: „O du ungläubiges Geschlecht, wie lange soll ich bei euch sein, wie lange soll ich euch dulden" (Mark. 9, 19; 4, 13. 40; 6, 52; 7, 17; 8, 17. 18. 21; 9, 6. 32. 34; 10, 24. 32. 35; 14, 40).

Namentlich gegen Ende des Lebens Jesu tritt eine gewisse Differenz der Erwartungen stärker hervor, als Jesus, umfangen von Gedanken des Todes, die Reise nach Jerusalem antritt, während die Jünger sich der bevorstehenden Enthüllung des Gottesreichs freuen. Um so größer war der Umschlag bei der eintretenden blutigen Katastrophe. Der Schrecken löste ihren Kreis gänzlich auf, sodaß sie einem Fremden und den Frauen die Bestattung ihres Meisters überlassen. Dann aber tritt plötzlich jener Umschwung ein, der ihnen die Ueberzeugung gibt, der Meister lebt und wird auf den Wolken des Himmels zum Gericht wiederkehren. Eins der sichersten Zeichen, wie nahe der Apostelkreis diese Wiederkunft Jesu erwartete, ist ihr Verbleiben in Jerusalem. Was hielt diese Galiläer in der heiligen Stadt fest, wohin sie nicht gehörten und wo sie nur Schreckliches erfahren hatten? Nur die Hoffnung, daß hier beim Tempel das messianische Reich sich demnächst offenbaren

falle. So fest war ihre Ueberzeugung der Auferstehung und so unerschütterlich ihre Hoffnung der Wiederkunft Jesu, daß keiner der Zwölf sich wieder am See niederließ, wo doch die Heimat der meisten war (Apg. 1, 14; Gal. 1, 19; 2, 1 fg.), sondern daß sie in Jerusalem die erste Gemeinschaft der Gläubigen organisirten.

Wenn es im ganzen wenig ist, was wir aus diesen ersten Jahren von der Thätigkeit der Apostel erfahren, so wird man daraus mit Recht schließen dürfen, daß äußerlich auch wenig geschehen ist. War doch der Blick der Jünger ausschließlich nach oben gerichtet. Verzehrt von einer glühenden Sehnsucht nach dem, der versprochen hatte, auf den Wolken des Himmels zu kommen, den zuerst Maria von Magdala, dann Petrus, dann sie selbst, dann 500 Brüder wiedergesehen hatten; in steter Spannung, das Zeichen der Posaune zu hören, in unablässigem Ringen, durch Heiligung des eigenen Wesens sich vorzubereiten auf jenen Tag, und bestrebt, ihre kleine Gemeinde zu einer unbefleckten und reinen Jungfrau zu weihen, ohne Flecken und Runzel, lagen ihnen zunächst alle äußern Aufgaben fern. Zufrieden, des Abends auf einem Söller zusammenzukommen, zu singen, zu beten, zu prophezeien, in Verzückung den gegenwärtigen Christ zu genießen, harrten sie der Zukunft. Man versammelte sich täglich zu Liebesmahlen, und um die materiellen Bedürfnisse zu fristen, ward Gütergemeinschaft eingeführt (Apg. 2, 42—47). Ihr fester Glaube, ihre siegesgewisse Hoffnung ließ sich aber nicht verschließen. Das unerhörte Ereigniß, Jesus sei erstanden, wurde weiter gesagt und viele, die ohne Wunder nicht hatten glauben wollen, glaubten jetzt. Der erste Pfingsttag nach dem verhängnißvollen Passah des Todesjahres Jesu, an dem zum ersten mal wieder ganz Israel im Tempel sich versammelte, schrieb sich als einer der Siegestage Jesu in die Erinnerung ein und von da an datirte die Gemeinde die Geburt ihres neuen Geistes (s. Pfingsten).

Die Zahl der Gläubigen nahm seitdem zu in und außer Jerusalem und es war zunächst die Aufgabe der Apostel, denselben einen Mittelpunkt und einen Halt zu geben. An Stelle des Verräthers Judas war Matthias getreten, da man an der von Jesu gesetzten Zwölfzahl festhalten wollte (Apg. 1, 25). Man hatte ihn gefunden, indem Petrus in der Versammlung der Brüder („es war eine Menge von ungefähr 120 Personen beisammen") die Frage der Ergänzung zur Sprache brachte. Er entwickelte hierauf die Eigenschaften, welche dem zu Wählenden als nothwendige Merkmale apostolischer Befähigung zukommen müßten, worauf die Elf den Joseph Barsabas mit dem Zunamen Justus und den Matthias hinstellten und dem Los überließen, wen der Herr erwähle. Dasselbe entschied für Matthias.

Die Stellung der Zwölf wurde klarer, als sich herausstellte, daß sie der Verwaltung des Gemeindevermögens, jener zur Versorgung der Armen im Anfang so zahlreich fließenden Gaben, neben der besondern Aufgabe der Lehre, Mission und Leitung der Gemeinde nicht gewachsen waren, und sie selbst beantragten, daß andere mit diesem Dienst betraut werden möchten. Die Art ihrer Thätigkeit freilich und der Gemeindeleitung ist in den neutest. Schriften nicht deutlich zu erkennen, da gerade der von Petrus handelnde Theil der Apostelgeschichte in Betreff seiner Quellen starken Beanstandungen unterliegt. Aus den Paulinischen Briefen ersehen wir, daß namentlich Petrus und Johannes unter den Zwölfen und der später hinzutretende Bruder des Herrn, Jakobus, eine große Autorität ausübten und auch ferne Gemeinden im Auge behielten, um ihre Entwickelung zu überwachen (Gal. 2, 2. 6; 2 Kor. 11, 6; 12, 11). Ebenso geht aus 1 Kor. 9, 4 hervor, daß Petrus und die andern Apostel sowie die Brüder des Herrn Missionsreisen machten, um gegründete Gemeinden zu besuchen und wol auch, um neue zu gründen. Deutlicher ist das Bild, das die Apostelgeschichte von der Stellung der Apostel zu den in Jerusalem herrschenden Parteien entwirft, denen das theuere Leben des Meisters zum Opfer gefallen war. Zunächst waren es die Sadducäer, die nicht dulden wollten, daß die messianische Schwärmerei, die sie in Jesu bekämpft hatten, aufs neue ausbreche. Die Familie des alten Hannas (Anan), und vor allem sein Schwiegersohn Kaiaphas, konnten den Vorwurf nicht auf sich ruhen lassen, daß ihre Familie den Messias getödtet habe. Dazu haßten sie in der Predigt der Apostel die volksthümliche Reichshoffnung, die ihnen das Panier des Aufruhrs und des Umsturzes war, und ergriffen die Maßregeln, die ihre Amtsgewalt ihnen an die Hand gab (Apg. 4, 5; 5, 17; Josephus, „Alterthümer", XX, 9, 1). So wurden von ihrer Seite Tempelwachen, Synedrium und Strafgewalt gegen die Apostel in Bewegung gesetzt. Die Pharisäer dagegen fuhren fort, an öffentlichen Orten und in den Hallen des Tempels

mit der neuen Secte zu disputiren und wie früher den Meister, so suchten sie jetzt die Jünger aus Gesetz und Propheten zu widerlegen (Luk. 20, 1; Mark. 12, 27; Joh. 10, 23; Apg. 3, 1; 5, 21 u. s. w.). Die Nazarener gingen gern auf die Disputationen ein, die man ihnen antrug, und waren früh und spät auf den Plätzen zu finden, wo vordem ihr Meister mit den Pharisäern gestritten hatte. Der Inhalt dieser apostolischen Controversen ist uns nicht unbekannt. Zwar mit der Thatsache der Auferstehung, die für den Ungläubigen nicht bestand, war den Gegnern gegenüber nicht zu operiren, zumal die Sadducäer das Gerücht ausgesprengt hatten, die Jünger hätten Jesu Leichnam gestohlen (Matth. 28, 15). Aber der christl. Glaube erbot sich, aus dem A. T. zu erweisen, daß Jesus der Christ gewesen sei. Auf welche Stellen der Schrift man diesen Beweis stützte, ist aus der Anwendung des A. T. in den Evangelien ersichtlich. Die Gläubigen wurden durch diese Beweise bestärkt, die Ungläubigen meist nur erbittert und schließlich wurden die Kämpfe heißer und leidenschaftlich. Die letzte Antwort der Gegner waren Stockschläge und Steinigung. Da es zu einer förmlichen Christenverfolgung kam, verließen viele die Stadt, die Apostel bargen sich in der Stille (Apg. 8, 1). Die Ereignisse des Jahres 36 lenkten indessen bald die Aufmerksamkeit des Volks auf andere Dinge. Pilatus wurde gestürzt, Vitellius kam nach Jerusalem, Kaiaphas ward abgesetzt, das Prangen des gal. Tetrarchen Antipas ward in einer Schlacht vom Araberkönig Aretas vernichtet. Es läßt sich denken, welchen Eindruck der fast gleichzeitige jähe Fall aller Mörder Jesu auf die Apostel machen mußte. „Viele im Volk", sagt Josephus („Alterthümer", XVIII, 5, 2), „erkannten in dem Untergang von Herodes Heer die Fügung des Herrn, der für Johannes den Täufer gerechte Strafe forderte." Aehnlich werden auch die Jünger Jesu diese Ereignisse verstanden haben. Der Partherkrieg, die Niedermetzelung der Juden in Naarda, die Fehden mit den Samaritern, die diese Zeit füllten, sind auch an den Aposteln nicht spurlos vorübergegangen. Sie sahen in „Krieg und Kriegsgeschrei" die Vorboten des Gerichtstags und erst die Erfahrung lehrte, daß dieselben nur der Anfang vom Ende, nicht das Ende selbst seien (Matth. 24, 6; Offb. 6, 4). Der Zuruf Matth. 24, 7: „Sehet zu, erschrecket nicht, es ist erst der Anfang der Wehen", deutet an, daß man sie bei ihrem Eintreten für die letzten Wehen gehalten hatte.

Als im Frühjahr 41 Caligula sein Bildniß in dem Tempel von Jerusalem aufstellen wollte, da erkannten die Rabbinen in ihm den Fürsten des Danielbuchs, der den Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte aufstellen soll (Dan. 11, 31 fg.), und 2 Theff. 2, 3; Matth. 24, 15; Offb. 13, 8 beweisen, welch tiefen Eindruck die That des Caligula auch auf den Kreis der Apostel gemacht hat (s. Antichrist). Im Volke selbst erfolgte damals ein gewaltiger Umschwung. Der Sieg der religiösen Sache gegen Rom war auch der Sieg des Pharisäismus. Mit König Agrippa's Thronbesteigung war das Reich David's in seinen alten Grenzen wieder aufgerichtet und der neue König beugte seine Knie vor Jahve. Unter religiösen Feierlichkeiten zog er zum Opfer nach Jerusalem und führte sein neues Regiment im Sinn der jüd. Intoleranz, wenn er auch nicht in der Lage war, dieselbe gegen Rom zu bethätigen. Um so mehr gab er den Juden gegen Samariter und Nazarener recht. Gegen einige der letztern ging er mit körperlichen Züchtigungen vor. Jakobus Zebedäi ward enthauptet, Petrus in Ketten gelegt. Unter diesen Umständen konnte die Gemeinde wenig theilnehmen an der allgemeinen Begeisterung des Volks für diesen Erneuerer des Vaterlands. Im Gegentheil, sie freute sich nicht nur seines plötzlichen Todes (44), der ganz Israel in Jammer stürzte, sondern malte ihn auch als recht sichtliche Strafe Gottes aus, indem sie ihn von einem Engel des Herrn plötzlich läßt geschlagen werden, sodaß er bei lebendigem Leibe von Würmern gefressen wird (Apg. 12, 23). Dennoch war dies Zeitalter religiöser Reaction auch an der apostolischen Gemeinde nicht spurlos vorübergegangen, sondern auch sie hat in höherer Gesetzlichkeit, in strengerm Tempeldienst, in spröderm Zurückziehen von den Heiden dem Zeitalter des Herodes Agrippa ihren Tribut abgetragen. Am lebendigsten vergegenwärtigt sich dieser Umschlag ins Pharisäische in Jakobus, dem Bruder Jesu, der, wahrscheinlich zur Ausfüllung der durch den Tod des ältern Jakobus entstandenen Lücke, nunmehr 20 Jahre lang (44—64) im Apostelkreis einen großen Einfluß übte und längere Zeit unter ihre gewichtigsten Aeltesten gezählt ward (Gal. 1, 19). Von seiner streng jüd. Haltung hat uns Hegesippus (Eusebius, „Kirchengeschichte", II, 23) ein lebendiges Bild entworfen. „Er war", sagt er, „heilig vom Mutterleib, Wein und starke Getränke trank er nicht, noch aß er etwas Lebendiges. Ein Schermesser kam nicht

auf sein Haupt, mit Oel salbte er sich nicht, noch gebrauchte er ein Bad. Ihm war es allein vergönnt, in das Allerheiligste zu treten. Er trug auch kein Kleid von Wolle, sondern von Linnen. Allein ging er in den Tempel und man fand ihn liegend auf den Knien und betend für das Volk um Vergebung, sodaß seine Knie dickhäutig wurden wie die eines Kamels." Diese asketisch strenge Gesetzlichkeit gab bald der jerusalemischen Gemeinde einen von allen andern christl. Gemeinschaften streng geschiedenen Charakter, sicherte ihr aber auch den Frieden mit dem Judenthum, indem fortan die Pharisäer sie unter ihre Protection nahmen und ihre Sache gegen die Saddueäer verfochten. Jakobus erhielt den Namen „der Gerechte" und zählte unter die Heiligen des Volks (Josephus, „Alterthümer", XX, 9, 1). Wenn unter solchen Umständen nicht schon jetzt die Kluft zwischen den palästin. und den auswärtigen Gemeinden, die der nationalen Strömung weniger unterworfen waren, deutlicher fühlbar ward, so sind daran namentlich die schweren Drangsale schuld, die unter der Procuratur des Fadus und Tiberius Alexander Judäa heimsuchten und alle andern Interessen in den Hintergrund drängten. Auch Johannes weiß von dieser Zeit nichts anderes zu berichten, als daß der Hunger in Israel einzog und hinter dem Hunger die Pest. „Ich schauete, und siehe, ein schwarzes Roß, und der darauf saß, hatte eine Wage in seiner Hand. Und ich hörete eine Stimme in der Mitte der vier Thiere sagen: Ein Maß Weizen um einen Denar, und drei Maß Gerste um einen Denar; aber dem Oel und dem Wein sollst du nicht schaden" (Offb. 6, 5. 6). Die christl. Gemeinden strengten sich sehr an, die Noth ihrer palästin. Brüder zu lindern, aber die Verhältnisse der Genossenschaft zu Jerusalem, die die Gütergemeinschaft des Apostelkreises auf die ganze Gemeinde anzuwenden versucht hatte, waren zu tief zerrüttet, als daß sie sich von diesen Schlägen je wieder hätten erholen können. Offb. 6, 8, wo hinter dem Hunger nochmals Schwert, Hunger und Pest folgt, beweist, daß auch nach der großen Hungersnoth der Mangel und das starke Sterben nicht aufhörte. Die Urgemeinde heißt bei den übrigen „die Armen von Jerusalem" (Gal. 2, 10), für die Paulus die sämmtlichen Gemeinden in Anspruch nimmt.

Inzwischen machte sich, trotz dieses Liebesverhältnisses, nunmehr seit Anfang der funfziger Jahre deutlich fühlbar, daß mit der Zeit ein anderer Geist in der jerusalemischen Gemeinde und somit auch in dem Kreis der Apostel platzgegriffen hatte. Petrus ist offenbar in seiner Autorität zurückgedrängt durch Jakobus (Gal. 2, 9. 12), der als Jesu Bruder und entschiedene, ganze Persönlichkeit den seiner selbst weniger gewissen Petrus zur Seite schob. Dabei ist Johannes mehr herangereift und wie ihn bereits Jesus einen „Donnersohn" genannt hatte, so war er, nach dem Stil seiner Apokalypse zu schließen, eine schroffe und entschiedene Natur geworden. Paulus rechnet ihn zu denen, „die gar zu sehr Apostel sind" und als „Säulen" des Gottesreichs gelten. Wie tief man, getragen von den palästin. Strömungen, wieder in das Judenthum zurückgerathen war, das zeigt das immer deutlicher hervortretende und von Jahr zu Jahr ängstlichere Abwehren alles Heidenchristlichen. In Jesu Kreis war davon wenig zu verspüren gewesen, und die ältesten Abzweigungen der Urgemeinde, die infolge der Verfolgung des Stephanus in Phönizien und Syrien sich angesiedelt hatten, trugen kein Bedenken, gläubige Heiden zu ihren Gemeinschaften zuzulassen. Dann aber kamen die großen Katastrophen der letzten Zeit, die plötzlich wieder die nationale Strömung entfesselten: Caligula's Attentat auf den Tempel und sein plötzlicher Tod, die Wiederherstellung des Reichs David's und Agrippa's pharisäisches Regiment. Daß infolge dieser Ereignisse wirklich ein Umschlag in das Jüdische auch in der apostolischen Gemeinde eintrat, das zeigt sich am klarsten, wenn man die Anschauungen über die Zeitverhältnisse, wie sie nach dem Tode Jesu gewesen sind, mit denen vergleicht, die wir zu Ausgang des jüd. Kriegs gewahr werden.

Nach dem Tode Jesu war selbstverständlich seine Stellung zu den Zeitmächten auch die seiner Jünger. Er hatte an dem Judenthum gezweifelt (Matth. 8, 12) und dem Heidenthum vertraut als dem verlorenen Sohn, der sich zum Vaterhaus zurückfinden werde. Für die nationale Sache hatte er nur das kühle Wort gehabt: „Wo ein Aas ist sammeln sich die Adler". Die patriotischen Parteiführer waren ihm blinde Blindenleiter, Schlangen und Otterngezücht. Daß er dafür durch die Pharisäer unter dem Beifalljauchzen des zum Passah versammelten Volks ans Kreuz geschlagen worden war, konnte seine Jünger in dieser, dem jüd. Patriotismus abgeneigten, Stimmung nur bestärken. Das jüd.



Volk, die herrschenden Parteien hatten sich jetzt noch mit dem Blut des Messias beladen, das die Römer nicht hatten vergießen wollen. Während Pilatus versuchte, den Heiligen zu retten, hatten Pharisäer, Priester und Volk einen Mörder dem Gerechten Israels vorgezogen. Selbst daß es röm. Soldaten waren, die den Henkersdienst übernommen hatten, vermochte nicht, die Verantwortung von den Pharisäern auf Pilatus zu übertragen. Während sonst dieser Procurator ein Gegenstand des Abscheus für alle Schriftsteller des jüd. Volks ist (Philo, Josephus), sehen wir in den Evangelien Pilatus entschieden in ein günstiges Licht gestellt. Die Passionserzählungen, die sich am frühesten fixirten und der ältesten Schicht der Tradition angehören, entschuldigen den Römer und geben die Juden preis. Ganz anders liegen die Dinge 20 Jahre später.

Petrus, der zur Zeit seines Meisters mit Zöllnern und Sündern gegessen und getrunken, weder gefastet noch vor Tisch seine Hände gewaschen hatte, scheut sich jetzt, in Antiochia mit Heidenchristen an einem Tisch zu sitzen, und als Jakobus der Gerechte zum Tode geführt wird, sehen wir die Pharisäer unter den Leidtragenden (Josephus, „Alterthümer", XX, 9, 1). Und wieder etwas später, beim Ausbruch des Kriegs, ist Rom für Johannes die babylonische Hure, Jerusalem „die geliebte Stadt" (Offb. 17, 1 fg.; 20, 9). Er feit den Tempel mit der Meßruthe gegen den Untergang, Rom gibt er preis (11, 1; 18, 2 fg.). Die Weltstadt lästert gegen die Strafen der Apokalypse und wird zerstört, daß keine Lampe mehr in ihr brennt und kein Laut mehr in ihr gehört wird, Jerusalem bekehrt sich zu Jahve und wird in Gold und Edelsteine gegründet. So hatten die Zeiten sich geändert (vgl. Offb. 11 mit 20 und Apg. 2 mit 21, 19—26). Zur Zeit des ersten Siegels hatte der Messias die Insignien der röm. Herrschaft getragen, zur Zeit des siebenten Siegels trägt sie der Antichrist (Offb. 6, 2; 13, 1).

Daß diese total geänderte Auffassung von Judenthum und Heidenthum in dem Kreis der Apostel allerdings eine tiefere Bedeutung hatte, das zeigt sich in der Stellung derselben zu der Arbeit des Apostels Paulus, der außerhalb des Judenthums christl. Gemeinden zu gründen unternahm. Johannes Markus, der Paulus und Barnabas auf ihrer ersten Reise verlassen hatte, war in Jerusalem der Herold des ersten Missionswerks unter den Heiden geworden. Das eigenthümliche Verhältniß der großen syr. Gemeinde, in die erst die Proselyten und dann die Heiden eingetreten waren, schien nach dieser Thätigkeit des Paulus in Kleinasien die Regel zu werden. Da trat an die apostolische Gemeinde in einer Zeit, in der sie jüdischer dachte als je, die Frage heran, ob sie außerhalb des Judenthums eine allumfassende, große Gemeinde gründen wolle, gemäß dem Auftrag, der ihr geworden war, oder eine Genossenschaft innerhalb des Judenthums bleiben wie bisher? Man schmeichelte sich mit der Hoffnung, um diese Entscheidung herumzukommen. Die Heidenchristen brauchten ja nur zum Judenthum überzutreten, sich der Beschneidung und den übrigen Vorschriften des Gesetzes zu unterwerfen, so hatten die Apostel nicht auf die Pflicht der Propaganda verzichtet und brauchten doch auch nicht zu brechen mit der väterlichen Religion. In diesem Sinn entwickelten einige Christen aus dem Kreise des Jakobus in Antiochien eine Thätigkeit, für deren Art und Weise dem Apostel Paulus der Vorwurf der Zudringlichkeit und Schleicherei nicht zu hart schien (Gal. 2, 4). Es kam zu sehr heftigen Streitigkeiten, da Paulus ganz entschieden darauf bestand, daß das jüd. Gesetz nicht erforderlich sei zur Theilnahme am Reich Gottes, vielmehr aller Anspruch sich gründe auf Gottes Gnade und Jesu Opfertod (Gal. 2, 15).

Da erschienen er und Barnabas im J. 52 (?) plötzlich in Jerusalem, um die Sache ins Klare zu setzen. Sie hatten eigens den Titus, einen Unbeschnittenen, mitgebracht, um die Frage recht dringend zu machen, und besprachen sich hauptsächlich mit Jakobus, Petrus und Johannes. Es kam für jetzt wenigstens nicht zu einem Bruch. Die Pharisäischen, sagt Paulus, hätten zwar die Beschneidung des Titus verlangt, er aber habe auch nicht einen Augenblick nachgegeben, damit die Wahrheit des Evangeliums von der Rechtfertigung durch den Glauben seinen Gemeinden ungetrübt verbliebe. Im übrigen konnten doch auch Jakobus, Petrus und Johannes ihm die Bruderhand nicht entziehen. „Sie gaben mir", sagt Paulus, „den Handschlag der Gemeinschaft, daß wir für die Heiden, sie aber für die Beschnittenen predigten; nur daß wir der Armen eingedenk wären, was ich mich auch bestrebt habe zu thun" (Gal. 2, 9). Die Ansicht zu Jerusalem war dabei, daß man von der Zukunft die weitere Förderung der Heidenchristen erwarten müsse, die sie dem Gesetz schon noch unterwerfen werde. So sehen wir von nun an überall der Wirksamkeit des

Apostels Missionsboten eines andern Verbands nachfolgen, die ihm alle neugestifteten Gemeinden mit der Losung verwirren: „Wo ihr euch nicht beschneiden laßt, habt ihr keinen Theil an der Verheißung Abraham's.“ Paulus gerieth sogar mit Petrus selbst in Antiochia in einen heftigen Conflict. Vielleicht infolge jenes Besuchs zu Jerusalem war Petrus nach Antiochia gekommen. Nach seinem beweglichen und bestimmbaren Temperament, das nicht selten aus dem Bekennen ins Verleugnen umschlug und ihn zuweilen auf einen Boden lockte, auf dem es ihm sofort wieder bange ward, hatte er sich auch hier guten Muths den Sitten der syr. Brüder angeschlossen. Er aß mit den Heiden zusammen und kümmerte sich in nichts um das jüd. Gesetz. Allein bald darauf erschienen Leute des Jakobus aus Jerusalem und nun vergaß Petrus ganz, daß er ja auch zu Jesu Zeit am Sabbat Aehren gedrillt und mit Zöllnern zu Tisch gesessen hatte. Er zog sich plötzlich und unvermittelt zurück, sonderte sich ab und verweigerte die Gemeinschaft, da er die aus der Beschneidung fürchtete. „Und es heuchelten mit ihm auch die übrigen Juden, sodaß auch Barnabas durch ihre Heuchelei mit fortgerissen ward“ (Gal. 2, 13). Um so heftiger brauste Paulus auf: „Wenn du“, ließ er Petrus an, „der du ein Jude bist, heidnisch leben kannst, wie magst du die Heiden zwingen, jüdisch zu leben?“ Man gerieth hart aneinander und das Ende der Streitigkeiten war, daß Paulus von nun an das Vorurtheil aller Judenchristen gegen sich hatte. Er spricht von den Aposteln auch selbst von da an mehrfach mit großer Bitterkeit. Als man später in Galatien sich auf die Autorität der Apostel für Einführung judenchristl. Bräuche berief, schreibt er: „Und wenn ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium verkündigt, als wir euch verkündigt haben, der sei verflucht“ (Gal. 1, 8). Er nennt sie die, „welche das Ansehen haben, etwas Großes zu sein, die aber ihn sein Evangelium nicht gelehrt hätten“ (1, 12). „Was sie vormals gewesen“, sagt er, „daran liegt mir nichts. Bei Gott gilt kein Ansehen der Person“ (Gal. 2, 6). Jakobus, Petrus und Johannes, „die als Säulen angesehen sind“, hätten auch selbst seine Unabhängigkeit anerkannt (Gal. 2, 9).

Als dasselbe Spiel in Korinth sich wiederholte durch Leute, die mit Empfehlungsbriefen aus Jerusalem in die Gemeinde sich eingedrängt hatten, trat Paulus sehr stark gegen die Bevollmächtigten „der übergroßen Apostel“ auf (2 Kor. 3, 1—3). „Ich halte dafür, in nichts jenen übergroßen Aposteln nachzustehen.“ „Worauf jemand trotzet, Thorheit rede ich, trotze ich auch.“ „Ich habe mehr gearbeitet als sie alle.“ „Ich habe in nichts jenen übergroßen Aposteln nachgestanden, wenn ich gleich nichts bin. Die Zeichen des Apostels sind unter euch bewirkt worden unter aller Duldung und Zeichen und Krafterweisungen. Denn worin waret ihr im Nachtheil gegen die übrigen Gemeinden, es sei denn, daß ich euch selbst nicht beschwerlich gefallen bin? Verzeiht mir dieses Unrecht.“ So hatte er schon in einem frühern Briefe gesagt: „Hätten wir nicht Macht zu essen und zu trinken? Hätten wir nicht Macht, eine Schwester als Weib umherzuführen, wie auch die übrigen Apostel und Brüder des Herrn und Kephas? Oder haben allein ich und Barnabas nicht die Erlaubniß, nicht zu arbeiten? Wer zieht jemals in den Krieg auf eigenen Sold? So andere dieser Erlaubniß theilhaftig sind, warum nicht vielmehr wir?“ (1 Kor. 9, 1—15). Es war demnach ein ziemlich kritisches Auge, mit dem Paulus ihre Thätigkeit und ihre Lebensgewohnheiten betrachtete, obgleich er sich andererseits wieder sehr bemühte, das Verhältniß mit der Muttergemeinde möglichst freundlich zu gestalten. Die Lösung der großen Streitfrage selbst hat der Apostel nicht mehr erlebt. Wie das Verhältniß zu den übrigen Aposteln sich bei seinem letzten Aufenthalt in Jerusalem stellte, ist aus der eigenthümlichen Schilderung der Apostelgeschichte nicht zu entnehmen. Er selbst klagte in Cäsarea, daß man ihn von seiten „der Beschneidung“ ruhig seinem Schicksal überließ, als er als Gefangener Jesu dort in Ketten lag (Kol. 4, 11).

Indessen brachen jetzt Ereignisse herein, die diese Streitfragen auf geraume Zeit vertagten. Noch vor Paulus wurde Jakobus der Gerechte selbst ein Opfer neuer Verfolgungen. Im J. 63 war in Palästina Procurator Festus gestorben und es dauerte eine geraume Zeit, bis ein Nachfolger eintraf. Während dieses Interregnums fingen die inländischen Gewalten an sich zu regen. Zum Hohenpriester war durch den jüngern Agrippa wieder ein Glied der Familie des Hannas ernannt, der gleichnamige Sohn des Richters Jesu und der Schwager des Kaiaphas. Josephus nennt ihn einen heftigen, gewaltthätigen Sadducäer, der später noch große Wirren hervorrief. Auch er hatte die Empfindlichkeit seiner Familie für den Vorwurf, daß sie den Messias gekreuzigt habe.

So benutzte er die Gelegenheit, vor der Ankunft des neuen Procurators Albinus, Jakobus, den Bruder Jesu, und einige andere namhafte Nazarener vor Gericht zu ziehen. Nach der Erinnerung der Gemeinde (Eusebius, „Kirchengeschichte", II, 23) ward ihr Vorsteher am Passah (63) gezwungen, von der hervorspringenden Kante der östlichen Tempelhalle zum versammelten Volk zu reden, um öffentlich zu bezeugen, Jesus sei nicht der Christ. Da habe Jakobus, wird berichtet, ein weithin schallendes Zeugniß für Jesus abgelegt, das die unter der Menge vertheilten Nazarener mit dem Ruf: „Hosianna dem Sohn David's" erwiderten. Sofort stürzten die Gesellen des Hohenpriesters den Bruder des Herrn von der Halle herab und da er nicht sofort todt war, begann die Menge ihn zu steinigen, während er laut für seine Feinde betete. Vergeblich bat ein Essäer, des Gerechten zu schonen, ein Walker trat im gleichen Augenblick aus dem Haufen hervor und führte mit dem Walkerstock den Todesstreich (Eusebius, „Kirchengeschichte", II, 23, 3—19. Ueber den Werth dieses Zeugnisses und sein Verhältniß zu dem des Josephus s. Jakobus). Hannas zog nun auch einige andere als Uebertreter des Gesetzes ein und ließ die Steinigung an ihnen vollziehen. Vielleicht hat auch zu diesen Märtyrern der Apostelkreis seine Opfer geliefert. Nun aber sehen wir gerade die Pharisäer, die, seit Rückkehr der Nazarener in die Bahnen äußerer Gesetzlichkeit, gegen diese freundlicher gestimmt waren, sich der Verfolgten annehmen. „Die eifrigsten und dem Gesetz ergebensten Bürger", sagt Josephus, „murrten laut". Sie schickten heimlich eine Abordnung an König Agrippa, um einen Verweis für Hannas zu erwirken. Ja es war ihnen nicht zu viel, dem neuen Procurator Albinus bis Alexandrien entgegenzureisen und Hannas anzuklagen, daß er seine Competenz überschritten und Befugnisse der Procuratur sich beigelegt habe. In der That schien Albinus die Sache sehr ernst zu nehmen, allein König Agrippa kam allen Weiterungen zuvor und setzte Hannas ab („Alterthümer", XX, 9, 1). Kaum schien dieses Ungewitter in Palästina zertheilt, da traf im folgenden Jahr aus der Hauptstadt die Kunde von den Verfolgungen ein, die der Blutmensch Nero über die Nazarener verhängte. Von so empörender Scheußlichkeit waren die Thaten, die dort verübt wurden, daß es nicht wunderbar ist, wenn die Gemeinden unter dem Eindruck solcher Nachrichten den jüngsten Tag gekommen glaubten, da selbst der des Bluts gewöhnte röm. Pöbel sich entsetzte, ein Juvenal mit Ekel von den breitfurchigen Spuren redet, die die Christenleichen im Sand der Arena gezeichnet (Sat., I, 156), und selbst den Christenhasser Tacitus ein menschlich Erbarmen bei der Erzählung anwandelt. Aber nicht nur die in der Hauptstadt an den Kienpfählen Verbrannten oder von Bluthunden Zerrissenen hatten die Gemeinden zu beklagen, sie selbst standen jetzt im ganzen Reich als überführte Brandstifter und Feinde des menschlichen Geschlechts dem Haß des Pöbels preisgegeben. Wenn uns auch directe Zeugnisse fehlen, so sind doch die indirecten um so zahlreicher, daß an verschiedenen Orten Kleinasiens, namentlich aber auch Palästinas, das Beispiel der Hauptstadt nachgeahmt ward. (In Smyrna [Offb. 2, 9], in Pergamus [Offb. 2, 13], in Philadelphia [3, 9]. Spätere Zeugen Oros. hist. adv. pag. VII, 7. Ferner redet Matthäus [24, 9] von Verfolgungen vor dem jüd. Krieg; ebenso Markus [13, 9] und Lukas [21, 12]. Vgl. weiter Offb. 6, 9; 13, 10).

„Sie werden euch überantworten", läßt der Eschatologe Jesum weissagen, „in die Synedrien und in den Synagogen werdet ihr gestäupt werden und vor Statthalter und Könige gestellt um meinetwillen, zu einem Zeugniß für sie. Und wenn sie euch dahin führen und überantworten, so sorget nicht im voraus, was ihr reden sollt, noch sinnt darauf; sondern was euch zu derselbigen Stunde gegeben wird, das redet; denn ihr seid es nicht, die da reden, sondern der Heilige Geist. Und es wird ein Bruder den andern zum Tod überantworten und der Vater den Sohn; und die Kinder werden sich empören wider die Aeltern, und sie zum Tode bringen. Und ihr werdet gehasset sein von jedermann um meines Namens willen (Mark. 13). Wer aber beharret bis ans Ende, der wird selig." Wie die Trümmer einer Brandstätte zeugen diese Worte von Angst, Jammer und Elend, damit die Gemeinde damals ist heimgesucht worden. Wenn auch Josephus dieser Christenverfolgung nicht gedenkt, so gibt er doch im allgemeinen das Bild einer Zeit, in der Synedrien und Synagogen thun durften, was ihnen gutdünkte. In Jerusalem selbst herrschte unter Albinus und Florus das Faustrecht, und Führer einer der gewaltthätigsten Banden war Annas, der Mörder des Jakobus. Die Procuratoren so gut wie die sadducäischen Parteigänger kauften und verkauften die Menschenleben und es gab keinen Haß, dessen Befriedigung nicht feil gewesen wäre („Alterthümer", XX, 9—11).

Da wesentlich Sadducäer, und zwar die Söhne des Annas, an der Spitze dieser Gewaltthätigkeiten standen, wundern wir uns nicht, daß diese Jahre Schreckensjahre für die christl. Gemeinde wurden. War der Fanatismus einmal im Juden geweckt, so schonte der Sohn die Aeltern nicht und der Bruder nicht die Geschwister. So kamen heiße Stunden. Geschlagen in den Synagogen, hin- und hergezerrt vor den Prätorien des Procurators und Agrippa's, erduldeten die Christen blutige Martyrien, die ihre Zuversicht nur mehrte. Nicht wenige entwickelten vor den Schranken des Gerichts eine Begeisterung, aus der die Brüder eine höhere Inspiration vernahmen. Aber nicht nur von Martyrium und Heroismus ist die Rede, sondern auch von Abfall und Widerruf. Die Noth machte Helden, sie machte aber auch Verräther. „Viele werden ein Aergerniß nehmen und einander verrathen und einander hassen. Und weil die Gottlosigkeit wird überhandnehmen, wird die Liebe der Menge erkalten."

Diese Christenverfolgungen waren nur die Vorboten des Kriegs, der im Frühjahr 66 ausbrach und nun auch die letzten Bande der Zucht und Ordnung sprengte. Wo der Aufstand herrschte, ward gegen die Anhänger des Friedens gewüthet, wo die Heiden die Oberhand hatten, wurden Juden und „Judenfreunde" niedergemacht (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 18, 2). So wanderten die Christen scharenweise aus. Vielleicht erkannten sie in den Greueln der Zeloten im Heiligthum die Erfüllung des Worts: „Wenn ihr sehen werdet den Greuel der Verwüstung, davon gesagt ist durch den Propheten Daniel, daß er steht an heiliger Stätte, alsdann fliehe in die Berge, was in Judäa ist." Die Bergfeste Pella, an der Nordgrenze Peräas, nahm nach Eusebius (III, 5, 3) viele Flüchtige auf. Aus Offb. 11, 3 könnte man schließen, daß zwei der Apostel, die Johannes mit solchem Nachdruck „die zwei Zeugen Jesu" nannte, in Jerusalem zurückblieben. Johannes selbst begab sich nach Ephesus (Iren. adv. haer., III, 1, 3). Die Spruchsammlung des Matthäus wurde damals schon im jenseitigen Jordanland überarbeitet (Matth. 19, 1), war also schon Gemeingut der Gemeinde und der Verfasser vielleicht todt. Petrus soll der Sage nach schon zuvor nach Rom, wahrscheinlicher aber nach Antiochien gegangen sein. Jedenfalls war der Kreis der Apostel nun durch Tod oder Zerstreuung gelichtet. Die Tradition seiner Autorität hatte zwar Johannes im vollsten Maß mit nach Kleinasien getragen (Offb. 1, 4; 2, 22), und er war offenbar der letzte Apostel, der noch einem jüngern Geschlecht die großen Urthatsachen des Christenthums bezeugt hat (Joh. 21, 23). Für die Kirche im ganzen aber gab es seit dem Krieg und der Zerstörung Jerusalems keine Apostel mehr. Der Mittelpunkt war hinweggenommen und die Gemeinden hatten sich selbst ihren Zusammenhang untereinander zu schaffen. Was die Tradition von den Schicksalen der einzelnen Apostel berichtet, wird in besondern Artikeln zu besprechen sein.

Die kath. Tradition hat die Thätigkeit und die Erfolge der 12 Apostel im ganzen überschätzt, die protestantische Kritik der letzten Jahrzehnte stellt sich dagegen einseitig auf seiten des Apostels Paulus. Vielfach will sie in der Thätigkeit der Zwölfe nur ein Hemmniß einer harmonischen Entwickelung des Christenthums sehen. Man braucht dem gegenüber nicht einmal darauf hinzuweisen, wie ungeheuer schwer für Kinder des damaligen Judenthums der Entschluß war, mit Unbeschnittenen sich zu einer Gemeinschaft zu verbinden; in Wahrheit sprachen für die, die ja die Zukunft nicht kannten, sehr gewichtige Gründe dafür, sich auf das Judenthum zu beschränken. Und dieser relativ berechtigte Standpunkt war sogar für die Entwickelung des Christenthums unentbehrlich, denn in der Geschichte haben beide recht, Hammer und Amboß. Ohne die conservative Tendenz der 12 Apostel, die am Zusammenhang mit ihrem Volk in Freud und Leid festhielten, wäre dem Christenthum kaum der ganze Schatz des A. T. als eigenstes Eigenthum gerettet worden. Brachte doch ohnedem das folgende Jahrhundert ein solches Hereinfluten hellenischer Gedanken, daß man für alle die starken Taue dankbar sein muß, mit denen sie das Christenthum an den festen Grund der altest. Offenbarung gebunden hatten. Dabei haben die Urapostel den ersten Anprall des jüd. und später auch des heidnischen Hasses tapfer ausgehalten und sind durch ihren Felsenglauben an Jesu Messianität und die gottvertrauende Hoffnung auf seine Wiederkunft allerdings der Felsen geworden, auf den Jesus seine Kirche gründen konnte. Den Lebenden, wie Paulus, war Widerspruch oft Pflicht, die spätere Zeit hat die Leistung aller zu verehren. Hausrath.

Apostelconvent. Die Apostelgeschichte (Kap. 15) erzählt von einer Reise des Paulus und Barnabas nach Jerusalem, um über das streitig gewordene Verhältniß der Heiden-

christen zum mosaischen Gesetz die Entscheidung der Muttergemeinde einzuholen. Nach ihrer Darstellung traten die Apostel und Aeltesten der Gemeinde zur Berathung zusammen, und nachdem Petrus und Jakobus der Freiheit der Heidenchristen kräftig das Wort geredet, trifft die Versammlung im Namen des Heiligen Geistes eine Entscheidung, welche dem Paulus und Barnabas in Form eines kirchl. Gesetzes zur Danachachtung und zur Publication in allen heidenchristl. Gemeinden übergeben wird. So erscheint dieser „Apostelconvent" als die erste förmliche Synode der christl. Kirche. Eine Reise unter ganz ähnlichen Umständen erwähnt Paulus selbst im Galaterbrief (2, 1—11). Wie dort, so hier ist Streit ausgebrochen über die Stellung der heidenchristl. Gemeinden zum Gesetz; beidemale wird judenchristl. Eiferer gedacht, welche die Heidenchristen zur Beschneidung zu zwingen suchen; beidemale einer Verhandlung des Paulus und Barnabas mit den ältern Aposteln, beidemale endlich einer zu Stande gekommenen Vereinigung, deren Resultat ist, daß die jerusalemische Muttergemeinde von der Forderung absieht, den Heidenchristen die Beschneidung aufzuerlegen.

Trotz dieser durchschlagenden Uebereinstimmung beider Berichte finden andererseits zwischen beiden so große Verschiedenheiten statt, daß viele Neuere die Identität der Reisen glaubten bestreiten zu müssen. Die einen wollten den Vorgang Gal. 2 auf die Apg. 11, 30 berichtete Reise, die andern auf die Reise Apg. 18, 21 fg. beziehen. Aber Verhandlungen, wie sie dort Paulus erzählt, sind weder vor noch nach dem sogenannten Apostelconvent denkbar. Nach beiden Berichten kommt die Stellung der Heiden zum Gesetz in Jerusalem als etwas völlig Neues zur Sprache: war der Beschluß Apg. 15, 23 fg. bereits seit mehrern Jahren gefaßt, so war der Gal. 2 dargestellte Vorgang eine Unmöglichkeit, auch wenn man das völlig Unglaubliche annehmen wollte, jener frühere Beschluß sei inzwischen abgeschafft worden; überdies aber hätte Paulus den frühern Vorgang geflissentlich verschwiegen und dies in einem Zusammenhang, wo er alle seine Berührungen mit den ältern Aposteln, um seine Unabhängigkeit von ihnen zu erweisen, der Reihe nach bespricht. Umgekehrt, wenn die Gal. 2 erzählte Verständigung zu Stande gekommen war, so ist wieder undenkbar, daß dieselbe Verhandlung ohne allen Bezug auf die frühere Uebereinkunft noch einmal sich wiederholt haben sollte; hätte aber die abermalige Erörterung der Sache eine Aenderung des frühern Compromisses in dem Apg. 15 berichteten Sinn herbeigeführt, so erschiene wieder sowol die Redlichkeit als die Charakterfestigkeit des Paulus im bedenklichsten Licht: er hätte im Galaterbrief sich einer Selbständigkeit den Jerusalemitern gegenüber gerühmt, die er einst wol tapfer behauptet, inzwischen aber schon schmählicherweise darangegeben. Aber nicht genug, daß ein Vorgang, wie Paulus ihn Gal. 2 erzählt, weder vor noch nach den Verhandlungen Apg. 15 geschichtlich sich einfügen lassen will, auch das, was die Apostelgeschichte selbst von der frühern und der spätern Reise des Apostels nach Jerusalem erzählt, verbietet jede derartige Ausflucht. Apg. 11 ist von einer Collectenreise, Apg. 18 von einem Festbesuch die Rede; in dem einen wie in dem andern Fall wäre also gerade der Hauptzweck der Reise verschwiegen. Hierzu kommt, daß auch ie nähern Umstände bei beiden Reisen ganz andere sind. Die Reise Apg. 11, 30 müßte m J. 44 n. Chr. erfolgt sein, wenn sie geschichtlich ist (was aber nach der eigenen Erählung des Paulus [Gal. 2] sehr zweifelhaft wird, da der Apostel in diesem Zusammenang keine Berührung mit der Urgemeinde verschweigen durfte, ohne Verdacht gegen seine Wahrheitsliebe zu erwecken). Wahrscheinlich liegt der angeblichen, Apg. 11, 29. 30 erwähnten ollectenreise die wirkliche Collectenreise des Paulus, welche den Beschluß seiner Missionsätigkeit bildete, als geschichtlicher Kern zu Grunde. Gerade bei dieser Reise aber wird r aus den Paulinischen Briefen bekannte Zweck derselben von der Apostelgeschichte verwiegen. Die Reise Gal. 2 fand 17 Jahre nach der Bekehrung des Paulus statt, also unfähr ein Jahrzehnt später als jene. Ueberdies fiele jene in eine Zeit, in welcher Petrus eils im Gefängniß saß, theils auf der Flucht war, also Verhandlungen, wie sie Gal. 2 wähnt sind, gar nicht möglich waren. Die Reise Apg. 18, 18 aber ging nicht von Anchia, sondern von Ephesus aus, während Paulus doch nach Gal. 2, 12 noch an ersterm rte sich aufhielt, und wurde auch nicht in Gesellschaft des Barnabas, sondern des Aquila der Priscilla unternommen, nachdem Paulus sich bereits längere Zeit von dem erstern issionsgenossen getrennt hatte.

Da man hiernach die Identität der Reisen Gal. 2 und Apg. 15 nicht leugnen kann, entsteht die Frage, inwieweit beide Berichte vereinbar seien. So wenig es aber an-

gehen will, bei Anerkennung der Differenzen die Identität der Reise zu bestreiten, so vergeblich ist es auch umgekehrt, bei Anerkennung der Identität die Differenzen in der Erzählung zu vertuschen.

1) In der Apostelgeschichte wird Paulus sammt Barnabas von der antiochenischen Gemeinde mit einer officiellen Sendung betraut; im Galaterbrief geht er im eigenen Namen, infolge einer „Offenbarung", also eines jener geheimnißvollen innern Vorgänge, durch welche er in Stunden großer Entscheidung des göttlichen Rufs gewiß wurde. Dieser Unterschied könnte geringfügig erscheinen, hinge er nicht mit einem andern, ungleich tiefern Gegensatz beider Berichte zusammen. Dort nämlich erscheint die apostolische Urgemeinde als oberste Kirchenbehörde, der Paulus die Streitfrage im Auftrag der Antiochener zur Entscheidung vorlegt: Apostel und Presbyter treten zusammen, um „über diese Sache zu erkennen"; sie fällen den Spruch, kraft ihrer und des Heiligen Geistes Autorität, und beauftragen den Paulus und Barnabas mit seiner Vollstreckung. Hier verhandelt Paulus mit den ältern Aposteln als ein Gleicher mit Gleichen; statt ihrer Autorität, die er ausdrücklich verwirft, sich unterzuordnen, will er sie dazu vermögen, seinem Evangelium keine Hindernisse zu bereiten. In dieser Absicht legt er ihnen die Grundsätze seines Evangeliums dar, vertheidigt dieselben mit entschlossener Festigkeit und besteht auf der unverkümmerten Selbständigkeit seines Apostolats, für das er, ganz ebenso wie Petrus, eine göttliche Berufung empfangen habe. Es leuchtet ein, wie die Darstellung der Apostelgeschichte von einem spätern, zumal conciliatorischen Standpunkt aus hat entstehen können; dagegen wäre Paulus, wenn die Apostelgeschichte im Recht bliebe, in der That der anmaßliche, den geheiligten, von ihm selbst einst anerkannten Autoritäten der Kirche freventlich gegenübertretende Mensch, als welchen seine Gegner ihn darstellten.

2) Im Galaterbrief setzt Paulus zwar, wie es scheint, sein Evangelium der Gemeinde überhaupt auseinander, aber eigentliche Verhandlungen finden nur privatim mit den „Hochgeltenden" statt, d. h. den drei „Säulenaposteln" Kephas, Jakobus und Johannes. In der Apostelgeschichte ist umgekehrt nur von einer öffentlichen Verhandlung die Rede, die zu einem förmlichen Gemeindebeschluß führt. Wäre nun, wie man zur Ausgleichung beider Darstellungen annehmen müßte, die Verhandlung Apg. 15 auf die Verabredungen Gal. 2 gefolgt, so hätte die Apostelgeschichte die Privatbesprechung verschwiegen, also diejenige Berathung, in welcher die Sache spruchreif gemacht wurde; Paulus aber hätte, was wieder das Schlimmere wäre, den Verlauf der öffentlichen Verhandlung verschwiegen, also denjenigen Act, welcher nach außen hin durch den gefaßten Beschluß am meisten ins Gewicht fiel. Die Darstellung der Apostelgeschichte erklärt sich wieder sehr einfach aus der Voraussetzung, daß die Apostel und Presbyter von Jerusalem als oberste Kirchenbehörde fungirt hätten, deren Entscheidungen Paulus als Kirchengesetze anerkennen mußte: denn in diesem Fall war eine förmliche Sitzung mit Discussion, Zeugenverhör und schließlichem Urtheilspruch unerlaßlich. Aber gerade diesen vermeintlichen Sachverhalt bestreitet Paulus aufs eifrigste. Wäre alles wirklich so zugegangen, wie die Apostelgeschichte erzählt, so hätte Paulus nicht nur wieder die Wahrheit hinterlistig verdreht, sondern überdies noch höchst unklug gehandelt: er hätte die öffentliche und urkundliche Anerkennung seines Evangeliums durch die Urapostel und durch einen förmlichen Gemeindebeschluß gerade dort zu erwähnen unterlassen, wo sie zur Bestreitung seiner Gegner entscheidend ins Gewicht fiel.

3) In der Apostelgeschichte erscheinen Petrus und Jakobus als die eigentlichen Vorkämpfer der Paulinischen Grundsätze, während Paulus und Barnabas nur von ihren Erfolgen unter den Heiden Bericht erstatten. Wirklich hat Paulus nach dieser Darstellung gar nicht erst nöthig, zur Vertheidigung seiner Sache das Wort zu ergreifen, weil schon Petrus ihm diese Mühe aufs vollständigste abnimmt. Im Galaterbrief muß Paulus den „Säulenaposteln" sein Evangelium erst auseinandersetzen, um nicht Gefahr zu laufen, der Früchte all seiner Arbeit verlustig zu gehen; mühsam muß er seinen Grundsätzen Duldung erobern. Wie wenig nach des Apostels eigener Darstellung an eine friedliche Anerkennung der Paulinischen Grundsätze, fast ohne sein Zuthun, zu denken ist, lehrt

4) die Geschichte mit Titus, dem unbeschnittenen Heidenchristen, den Paulus als einen lebendigen Protest gegen den Gesetzeseifer seiner Gegner nach Jerusalem mitgebracht hat. Aus dem Bericht des Paulus geht mit Sicherheit hervor, daß die ältern Apostel die Beschneidung des Titus anfänglich verlangten und daß erst der Widerstand des Heidenapostels sie vermochte, von ihrer Forderung abzustehen. Dagegen geht die Apostelgeschichte

über den ganzen Vorfall mit beredtem Stillschweigen hinweg; und während sie die Weigerung des Paulus, den Titus beschneiden zu lassen, verschweigt, weiß sie bei einem spätern Anlaß umgekehrt von Timotheus zu erzählen, daß Paulus denselben aus Rücksicht auf die Juden beschnitten habe. Die „Rücksicht auf die Juden" kann nur in der Beseitigung des Anstoßes bestehen, den der Eifer um das mosaische Gesetz an einem unbeschnittenen Boten des Messiasreichs nehmen mußte; eben diesem Anstoß setzt sich aber Paulus nach dem Galaterbrief in dem Fall des Titus geflissentlich aus: gerade um in diesem besonders wichtigen Fall die principielle Frage zur Entscheidung zu bringen, will er den Eiferern um das Gesetz, welche die Freiheit der Heidenchristen belauern, keinen Augenblick nachgeben und weigert sich, den verlangten Gehorsam zu leisten. Natürlich steht diese Handlung mit einer Darstellung wie die der Apostelgeschichte in Widerspruch, in welcher Paulus die Autorität der „Hochgeltenden" bereitwillig anerkennt. Aber freilich wird ihm nach der Apostelgeschichte dieser Gehorsam leicht, da Petrus und Jakobus selbst die Sache der Freiheit vom Gesetz den pharisäischen Christen gegenüber vertreten. Aber eben hierin liegt

5) die weitere Differenz, daß nach der Apostelgeschichte die ältern Apostel in der Principfrage von vornherein völlig auf seiten des Paulus stehen, während der Galaterbrief zwar zwischen den „falschen Brüdern" und den „Hochgeltenden" bestimmt unterscheidet, zugleich aber hervorhebt, wie wenig die schließlich mit diesen erreichte Verständigung auf principieller Uebereinstimmung derselben mit Paulus beruhte. In der Rede des Petrus (Apg. 15, 7—11) wird nicht nur die Heidenmission überhaupt, sondern die Paulinische Auffassung derselben vertheidigt: das Gesetz ist eine Last, die selbst die Juden nicht zu tragen vermögen, mit denen man also die Heiden um so weniger beschweren darf. Es ist dies ganz die specifisch Paulinische Theorie von der Unzulänglichkeit des Gesetzes als Heilswegs, an dessen Stelle für Juden und Heiden ohne Unterschied der Glaube an die erlösende Gnade als einzige Grundlage des Heils zu treten hat. Aber dieselben Gedanken, die hier dem Petrus in den Mund gelegt sind, muß Paulus nach dem Galater-Brief bei dem Streit in Antiochia im bestimmtesten Gegensatz zu Petrus vertreten (Gal. 2, 15 fg.). Es reicht nicht aus, zur Ausgleichung dieses Widerspruchs die „Wankelmüthigkeit" des Petrus zu Hülfe zu rufen. Schon zu Jerusalem ist Petrus so weit entfernt, den Grundsätzen des Paulus sich anzuschließen, daß er nach wie vor, als ginge das Paulinische Evangelium ihn weiter nichts an, bei seinen bisherigen Missionsgrundsätzen als Judenapostel verharrt; und wenn er auch in reflexionslos geübter Freiheit eine Zeit lang über die jüd. Speisegesetze sich hinwegsetzen konnte, so wurde er doch bald wieder in die consequente Strenge der Gesetzesbeobachtung zurückgeschreckt (Holsten, „Zum Evangelium des Paulus und des Petrus" [Rostock, 1868], S. 360 fg.). Auch nach dem antiochenischen Vorfall wird mit keiner Silbe erwähnt, daß Petrus sich durch Paulus habe überzeugen lassen, was letzterer, wäre es nur wirklich der Fall gewesen, im Interesse der Sache, die er vertrat, gerade im Galaterbrief gewiß nicht verschwiegen hätte. Im Gegentheil, die Gemüthsbewegung, welche den Heidenapostel noch lange nachher bei der Erzählung jenes Vorfalls ergreift, der selbstbewußte, halb ironische Ton, in dem er von den „Hochgeltenden" redet, deren Ansehen ihm selbst so gar nichts gilt, und dem gegenüber die nachdrückliche Betonung der urapostolischen Autorität gerade von seiten der galatischen Gegner des Paulus, die Petrus-Partei in Korinth mit ihren Empfehlungsbriefen von Jerusalem und ihrer Berufung auf die „übergroßen" Apostel, zu dem allen die feindselige Stimmung des Judenchristenthums gegen den „Gesetzesverächter", den „falschen Apostel", dem Petrus als der echte Simon gegenübersteht, die Bitterkeit, mit welcher die judenchristl. Literatur noch über ein Jahrhundert nachher jenes Streites in Antiochia gedenkt, die wenn auch ungeschichtliche, doch bedeutsame Ueberlieferung endlich, daß der echte Simon seinem unheimlichen Doppelgänger auf Schritt und Tritt nachgegangen, um ihn zu bekämpfen und ihm zuletzt ein schmachvolles Ende zu bereiten — das alles zusammengenommen ist Beweis genug, daß Petrus sich keineswegs durch Paulus hat „weisen lassen". Nicht ein augenblickliches Schwanken in Grundsätzen, die Petrus schon lange vorher als die seinigen ausgesprochen und nach der Zurechtweisung durch Paulus aufs neue vertreten hätte, sondern nur eine tiefer liegende, wenn auch dem Petrus anfangs nicht zum Bewußtsein gekommene Differenz in der Grundanschauung beider Apostel kann den Streit zu Antiochia und alles was weiter auf denselben gefolgt ist erklären. Wie wenig es ausreicht, die damalige Haltung des Petrus auf zufällige psychologische Motive

zurückzuführen, beweist auch der Umstand, daß Petrus mit seiner Haltung selbst unter den freiern und mildern Judenchristen durchaus nicht allein stand, beweist namentlich das Benehmen des Barnabas, des bisherigen treuen Missionsgefährten des Paulus. Wie Barnabas in Antiochia auf die Seite des Petrus tritt, so zieht er fortan auch auf seinen Bekehrungsreisen seinen eigenen Weg und Paulus muß sich neue Begleiter suchen. Die Ungeschichtlichkeit der in der Apostelgeschichte von der Haltung des Petrus gegebenen Beschreibung zeigt sich aber besonders deutlich

6) auch darin, daß jene den Petrus ebenso ausdrücklich zum ersten Heidenapostel macht, als Paulus hervorhebt, Petrus sei nach wie vor der „Apostel der Beschneidung" geblieben. Nach dem Galaterbrief ist Petrus geradezu der Judenapostel par excellence (2, 7. 8) und wird in dieser Eigenschaft vor allen andern genannt. Die Heidenmission tritt als etwas völlig Neues an ihn heran, mindestens in dieser Form als principiell betriebenes Geschäft; er läßt sich von der Missionspraxis des Paulus und ihren Erfolgen berichten, er erkennt das Gottesurtheil der Thatsachen bereitwillig an und will die Wirksamkeit des Heidenapostels nicht hindern; aber er selbst bleibt ebenso wie die übrigen ältern Apostel dabei, seine Missionsthätigkeit auf die Bekehrung von Juden zu beschränken. Dagegen ruht die Darstellung der Apostelgeschichte auf der entgegengesetzten Voraussetzung, daß nicht Paulus, sondern Petrus die Heidenmission inaugurirte. Was nach dem eigenen Bericht des Paulus von ihm selbst den ältern Aposteln erst abgenöthigt werden mußte, das ist nach der Apostelgeschichte in der Urgemeinde selbst schon „seit alten Tagen" entschieden (15, 7). Die Missionspraxis des Paulus ist nach dieser Darstellung so wenig eine neue, daß Petrus selbst nicht blos die ersten Heiden bekehrt, sondern auch das principielle Recht der gesetzesfreien Heidenmission in Jerusalem zur Geltung gebracht hat, lange bevor der Apostel Paulus auch nur den Schauplatz betrat. Ja recht geflissentlich hebt die Apostelgeschichte diesen Umstand hervor, wie schon die Ausführlichkeit zeigt, mit welcher jene erste Heidenbekehrung des Petrus berichtet und nach ihrer principiellen Bedeutung ins Licht gesetzt wird (vgl. Kap. 10 mit 11, 1—18). Hiernach würde sich freilich erklären, wie Petrus auf dem Apostelconvent die Paulinischen Gedanken so entschieden vertreten kann; aber nur um den Preis, daß alles erlogen sein müßte, was Paulus von seinem Evangelium und seinem Verhältniß zu den ältern Aposteln berichtet. Die Haltung des Paulus zu Jerusalem, der antiochenische Vorfall, der ganze Galaterbrief, ja das ganze Evangelium des Paulus und seine ganze Geschichte wäre rein unerklärlich. Ja die eigene Erzählung der Apostelgeschichte (Kap. 15) wäre dann unerklärlich: die Urgemeinde zu Jerusalem müßte denn alles vergessen haben, was früher mit ihrer eigenen ausdrücklichen Gutheißung geschehen war (11, 18). Dagegen erklärt sich alles sofort aus der Tendenz der Apostelgeschichte, das Odium von Paulus dadurch hinwegzuwälzen, daß sie ihn in völliger Uebereinstimmung mit den ältern Aposteln, nach ihrem eigenen Beispiel und in Gemäßheit ihrer Anordnungen handeln läßt. Hat Petrus längst dasselbe wie Paulus gethan, hat er das Princip der gesetzesfreien Heidenmission selbst proclamirt, hat die Urgemeinde ausdrücklich ihr Einverständniß erklärt, hat selbst die Gründung der antiochenischen Heidengemeinde, die Berufung des Paulus, die Einführung desselben ins Arbeitsfeld unter den Heiden, unter den Auspicien der Urgemeinde sich zugetragen (Apg. 11, 20—26; 9, 26—30; 22, 17—21), so ist jeder Anstoß an dem Wirken des Heidenapostels beseitigt. Womöglich noch undenkbarer als die Paulinische Gesinnung des Petrus erscheint

7) die Haltung, welche nach der Apostelgeschichte Jakobus eingenommen hat. Nach dem Galaterbrief ist er das eigentliche Haupt der jerusalemischen Judenchristen; von ihm werden die Männer nach Antiochia entsendet, welche den Petrus und „die übrigen Juden" zur strengen Gesetzesbeobachtung zurückführen und dadurch die förmliche Trennung veranlassen. Uebereinstimmend hiermit erscheint er in der judenchristl. Tradition als der Oberbischof der Muttergemeinde, von dem selbst ein Petrus Befehle empfängt, als der Mann der strengsten Gesetzesgerechtigkeit, der auch bei den Pharisäern das größte Ansehen genießt. Und dieser selbe Jakobus beruft sich nach der Apostelgeschichte mit ausdrücklicher Gutheißung der Worte des Petrus auf dieselbe angeblich principielle Entscheidung zu Gunsten der gesetzesfreien Heidenmission, welche schon Petrus der Gemeinde ins Gedächtniß zurückgerufen; er führt den Beweis für das göttliche Recht derselben ganz in Paulinischer Weise aus Stellen des A. T. und gelangt zu dem Schluß, von Ewigkeit her sei dem Herrn „sein Werk", d. h. eben das Werk der Heidenmission, offenbar gewesen, daher auch

er es völlig in der Ordnung findet, die Heiden mit der Last des Gesetzes zu verschonen. Man darf nicht einwenden, daß ja auch nach dem Bericht des Paulus Jakobus die gesetzesfreie Heidenmission ausdrücklich gestattet hat. Denn es handelt sich nicht um die Zulassung der Heidenmission überhaupt, sondern um die principielle Bedeutung, welche nach der Apostelgeschichte Jakobus im völligen Einverständniß mit Petrus ihr gibt. Hier aber kehren alle Bedenken, welche schon gegen den vermeintlichen Paulinismus des Petrus sich wenden, in verstärktem Grade zurück. So gewiß ein Jakobus die Einwilligung in die Paulinische Predigt sich durch Beweisstellen des A. T. zurechtgelegt haben würde, so unmöglich kann er die Heidenmission in einem Licht betrachtet haben, welches sein eigenes strenges Festhalten am Gesetz als eine Auflehnung gegen den klaren göttlichen Heilswillen erscheinen lassen mußte.

Die geschichtliche Stellung des Jakobus blickt jedoch auch durch die eigene Darstellung der Apostelgeschichte noch deutlich hindurch. Jakobus ist es, auf den der Erzähler den Vorschlag zurückführt, die Heidenchristen zu vier dem mosaischen Gesetz entlehnten Geboten zu verpflichten, zur Enthaltung von Befleckungen durch die Götzen, durch Hurerei und durch den Genuß von Ersticktem und von Blut (Apg. 15, 20). Sehr schwierig ist freilich zu deuten, was Jakobus (V. 21) zur Begründung dieses Vorschlags hinzufügt: „Denn Mose hat von alten Zeiten her, die ihn in allen Städten verkündigen, da er in den Synagogen an jedem Sabbat gelesen wird." Begründen diese Worte den Rath V. 19, die Heiden mit überflüssigen Lasten zu verschonen, so wäre der Sinn, daß dem mosaischen Gesetz ja durch die Loslösung der Heidenchristen von demselben kein Schaden geschehe, da durch die sabbatliche Vorlesung desselben in den Synagogen schon hinlänglich dafür gesorgt sei, daß die Juden wenigstens mit den Anforderungen, welche es stelle, nicht unbekannt bleiben. Begründen sie dagegen das unmittelbar Vorhergehende, so kann der Sinn nur sein, daß jene vier Gebote allerdings um des mosaischen Gesetzes willen von den Heiden beobachtet werden müßten, daß aber an die Proselyten aus den Heiden auch keine weitern Anforderungen gestellt werden dürften, als das Gesetz selbst an die Hand gebe. Welche Auslegung man auch vorziehe, auf jeden Fall setzt hiernach Jakobus die bleibende religiöse Gültigkeit des mosaischen Gesetzes voraus, was wol zu dem sonst bekannten Charakter des jerusalemischen Gemeindehauptes, aber nicht zu den rein Paulinischen Grundsätzen stimmt, welche nach der Apostelgeschichte Petrus verkündigt und Jakobus gebilligt haben soll. Wie immer man nun auch über die Geschichtlichkeit dieses Vorschlags urtheilen möge, der Standpunkt des Jakobus ist hiermit völlig richtig gezeichnet: denn eben diese Gebote enthalten die Bedingung, unter welcher das Judenchristenthum sich die Heidenmission und die Loslösung der Heidenchristen von der vollen Gesetzeserfüllung gefallen lassen konnte. Aber die Uebereinstimmung der Apostelgeschichte mit dem Galaterbrief ist auch hierdurch noch nicht hergestellt. Denn nach ihr bildet der Vorschlag des Jakobus die Grundlage eines Beschlusses, von dem

8) der Galaterbrief nicht das mindeste weiß. Apg. 15, 23—29 berichtet von einem förmlichen Decret, das dem Paulus und seinen Gemeinden zur Nachachtung übergeben wird, als beschränkende Bedingung der Heidenmission; nach des Apostels eigener Darstellung wird die Anerkennung seines Evangeliums an keine andere Bedingung geknüpft als die, daß er der Armen gedenken soll. Gesetzt auch, Paulus wäre mit dem Inhalt jenes Beschlusses einverstanden gewesen, so doch sicher nicht mit der Form, in welcher er hier erscheint. Denn das Decret setzt jedenfalls voraus, daß Apostel, Presbyter und Gemeinde von Jerusalem das Recht beanspruchen, kraft des Heiligen Geistes zu entscheiden, wie es in den heidenchristl. Gemeinden gehalten werden soll. Ein solches Entscheidungsrecht gibt aber Paulus nicht zu und stellt ausdrücklich in Abrede, daß die ältern Apostel für seine Missionspraxis ihm irgendwelche Vorschriften gemacht. Noch weniger aber kann Paulus selbst, wie Apg. 16, 4 zu berichten weiß, das Decret der Urgemeinde unter seinen Heidenchristen zur Nachahmung publicirt haben: denn dadurch hätte er sich eben jener Autorität unterworfen, deren Geltung er bestreitet. Wie es daher auch mit dem Inhalt jener vier Gebote stehe, das Decret als solches kann nicht erlassen und noch weit weniger von Paulus überbracht worden sein. Wir haben es also hier nicht mit einem wirklichen Actenstück zu thun, wie denn auch der Stil, in dem es abgefaßt ist, denselben Verfasser verräth, wie die ganze übrige Darstellung. Es ist wieder nur der Berichterstatter selbst, der hierdurch sein Interesse verräth, dem Paulus einerseits ein förmliches Anerkennungsschreiben durch

die Urgemeinde ausstellen zu lassen, und andererseits, was mindestens zu seiner Zeit wol schon allgemein in gemäßigtern heidenchristl. Kreisen als allgemeine Sitte sich fand, auf ein förmliches, auch von Paulus streng respectirtes Decret der Urapostel zurückzuführen.

Nach dem allen bleibt für die Geschichtschreibung nur übrig, bei der Darstellung des sogenannten Apostelconvents zunächst ausschließlich die Paulinische Erzählung zu Grunde zu legen. Bei vorsichtigem Gebrauch werden sich dann manche einzelne Data der Apostelgeschichte immerhin zur Ergänzung verwerthen lassen.

Wir sehen uns mit den Verhandlungen in Jerusalem in eine Zeit versetzt, in welcher die große Frage der Heidenmission zum ersten mal die Gemüther bewegte. Es ist kein anderer als Paulus, der zuerst die Bekehrung der Heiden grundsätzlich betreibt, und zwar in einer Weise, welche die völlige Loslösung von dem mosaischen Ceremonialgesetz bezeichnet. Wenn auch einzelne Heidenbekehrungen schon vorher erfolgt waren, das Princip der Gleichheit von Heiden und Juden im messianischen Reich, die Unzulänglichkeit des Gesetzeswegs zum Heil, die völlige Verdrängung der Gesetzesreligion durch die Gnadenreligion und ihre schlechthin universalistische Tendenz ward zuerst von Paulus als „sein Evangelium" verkündigt. Aber dieses Evangelium bedeutete den ausgesprochenen Gegensatz zu allem, was bisher den messiasgläubigen Juden als göttlicher Heilswille erschien. Die specifisch Paulinische Theologie, die als „das Wort vom Kreuz" auf das Paulinische Verständniß des Kreuzestodes Jesu und der darin offenbarten göttlichen Absicht sich gründete, stand der Auffassung der ältesten Nazarener schnurstracks entgegen. Statt der Aufhebung des Gesetzes und der Vernichtung der Scheidewand zwischen Juden und Heiden sahen sie in dem Kreuzestod des Messias einfach ein durch die ungläubigen Volksobern ihm bereitetes, durch die daraufgefolgte Auferstehung seines Anstoßes für ein jüd. Herz entkleidetes Geschick, daneben wol auch, doch ohne tiefere innere Vermittelung, ein Sühnopfer für die Sünden des Volks, nach göttlicher Absicht bestimmt, die Messiasgläubigen fortan nur zu um so treuerer Gesetzeserfüllung zu bewegen. Sowenig Glaube und Werke, Gnade und Gesetz, sowenig schlossen in ihren Augen das Kreuz und die Aufrechthaltung der altteſt. Ordnungen sich aus. Es konnte nicht anders sein, als daß die Paulinische Predigt auch unter den messiasgläubigen Juden Anstoß erregte. Stand sie doch im Gegensatz zu den altehrwürdigen Autoritäten, die er ja selbst noch heilig hielt, im Gegensatz zu den Verheißungen und Geboten des A. T., im Gegensatz zu so vielem, was einem Juden von Jugend auf als ausgesprochener göttlicher Wille erschien, im Gegensatz endlich zu der ursprünglichen Gestalt des Christenthums selbst, dem Beispiel des Meisters, den Worten, welche die ältesten Jünger aus seinem Munde vernommen haben wollten, dem Zeugniß und der Predigt der Männer, die, von Jesu selbst zu Aposteln berufen, als die Säulen der Gemeinde betrachtet wurden. Was Paulus verkündigte, war mit einem Wort eine neue Religion, welche nur durch die gemeinsame Autorität des altteſt. Gottesworts mit der bisherigen zusammenhing: in Jerusalem dagegen dachte man nicht entfernt an einen Bruch mit dem Judenthum und der jüd. Volksgemeinde. Die dortigen Nazarener erwarteten, den Verheißungen der Propheten gemäß, das messianische Heil für das Bundesvolk Israel, die Bekehrung der Heidenwelt zu dem allein wahren Gott aber nicht früher als bei der Wiederkunft des Messias zum Endgericht. Für eine grundsätzliche Heidenbekehrung war in diesem Anschauungskreise kein Raum: mochten auch einzelne in größerer oder geringerer Zahl der Messiasgemeinde gewonnen werden, so konnte dies doch nur im nähern oder fernern Anschluß an die israelitische Volksgemeinde geschehen, deren gottgeordneter Vorzug auch durch die Vollendung der Weltgeschicke nicht aufgehoben werden durfte.

Bei solchen Gegensätzen konnte ein Conflict nicht ausbleiben, und wenn hierbei etwas Verwunderung erregt, so lediglich dies, daß der Friede der Gemeinden so lange ungestört blieb. Vierzehn volle Jahre hatte Paulus schon als Heidenapostel gewirkt, bevor er Veranlassung fand, die große Streitfrage der gesetzesfreien Heidenmission durch unmittelbare Verhandlungen mit den ältern Aposteln zum Austrag zu bringen. Unsere Quellen fließen zu spärlich, um dieses Räthsel genügend zu erklären. Die Briefe des Paulus stammen sämmtlich erst aus einer spätern Zeit: das farbige Bild, welches sie von einem an Arbeiten, Gefahren und Kämpfen vor allen andern reichen Leben entwerfen, drängt sich in dem engen Rahmen von etwa sechs Jahren zusammen. Die Apostelgeschichte läßt uns, wie überall, wo es einen Einblick in die innern Gemeindeverhältnisse zu gewinnen gilt, so auch hier,

vollkommen rathlos. Das Einzige, was wir aus ihrer Darstellung entnehmen, ist das im Vergleich mit dem spätern Wirken ungleich enger begrenzte Gebiet der Paulinischen Mission. Aber gerade dieses Gebiet lag dem Mittelpunkt des jüd. Christenthums viel zu nahe, als daß man annehmen dürfte, die Urgemeinde habe von dem, was sich in Antiochia, Cypern, Pamphylien, Pisidien, Lykaonien zutrug, keine Kunde erhalten. Wie es scheint, vollzog sich in jenen Jahren sehr allmählich jener große Entwickelungsproceß, der erst mit der festern Begründung der antiochenischen Heidengemeinde in sein für die ganze weitere Geschichte entscheidendes Stadium trat. Die Bekehrung einzelner Proselyten und Heiden konnte in Jerusalem noch keine Bedenken erwecken, solange nur die Juden treu am Gesetz hielten. Jene ersten Anfänge der Heidenmission konnten die judenchristl. Grundanschauung, die Bestimmung des messianischen Heils für Israel als Volk, noch nicht ernstlich bedrohen. Wie es scheint, hat auch Paulus selbst die letzten antijüd. Consequenzen seines Evangeliums nur sehr allmählich gezogen und schwerlich früher, bevor ihn ein ausgesprochener Gegensatz weiter trieb. Die Predigt von der Aufhebung des Gesetzes als Heilsweg durch den Gekreuzigten forderte wol die Freiheit der Heidenchristen, aber keineswegs sofort auch die Loslösung der Juden vom väterlichen Gesetz. Solange also das Evangelium unter den Heiden kein Hinderniß fand, mag auch Paulus für seine Person im Verkehr mit Juden an der mosaischen Lebenssitte, den Fasten, Speiseunterschieden u. s. w. festgehalten haben; und hierauf deutet wol auch sein ausdrücklich ausgesprochener Grundsatz, er sei den Juden ein Jude gewesen. Im Verkehr mit Heiden hat er sich sicher von Anfang an ebenso wenig wie Barnabas an die jüd. Ceremonialgesetze gebunden: aber die bestimmte Forderung an die Juden, denselben zu entsagen, ward zuverlässig erst später gestellt, als die Frage für ihn zu dem Entweder — Oder sich zuspitzte: Glaube an Christi Kreuz oder Gehorsam unter das Gesetz. Hier aber bezeichnet erst der Streit mit Petrus in Antiochia den Wendepunkt.

Wenn wir recht sehen, war es die wachsende Zahl heidnischer Proselyten, welche in Antiochia die ersten Zerwürfnisse hervorrief. Die dortige Gemeinde verstärkte sich immer mehr durch frühere Heiden, wogegen die christl. Juden zu einem verschwindenden Häuflein herabsanken. Fragen tauchten dadurch auf, an die früher zu denken noch gar keine rechte Gelegenheit war. In welches Verhältniß mußten die Juden, der eigentliche Kern der Messiasgemeinde, zu den hinzugetretenen Fremdlingen gerathen? Ihr Einfluß auf die Proselyten trat in demselben Maße zurück, als diese an Zahl und Selbstbewußtsein erstarkten. Und nun kam es dem Paulus gar nicht in den Sinn, das Uebergewicht der Juden in dieser Gemeinde sicherzustellen. Mochte er selbst im Verkehr mit ihnen das Gesetz beobachten, im Verkehr mit den Heiden setzte er sich, wie unterwegs auf der Reise, so auch in Antiochia, darüber hinweg. Und nun erzählte man sich von allerlei anstößigen Aeußerungen des Paulus, von der Aufhebung des Gesetzesweges am Kreuz, von der Freiheit, welche Christus den Gläubigen gebracht, von der völligen Gleichberechtigung der Unbeschnittenen und Beschnittenen im messianischen Reich. Die hellenist. Juden in Antiochia mochten ihn, ohne gerade zuzustimmen, gewähren lassen; in ihrem Kreise war längst eine freiere Lebens- und Weltanschauung zu Hause. Aber anders sah man doch die Dinge in Jerusalem an. Der Mittelpunkt der Messiaspredigt wurde durch den Heidenapostel verschoben, die ruhige Existenz der Messiasgemeinde durch seine Vernachlässigung des Gesetzes bedroht, das Privilegium des jüd. Volks durch die gleiche Rechte beanspruchenden Heidenchristen geradezu geleugnet.

Langsam, aber unabwendbar reiften die Dinge einer Entscheidung zu. Als Paulus nach längerer Abwesenheit wieder nach Antiochia zurückgekehrt war, konnte ihm die bedenkliche Stimmung der Urgemeinde nicht fremd bleiben. Einige Heißsporne aus Jerusalem wollten alle Gefahren, welche aus der Heidenmission erwuchsen, aufs gründlichste dadurch beseitigt wissen, daß man die Heidenchristen einfach zur Beschneidung und vollen Gesetzesbeobachtung verpflichtete. Sie machten sich auf den Weg nach Antiochia und wirkten dem Paulinischen Evangelium durch die Lehre von der unbedingten Fortgültigkeit des mosaischen Gesetzes entgegen. „Wenn ihr euch nicht beschneiden laßt nach der Sitte Mose's, könnt ihr keinen Antheil gewinnen am messianischen Heil" (Apg. 15, 1). Zum ersten mal, wie es scheint, trat dem Heidenapostel aus der Mitte der Messiasgläubigen selbst eine principielle Opposition gegenüber. Und wie es zu gehen pflegt, sobald die Gegensätze sich zu klären begannen, wurden manche bedenklich, die bisher in

dem Paulinischen Wirken nichts Arges gesehen. Hielten doch auch die ältern Apostel Jesu Christi nach wie vor an der Gesetzespredigt und der Judenmission fest; wie nahe lag also auch für freier gerichtete Judenchristen der Zweifel an der Rechtmäßigkeit des in Antiochia beschrittenen Weges. Die Apostelgeschichte berichtet ganz sachgemäß, es sei kein geringes Zerwürfniß über jenes Verlangen entstanden (15, 2). Es begreift sich, daß Paulus die angesonnene Beschneidung der Judenchristen als einen unberechtigten Eingriff in sein Missionsgebiet mit größter Entschiedenheit abwies. Ein scharfer, klarer, folgerichtiger Denker durchschaute er den Widerspruch zwischen der Gesetzespredigt und dem Glauben an Christi Kreuz; er sah den ganzen Erfolg seines Heidenevangeliums bedroht, die Kreuzespredigt abgethan, den göttlichen Gnadenwillen verworfen, die Freiheit der Heidenchristen verrathen, sein eigenes, auf unmittelbarer göttlicher Berufung ruhendes Apostelrecht in Frage gestellt. Alles hing in diesem kritischen Moment davon ab, ob es ihm gelingen würde, die ältern Apostel selbst, auf deren Autorität sich die Gegner beriefen, von dem göttlichen Recht seines Evangeliums zu überzeugen, und dadurch den „eingedrungenen falschen Brüdern" die gefährlichste Waffe aus den Händen zu reißen. So zieht er denn, wie er selbst berichtet, „in Gemäßheit einer Offenbarung" in Gemeinschaft mit Barnabas nach Jerusalem zu den ältern Aposteln hinauf, um die Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen, welche alle bisherigen und künftigen Erfolge seines Wirkens in Frage stellen konnten. Daß die antiocheuische Gemeinde mit seinem Entschluß einverstanden war, wird man annehmen dürfen, auch ohne die Auffassung der Apostelgeschichte zu theilen, die Streitfrage sei den Säulenaposteln und der Muttergemeinde zur richterlichen Entscheidung unterbreitet worden. Mochte auch wirklich dem einen und andern von den Antiochenern die Reise des Paulus in diesem Lichte erscheinen, Paulus selbst hat sich entschieden dagegen verwahrt. Wie sicher der Apostel im Bewußtsein seines Rechtes sich fühlte, beweist die Mitnahme des Titus nach Jerusalem. Die Wahl gerade dieses Begleiters war in diesem Moment doppelt bedeutungsvoll: als Missionsgefährte des Paulus hätte Titus als der erste beschnitten werden müssen, wenn die Eiferer um das Gesetz ihre Forderungen durchsetzten. Aber nicht einmal er wurde in Jerusalem zur Beschneidung genöthigt. Wie aus der Darstellung des Paulus hervorgeht, hatten die ältern Apostel allerdings die Beschneidung des Titus begehrt, standen aber von ihrem Verlangen ab, als Paulus fest auf seinen Grundsätzen beharrte. Die „Wahrheit des Evangeliums" und die Freiheit der Heidenchristen mußte sich in diesem einen Fall erproben. Von dem nähern Hergang der Verhandlungen sind wir nur dürftig unterrichtet. Der öffentlichen Berathung, in welche die Apostelgeschichte nach ihrer Auffassung sehr begreiflicherweise die Entscheidung der Streitfrage verlegte, scheint auch Paulus im Vorübergehen zu gedenken (Gal. 2, 2); doch fällt ihm selbst alles Gewicht auf die persönliche Verständigung mit den „Säulen der Gemeinde". Es war in der Ordnung, daß der Heidenapostel „die Gnade, die ihm verliehen war", aus seinen Erfolgen unter den Heiden erwies, vor allem aus den auch unter ihnen ausgegossenen Geistesgaben, durch welche Gott selbst der Heidenmission sein Siegel aufgedrückt habe (Gal. 2, 7—9; Apg. 15, 12; 11, 14—18). Diese Thatsache sprach in den Augen der Urgemeinde lauter als alle theologischen Beweisgründe, durch welche Paulus die Nothwendigkeit seines Evangeliums stützen konnte. Wenigstens die ältern Apostel erkannten dieses Gottesurtheil der Thatsachen an; sie sahen, daß Paulus von Gott ebenso gut mit dem Evangelium unter den Heiden betraut sei, wie Petrus mit dem Apostolat unter den Juden. Aus dieser Erwägung verzichten sie darauf, „den Gehorsam" zu fordern, den Paulus gerade um des principiellen Rechts seines Evangeliums willen verweigert. So scheiden sich auch nach der Darstellung des Galaterbriefs in Jerusalem selbst eine mildere und eine strengere judenchristl. Richtung. Die Stellung der Säulenapostel ist eine andere gewesen als die jener „falschen Brüder". Was letztere zu verhindern suchen, lassen die erstern gewähren: eine von Jerusalem völlig unabhängige Heidenmission. Ja noch mehr, sie wollen mit dem Heidenbekehrer auch ferner durch das Band christl. Bruderliebe verbunden bleiben. Sie heben, als Paulus ihnen nicht nachgibt, die Glaubensgemeinschaft mit ihm nicht auf, sondern geben ihm und dem Barnabas als Glaubensgenossen den Handschlag.

Nur darf man andererseits auch die Tragweite der getroffenen Uebereinkunft nicht überschätzen. Wenn die Säulenapostel auf jede Einmischung in das Missionsverfahren

des Paulus verzichten, so bleiben sie doch selbst bei ihren Grundsätzen stehen und fahren nach wie vor fort, das Evangelium nur den Juden zu verkünden. Der Handschlag, welcher die brüderliche Gemeinschaft besiegelt, bekräftigt zugleich die förmliche Trennung der beiderseitigen Missionsgebiete. Und diese Trennung versteht sich nur aus einer unausgeglichenen Differenz über das Verhältniß des messianischen Heils zu Israel und seinem Gesetz. Es reicht nicht aus, eine blos äußere, sei es „geographische", sei es „ethnographische", Sonderung anzunehmen, wonach alle spätern Kämpfe keinen tiefern Grund hätten, als ein zufälliges, nach dem Wortlaut seiner eigenen Erzählung überdies unbegreifliches, Misverständniß des Heidenapostels über den Sinn der gewonnenen Verständigung. Die Gesetzesbeobachtung ist den ältern Aposteln noch immer religiöse Pflicht, nicht blos eine vaterländische Sitte; die Sonderung des Missionsgebiets erfolgt also nicht aus Gründen blos äußerer Zweckmäßigkeit, etwa der bessern Theilung der Arbeit — denn wie käme es dann, daß der einzige Paulus die ganze ungeheuere Arbeit der Heidenbekehrung allein übernimmt, alle übrigen Apostel aber sich nach wie vor auf die Juden beschränken?

Wenn die ältern Apostel auch dem Paulus in seinem Missionsgebiet völlig freie Hand ließen, so geschah dies doch nur, weil die Heidenbekehrung für sie selbst einen ganz andern Sinn hatte als für ihn. Letzterm erscheint sie gerade als die größte und wichtigste Aufgabe nicht blos für seine Person, sondern als Verwirklichung des in Christi Kreuz offenbarten Heilswillens Gottes selbst, welcher die Scheidewand zwischen Juden und Christen niedergerissen. Den ältern Aposteln gilt die Heidenmission im Grunde nur als Nebengeschäft, welches die Bestimmung des Heils für die Juden nicht aufheben kann. Paulus geht zur heidnischen Welt und Menschheit als solcher, Petrus geht zu Israel als Volk; Paulus will so viele Menschen als möglich, gleichviel ob Heiden oder Juden, zum Glauben an den Kreuzestod Christi bekehren, Petrus will so viele Juden als möglich für den Messiasglauben gewinnen, von den Heiden kommen ihm immer nur die einzelnen in Betracht, die zur Messiasgemeinde in ein Proselytenverhältniß treten. Diese Proselytenbekehrungen werden dem Paulus überlassen als ein Nebenwerk, dessen man sich freuen kann, wenn es unter Gottes Segen von statten geht, das aber die berufenen Apostel des Messias selbst von ihrem eigentlichen Beruf nicht abwendig machen darf. Ihnen ist „das Apostolat der Beschneidung" anvertraut. Paulus ist durch Gottes Gnade zu den Heiden geschickt, nicht als Apostel wie sie, sondern als Mitarbeiter und Missionsgehülfe. Es verdient Beachtung, daß Paulus dort, wo er von der Anerkennung seiner Mission durch die Urapostel redet, von einer Anerkennung seines Apostolats nichts zu erzählen weiß. Gerade letztere Würde wurde ihm stets in judenchristl. Kreisen streitig gemacht [Holsten, „Inhalt und Gedankengang des Briefes an die Galater", S. 16]. Das Apostolat ist und bleibt ihnen durch das persönliche Verhältniß zum Messias bedingt, der Beruf dieses Apostolats ist die Bekehrung des messianischen Volks. Wenn andere auch Heiden bekehren, so mögen sie dies thun als Gehülfen und Genossen der Apostel, aber sowenig diese Nebenwirksamkeit, trotz aller Erfolge, einen Anspruch auf apostolische Würde begründet, sowenig sind die bekehrten Heiden gleichberechtigte Glieder des Messiasreichs. Sie sind „hinzugekommene Fremdlinge", Proselyten, aus der Heidenwelt, die ihr Heil in Israel suchen, nichts mehr; zu dem Messias der Juden bekehrt, schließen sie näher oder ferner dem messianischen Volke sich an, um bei der nahen Aufrichtung des messianischen Reichs irgendeinen Antheil zu gewinnen an des Volkes künftiger Herrlichkeit.

Die Anerkennung des Paulus und seiner Heidenmission durch die Säulenapostel schließt also keineswegs die seiner Gleichberechtigung mit ihnen, und der Heiden mit den Juden im Messiasreich ein, sondern beruht gerade auf der Voraussetzung einer geringern Stellung in der Messiosgemeinde. Man erkennt nicht den Apostel Paulus, sondern den offenbar von Gott begnadigten Proselytenbekehrer feierlich an, und achtet es für unrecht, ihn in seinem Thun, für das ja die Erfolge sprechen, weiter zu hindern. Wenn er der Beschneidung der Heiden widerstrebt, so will man auf diese Forderung bereitwillig verzichten. Auch die Proselyten des Thores, die sich zur Muttergemeinde hielten, waren ja unbeschnitten, wozu also durchaus auf einem Verlangen bestehen, welches vielleicht das ganze Missionswerk unter den Heiden gestört hätte? Die Consequenz dieses Zugeständnisses, daß die unbeschnittenen Heidenchristen nun freilich auch zur nenen Messiasgemeinde sich nur verhielten wie zum Volke Israel überhaupt, verstand sich für die Urapostel, auch

ohne ausdrücklich zur Sprache zu kommen, von selbst. Dabei blieb die Voraussetzung immer bestehen, die volle Gesetzesbeobachtung der Bekehrten sei besser, wie ja auch den Juden die Gewinnung eines Proselyten der Gerechtigkeit noch etwas Größeres dünkte als die Bekehrung eines Proselyten des Thores.

Von hier aus fällt nun ein überraschendes Licht auf den Vorschlag des Jakobus, dessen die Apostelgeschichte gedenkt, die Heidenchristen nur zur Beobachtung von vier Geboten zu verpflichten, der Enthaltung vom Götzenopfer, Blutgenuß, Erstickten und Hurerei. In diesen Geboten waren die Forderungen zusammengefaßt, welche man jüdischerseits auch den „Fremdlingen in Israels Thoren" nicht meinte erlassen zu dürfen. Die Grundlage dieser Gebote war neben 1 Mos. 9, 4 fg. namentlich 3 Mos. 17 und 18. An ersterer Stelle wird allen Nachkommen Noah's der Genuß des Fleisches verboten, „welches lebt in seinem Blute". In dem letztern Abschnitte werden eine Reihe von Verordnungen ertheilt, gültig sowol für die Fremdlinge in Israel als für die Genossen des Bundesvolks selbst. Dahin gehört 1) das Verbot, irgendein opferfähiges Thier zu schlachten, ohne dessen Blut auf den Altar Jahve's sprengen zu lassen oder sich an irgendwelchen Opfern zu betheiligen, welche nicht dem Jahve, sondern andern Göttern (den serim, „Feldteufeln", wie Luther übersetzt) oder nicht in der gottgeordneten Weise dargebracht werden. 2) Das Verbot von Blutgenuß überhaupt. 3) Das Verbot, ein Thier zu genießen, ohne zuvor das Blut desselben hinweggethan zu haben. 4) Das Verbot verschiedener Arten von geschlechtlicher Verunreinigung. Die drei ersten Verbote gehören zusammen und ruhen auf der gemeinsamen Voraussetzung, daß das Blut als Sitz des Lebens das Eigenthum Gottes sei (Marbach, Das Blut in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1866, S. 152 fg.). Wie dasselbe daher nur Jahve dargebracht werden kann, so darf es weder den Götzen geopfert noch von den Menschen gegessen werden. In ersterer Beziehung ergibt sich als Consequenz, überhaupt kein Fleisch zu essen, welches den Götzen geopfert wird, um nicht das Gott gebührende Blut ihm zu entziehen und den Götzen (oder Dämonen) zu geben; also das Verbot des Götzenopferfleisches (der εἰδωλόθυτα) Apg. 15, 29, denn die Theilnahme an den Opfermahlzeiten galt als Theilnahme am Götzenopfer selbst (2 Mos. 24, 15), als „Befleckung mit den Götzen" (Apg. 15, 20). In letzterer Hinsicht ist nicht blos der Blutgenuß speciell, sondern auch der Genuß von jedem Thier untersagt, in dem noch sein Blut ist. Daraus ergibt sich zugleich als Consequenz das Verbot, die Schlacht- und Jagdthiere nicht zu würgen, Erwürgtes oder Ersticktes (Apg. 15, 20. 29) nicht zu genießen. Milder wird 3 Mos. 17, 15. 16 der Genuß von todt gefundenen oder vom Wilde zerrissenen Thieren beurtheilt. Derselbe macht nur auf einen Tag unrein, wogegen jeder, der an Götzenopfern sich betheiligte, Blut oder erwürgte Jagdthiere genießt, mit dem Tode bedroht wird. Es erhellt, daß diese Gebote keineswegs blos ceremoniell sind. Sie ruhen auf dem religiösen Gedanken, daß sich niemand am Eigenthum Gottes vergreifen darf. Die Verehrung Gottes als des alleinigen Herrn schloß also die Enthaltung von Blut und Erstickten ebenso gut ein, als die Enthaltung von Götzenopfern und Götzenopfermahlen. Diese Gebote mußten daher auch von dem „Fremdling" respectirt werden, wogegen der Genuß unreiner Thiere demselben gestattet war (5 Mos. 14, 21). Die Gebote 3 Mos. 18 betreffen nur die Hurerei (πορνεία). Unter den für den Fremdling wie den Israeliten untersagten Vergehen findet sich nicht außerehelicher Umgang überhaupt — denn dieser war unter gewissen Bedingungen auch den Israeliten gestattet — sondern verschiedene Formen der Blutschande, Ehebruch mit dem Weibe eines andern und Unzucht wider die Natur. Da das hebr. Gesetz den Begriff der Blutschande sehr weit erstreckt, so gehören unter dasselbe auch für den Fremdling alle Ehen in den den Israeliten verbotenen Verwandtschaftsgraden. Auch diese Verbote gehen sämmtlich auf eine ähnliche Voraussetzung zurück wie die drei ersten: sie sollen jede Verunreinigung des Bluts, welches Gott als Eigenthum heilig ist, verhüten.

Hieraus erklärt sich nun auch, wie dieselben Forderungen den sogenannten Proselyten des Thores auferlegt werden konnten. Grundlage des Gesetzes für sie bleibt 1 Mos. 9, 4 fg.; 3 Mos. 17 und 18 bilden den Commentar. Die spätere rabbinische Zählung von sieben noachischen Verboten ist nur eine unwesentliche Modification: Gotteslästerung, Götzendienst, Todtschlag, Blutschande, Raub, Widersetzlichkeit gegen die Obrigkeit und das Essen blutigen Fleisches. Der Todtschlag wird wegen 1 Mos. 9, 6 ausdrücklich mit aufgezählt; Raub und Widersetzlichkeit gegen die Obrigkeit waren meist mit

Blutvergießen verbunden, das Verbot geht also auch hier nicht auf allgemein sittliche Gesetze, sondern auf eine ganz bestimmte religiöse Grundlage zurück. Indeß war bei den Proselyten des Thores, die sich zur Verehrung des alleinigen Gottes verpflichteten, nur die Aufzählung solcher religiöser Vorschriften erforderlich, die sich nicht sofort aus dem allgemeinen sittlichen Bewußtsein ergaben. Dahin gehören nun eben jene in den vier Geboten der Apostelgeschichte enthaltenen Bestimmungen über Entheiligung des Jahve angehörigen Blutes, wogegen die Verwerflichkeit der Gotteslästerung und des offenbaren Götzendienstes, desgleichen das Verbot von Mord, Raub, Aufruhr für einen Verehrer des wahren Gottes sich von selbst verstand. Denn ebendadurch unterscheidet sich der Proselyt vom Heiden, daß er zwar nicht zum ganzen mosaischen Gesetz, aber zur Verehrung des allein wahren Gottes sich gewendet hat.

Sind hiernach die vier Gebote (Apg. 15, 20. 29) die Proselytengebote, so ist der Sinn sowol der Rede des Jakobus als des sogenannten Aposteldecrets nicht länger zu verkennen. Die Zulassung der Heiden zur Messiasgemeinde wird ausgesprochen unter der Voraussetzung, daß sie nur die Stellung von Proselyten des Thores beanspruchen und gleichzeitig die Pflichten dieser Proselyten erfüllen. Ganz richtig ist hiermit der Gesichtspunkt gezeichnet, unter welchem das Judenchristenthum die Heidenmission sich zurechtlegt. So wenig der Erzähler selbst über diesen Sachverhalt ein klares Bewußtsein verräth (denn nicht blos die Rede des Petrus, sondern theilweise auch die des Jakobus geht weit über diesen Standpunkt hinaus), so gewiß liegt dieser Darstellung eine echte geschichtliche Erinnerung zu Grunde. Die Auskunft, das Aposteldecret für einen spätern Vergleichsvorschlag des Paulinischen Verfassers zu halten, geht ebendarum nicht an, weil derselbe offenbar von der ursprünglichen Bedeutung jener vier Gebote kein Verständniß mehr hat. Eher ließe sich sagen, der Berichterstatter habe, was in spätern Zeiten als allgemeine Sitte sich fand, auf eine ausdrückliche apostolische Einsetzung zurückführen wollen. Aber gerade die nachapostolische Zeit hat jene Sitte offenbar nur noch als Reminiscenz bewahrt, während ihr der Einblick in deren altest. Grundlagen abhanden gekommen war. Die Beobachtung der Proselytengebote, wie sie späterhin allgemein in judenchristl. Kreisen sich findet, muß daher schon bis in die ältesten Zeiten zurückgehen.

Indeß die Geschichtlichkeit jenes Decrets ist hiermit keineswegs schon gesichert. Dagegen spricht das ausdrückliche Zeugniß des Paulus im Galaterbrief, dagegen auch die Thatsache, daß er sich nie in seinen Briefen auf jenes Decret von Jerusalem beruft. Dasselbe als ein bald durch die Thatsachen überholtes Compromiß zu betrachten, ist schon darum unmöglich, weil umgekehrt in der Folgezeit die Grundsätze des Decrets allgemein in Geltung stehen. Aber auch wenn wir mit Preisgebung der Form in jenen Geboten kein Decret der Urgemeinde zur Nachachtung im Gebiet der Heidenmission, sondern eine freie Vereinbarung des Paulus und Barnabas mit den ältern Aposteln erblicken wollten, wäre die Uebereinstimmung mit dem Galaterbrief noch immer nicht hergestellt. Die Säulenapostel würden dann doch, was Paulus eben bestreitet, ihm etwas „vorgelegt" haben, zu dessen Annahme er sich verstanden hätte.

Die Lösung der Schwierigkeit wird einfach in den damaligen Verhältnissen der heidenchristl. Gemeinden zu suchen sein. Die ersten Heidenbekehrungen waren sicher nur gelegentlich erfolgt. Wie in Antiochia zuerst eine judenchristl. Gemeinde entstand, an welche allmählich auch Heiden sich anschlossen, so wird dies auch anderwärts der Hergang gewesen sein. Auch bei seiner spätern Missionswirksamkeit geht Paulus überall zunächst in die Synagogen und Gebetshäuser der Juden, und so unrichtig auch die Apostelgeschichte diese Gewohnheit dadurch motivirt, daß Paulus sich erst, wenn ihn die Juden zurückgewiesen, für berechtigt geachtet habe, den Heiden zu predigen, so boten die religiösen Versammlungen der Juden doch der Natur der Sache nach für die messianische Botschaft die nächste Gelegenheit. Bei den jüd. Gottesdiensten fanden aber überall in der „Zerstreuung" auch heidnische Proselyten sich ein, und unter diesen letztern müssen wir die ersten Heidenchristen suchen. Dann wurden aber jene Proselytengebote von Anfang an unter den bekehrten Heiden beobachtet, deren Anschluß an die messiasgläubigen Juden ihr bisheriges Verhältniß zur israelitischen Volksgemeinde ganz unberührt ließ. Hatten jene Gebote, wie wir sahen, nicht blos ceremonielle, sondern religiöse Bedeutung, so bildete ihre Beobachtung durch die Fremdlinge aus den Heiden die unerlaßliche Bedingung, unter welcher sich überhaupt ein näherer Verkehr derselben mit den geborenen Juden

ermöglichen ließ. Als daher später auch reine Heiden hinzutraten, schlossen diese sehr wahrscheinlich derselben Sitte sich an. Wir vermuthen daher, daß die Beobachtung jener Gebote durch die Heidenchristen überhaupt keine Neuerung war, sondern überall, wo sich Juden und Heiden in einer und derselben Gemeinde zusammenfanden, ganz von selbst aus den vorgefundenen Verhältnissen sich entwickelte. Nur auf diese Weise wird es schließlich erklärlich, wie Barnabas an der Bekehrung der Heiden jahrelang arbeiten und dennoch von Paulus nachmals sich trennen konnte, als dieser die letzten Consequenzen seines Heidenevangeliums zog.

Auch später ist nicht die Gültigkeit dieser Gebote selbst, sondern nur ihre Anwendung auf bestimmte Fälle streitig geworden. Sowenig Paulus selbst von einem „Apostel-decret", geschweige als von einer ihm auferlegten Beschränkung weiß, so scheint doch auch er den religiösen Standpunkt jener Gebote getheilt zu haben. Zwar wenn der Apostel im ersten Korintherbrief, Kap. 8, den Genuß des Götzenopferfleisches nur aus Rücksicht auf die Schwachen im Glauben widerräth, denen die richtige Einsicht in die Nichtigkeit der Götzen noch fehle, so scheint er als principiell erlaubt und unverfänglich betrachtet zu haben, was das Aposteldecret aus religiösen Gründen unbedingt vermeiden heißt. Indeß zeigt die Erörterung 1 Kor. 10, 14—22, wie wenig Paulus wirklich jenen Genuß als etwas Indifferentes betrachtet hat. Wie die Apostelgeschichte (15, 20—29), so stellt auch er denselben unter den Gesichtspunkt des Götzendienstes, vor welchem schon das A. T. unter Anführung schreckhafter Beispiele warne. Allerdings sei das Götzenbild im heidnischen Tempel ein leeres Phantom, und eitler Wahn sei es, zu meinen, als könne man diesem Idol ein Opfer bringen (Kap. 10, 19; 8, 1. 4 fg. 10 fg.). Aber die Theilnahme an den Götzenopfermahlen erklärt der Apostel dennoch für verwerflich, weil man durch sie in Gemeinschaft mit den Dämonen komme (1 Kor. 10, 20). Ebendas ist aber ganz derselbe Gesichtspunkt, von welchem aus schon im A. T. das Verbot, den Seïrim zu opfern, aufgestellt ist. Wie bei solchem Opfer das Gott gehörige Opferblut entheiligt ist, so treten diejenigen, welche von dem Fleisch der geopferten Thiere genießen, mit den Dämonen in unmittelbare unheilige Verbindung. Die Gläubigen aber entheiligen dadurch zugleich diejenige Verbindung, in welche sie durch Wein und Brot im heiligen Abendmahl mit dem Blut und Leib des Herrn Christus stehen. Die Theilnahme an den Götzenopfermahlen ist also dem Paulus keineswegs religiös oder sittlich indifferent, vielmehr theilt er hier durchaus die religiöse Anschauung des Judenthums. Nur der Uebertreibung tritt er 1 Kor. 10, 23 fg. entgegen, welche auch gegen den Genuß des auf dem Markte verkauften Fleisches Bedenken trug, weil dasselbe möglicherweise von Opferthieren herrühren könne. Hier aber, nicht bei der Theilnahme an den Götzenmahlen, hat nach Paulus die christl. Freiheit ihr Recht; nur hier, und nicht mit Bezug auf das Opferfleisch überhaupt, macht er den Grundsatz geltend, daß der Genuß principiell erlaubt und nur aus schonender Rücksichtnahme auf anderer schwache Gewissen zu meiden sei. Da nun dieser specielle Fall in dem sogenannten Aposteldecret gar nicht erwähnt wird, auch sonst, wo das Verbot des Götzenfleisches in Erinnerung gebracht ist, nicht weiter vorkommt, so hat man kein Recht, das Wort „Götzenopfer" anderwärts von etwas anderm zu verstehen als von solchem Fleische, das, sei es im Hause, sei es im Götzentempel, in Verbindung mit heidnischen Opfermahlen genossen wurde. Hier aber ist Paulus, ganz ebenso wie die Juden überhaupt, überzeugt, daß der Genuß solchen Fleisches als Götzendienst zu betrachten sei. Also nicht das betreffende Proselytengebot selbst, sondern höchstens dessen Ausdehnung war streitig. Nun setzt aber weiter die ganze Ausführung des Paulus von der Verbindung mit den Dämonen durch die Götzenopfer, welcher die Verbindung mit dem Blute Christi gegenübersteht, die altest. Anschauung von der Heiligkeit des Blutes überhaupt voraus. Hieraus aber folgt weiter, daß Paulus den Blutgenuß und den Genuß von Ersticktem ebenfalls als verunreinigend verworfen haben wird, wenngleich er auch hierin die ängstliche Strenge eifriger Judenchristen nicht getheilt haben kann. (Letzteres ergibt sich schon daraus, daß ihm der Genuß des auf dem Markte gekauften Fleisches unbedenklich erscheint. Der strenge Judenchrist verlangte hier gewiß den Nachweis, daß jenes Fleisch ordnungsmäßig geschächtet sei.) Endlich mit der „Hurerei" können Apg. 15 nur die 3 Mos. 18 aufgezählten Fälle von Verunreinigung des Blutes gemeint sein; wie Paulus aber dergleichen Dinge zu beurtheilen pflegte, zeigt 1 Kor. 5, wo er einen Mann, der sich mit seiner Stiefmutter verehelicht hatte, dem Satan übergibt. Endlich verdient

noch Beachtung, daß Paulus (1 Kor. 10, 7) fg. den „Götzendienst" mit der „Hurerei" in demselben engen Zusammenhang aufführt wie das Aposteldecret und die Offenbarung Johannis, in welcher man (2, 14—20) ohne weiteres eine Polemik gegen Paulinische Anschauungen hat finden wollen.

Auch das Paulinische Christenthum ist noch eine besondere Form des jüd. Christenthums gewesen. So energisch der Apostel für die gesetzesfreie Heidenmission eintritt, so bleibt sein Denken doch immer von den Voraussetzungen und Kategorien des jüd. Geistes beherrscht. Die Forderung aber, das Blut als Eigenthum Gottes heilig zu halten, hängt viel zu tief mit den religiösen Grundanschauungen der Juden zusammen, als daß man ohne Beweis annehmen dürfte, Paulus habe auch sie als etwas blos Ceremonielles, als eine jener armen und dürftigen Satzungen, von denen uns Christus befreit, fallen gelassen. Kann man aber auch nur an einem einzigen Punkte den Beweis für das Gegentheil führen, so wird man annehmen müssen, daß über die Aufrechthaltung der sogenannten Proselytengebote zwischen Paulus und den ältern Aposteln überhaupt kein Streit bestand. Die Apostelgeschichte irrt also nur darin, daß sie als etwas Neues betrachtet, was von Anfang an heidenchristl. Sitte war und auf eine bestimmte Verfügung zurückführt, was ganz von selbst sich gebildet hatte. Paulus selbst konnte in diesen Geboten ebenso wenig eine Beschränkung seiner Missionsfreiheit sehen, als etwa in der Forderung an seine Heidenchristen, sich des Götzendienstes, des Mordes und Aufruhrs zu enthalten. Nur die Art und Weise, wie man beiderseits diese Gebote begründete, und die Consequenzen, welche man aus ihnen zog, waren verschieden. Sucht man judenchristlicherseits dieselben einfach aus der Fortgültigkeit des A. T. zu erweisen, so erkennt zwar Paulus, wie sein eigenes Beispiel in vielen Fällen zeigt, das Recht solcher Beweisführung vollkommen an, begnügt sich aber nicht damit, sondern sucht noch eine tiefere, in der Sache selbst liegende Begründung zu gewinnen. Und wenn die ältern Apostel das Proselytenverhältniß herbeiziehen, um unbeschadet der Bestimmung des messianischen Heils für Israel als Volk die Zulassung einzelner unbeschnittener Heiden zu rechtfertigen, so benutzt Paulus dieselbe Anschauungsform, um seinerseits den Uebergang des Heils von dem im Unglauben verhärteten alten Bundesvolk zur Heidenwelt theologisch zu begründen (Röm. 11). Dort blieb also der Vorzug des jüd. Volks, welcher auf die Abstammung von Abraham und auf die volle Gesetzesbeobachtung gebaut war, auch im Messiasreich bestehen, die Proselyten waren nur zugelassen zu einem gewissen Antheil an dem Israel gebührenden Heil; hier ward jener Vorzug Israels vor den Heiden nicht anerkannt und die volle Gleichberechtigung aller Gläubigen ohne Unterschied der Geburt wie im künftigen Messiasreich, so auch in der gegenwärtigen Messiasgemeinde gefordert.

Es leuchtet ein, daß diese tiefern Differenzen früher oder später hervorbrechen mußten. Wenn auch die ältern Apostel den Paulus ohne äußere Beschränkung gewähren ließen, so thaten sie dies doch in einem beschränkten Sinn, und gerade diese innere Schranke konnte Paulus nicht anerkennen. Schon der Besuch des Petrus in Antiochia bot den Anlaß zu einem geistigen Kampf, durch welchen die Gegensätze in ihrer ganzen Weite hervortraten. Der sogenannte Apostelconvent bezeichnet in der Entwickelungsgeschichte des Urchristenthums nur eine schnell zurückgelegte Station, ein erstes vorläufiges Compromiß, das das Gottesurtheil der Thatsachen dem Judenchristenthum abnöthigte. Der Zweck, welchen Paulus mit der Reise nach Jerusalem im Auge hatte, wurde vorläufig erreicht; aber bald genug sah er „die Wahrheit des Evangeliums" von ungleich größern Gefahren bedroht, als beim ersten Ausbruch des Streits ihm in Antiochia entgegengetreten waren. Von seinen bisherigen Missionsgehülfen verlassen, in seinen eigenen Gemeinden durch einflußreiche Gegner verlästert, sah er sich in einen Kampf gestürzt, in welchem sich nach menschlichem Ermessen keine Aussicht auf Sieg, wol aber auf Leiden, Verfolgungen, Kränkungen, Enttäuschungen aller Art ihm eröffnete. Vgl. Baur, Paulus (2. Aufl.), I, 119 fg.; Zeller, Die Apostelgeschichte, S. 216 fg.; Ritschl, Die Entstehung der altkath. Kirche, 1. Aufl. (1850), S. 114 fg., anders 2. Aufl. (1857), S. 128 fg.; Schneckenburger, in den „Studien und Kritiken", Jahrgang 1855, S. 554 fg.; Hilgenfeld, Der Galaterbrief, S. 52 fg.; Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, Jahrgang 1858, S. 74 fg.; Jahrgang 1860, S. 118 fg.; Holtzmann, Judenthum und Christenthum im Zeitalter der apokryphischen und neutest. Literatur (Leipzig 1867), S. 566 fg.; Holsten, Zum Evangelium des Paulus und des Petrus (Rostock 1868), S. 272 fg. Lipsius.

Apostelgeschichte (acta oder actus apostolorum, πράξεις τῶν ἀποστόλων, Thaten der Apostel). Unter diesem Namen, der sehr alt, aber ebenso wenig ursprünglich ist als der Name „Evangelium“, gab es in der alten Kirche verschiedene, die Thaten und Geschicke der Apostel behandelnde Geschichtswerke.

Aber von allen vorhanden gewesenen Apostelgeschichten hat die Kirche nur diejenige kanonisirt, welche den andern sicher auch an Alter und Werth überlegen ist und immer für ein Werk des Lukas gegolten hat. Zwar legt diesem erst Irenäus das Buch in unzweideutiger ausdrücklicher Weise bei, und die Spuren und Anspielungen auf dasselbe, die man bei Ignatius, Polykarp, Justin und Tatian hat finden wollen, sind nicht gerade unmittelbar einleuchtend. Aber niemals ist in der Kirche in Bezug auf die Echtheit und Kanonicität der Apostelgeschichte ein Bedenken oder Zweifel aufgetaucht, und der Widerspruch einzelner Parteien (der Ebjoniten, Marcioniten, Manichäer und Severianer) hatte lediglich dogmat. Motive. Ueberdies haben wir in allen Zeugnissen, welche uns aus dem 2. Jahrh. in so reichlichem Maße für das Vorhandensein des dritten Evangeliums zu Gebote stehen, sofort auch Zeugnisse für das Vorhandensein der Apostelgeschichte anzuerkennen, da in der neutest. Kritik nichts gewisser sein kann, als daß beide Werke von einem und demselben Verfasser herrühren. Dieser Punkt kann in der That als vollkommen erledigt angesehen werden, seitdem der schärfste Kritiker unsers Werks, Zeller (Die Apostelgeschichte, S. 414 fg.), einerseits, sein Gegner Lekebusch (Composition und Entstehung der Apostelgeschichte, S. 37 fg.) andererseits den Nachweis mit philologischer Strenge geführt haben. Gleich 1, 1 bezeichnet sich darum auch das Werk selbst als zweiten Theil eines „ersten Berichts“. Doch kann man aus der ursprünglichen Trennung beider Bücher im Kanon sowie aus der von Chrysostomus bezeugten großen Unbekanntschaft mit der Apostelgeschichte in damaliger Zeit schließen, daß das Evangelium für sich abgeschrieben und bereits in Umlauf gesetzt wurde, ehe die Apostelgeschichte veröffentlicht war. Auf diese relative Unabhängigkeit der letztern führt auch der Umstand, daß der Verfasser gleich im Anfang nicht blos die Himmelfahrtsgeschichte wiederholt, sondern auch 1, 13 den Apostelkatalog, obgleich die Namen der Apostel schon Luk. 6, 14—16 mitgetheilt waren.

Es ist sehr zu bedauern, daß wir in Bezug auf die etwa 33 Jahre, deren Darstellung sie gibt, nicht ebenso im Besitz von parallelen Berichten sind, wie dies in Bezug auf das erste Buch des Lukas wirklich der Fall ist. Es wäre z. B. die Frage, ob nicht, wenn der Verfasser des ersten Evangeliums eine Apostelgeschichte hätte schreiben wollen, eine solche am Anfang in geographischer Beziehung dieselbe Abweichung von der des Lukas aufgewiesen hätte, welche die Evangelien beider am Schluß wirklich aufweisen. Es wäre möglich, daß eine vom Standpunkt des ersten Evangelisten geschriebene Apostelgeschichte die ersten Gemeinden in Galiläa sich bilden und erst infolge des Pfingstereignisses in Jerusalem sich festsetzen lassen müßte. Nun sind wir leider solcher fortlaufender Parallelen beraubt, besitzen dafür aber einige fragmentarische in den Paulinischen Briefen. Nur sind freilich auch diese der Art, daß sie zwar im großen und ganzen denselben Grundriß vom Leben des Paulus geben wie die Apostelgeschichte, im einzelnen dagegen mehr oder weniger von dem Bericht derselben abweichen, also nicht sowol aufhellen, als neue Schwierigkeiten schaffen.

Dagegen wird sich aus der Analogie des dritten Evangeliums von vornherein mit einiger Sicherheit auf das schriftstellerische Verfahren des Lukas bei Ausarbeitung der Apostelgeschichte schließen lassen. Wie nämlich das dritte Evangelium ein Sammelwerk ist, ohne eigentliche Disposition geschrieben, so auch die Apostelgeschichte. Herkömmlicherweise unterscheidet man zwei Theile, in deren erstem (Apg. 1—12) Lukas schon aus ziemlicher zeitlichen Entfernung die Schicksale der Muttergemeinde und die Entstehung von Gemeinden in Palästina und Syrien berichtet, und zwar so, daß besonders der Apostel Petrus in den Vordergrund der Betrachtung tritt, während im zweiten (Apg. 13—28) die ganze Darstellung zu einer Lebensbeschreibung des Paulus wird. Indeß kann man, da Paulus schon 7, 58 auftritt, diesen fast für die Hauptperson des Ganzen halten und drei Theile unterscheiden, deren erster (1, 1—8, 3) eine blos vorbereitende Bedeutung hat und ganz der jerusalemischen Gemeinde gewidmet ist, während der zweite (8, 4—12, 25) die Entstehung neuer Gemeinden, die Bekehrung des Paulus und die Verpflanzung des Christenthums nach Antiochia schildert, also in jeder Beziehung eine Uebergangsstellung einnimmt. Der dritte (13, 1—28, 31) endlich gehört ganz der Schilderung der

Paulinischen Thätigkeit an, welche endlich in Rom einmündet. Von Jerusalem über Antiochien nach Rom — das sind die drei Stationen der drei Abschnitte. Bleiben wir bei zwei Abschnitten stehen, so beruht der Unterschied darauf, daß der zweite Theil sich ausschließlich um des Paulus Person und Wirksamkeit dreht und die Urgemeinde nur noch so weit berücksichtigt, als sie mit ihm in Berührung tritt, während der Heidenapostel im ersten nur so weit auf dem Schauplatz erscheint, als nöthig ist, um die spätere Wendung des ganzen Berichts anzukündigen und einzuleiten. Auf jeden Fall ruht die Darstellung der ersten zwölf Kapitel auf einer breitern Grundlage, was selbstverständlich war, wenn die Wirksamkeit des Paulus diejenige des Petrus zur Voraussetzung hat.

Dagegen sind es insonderheit zwei Punkte, welche das eigentliche Problem der Apostelgeschichte in sich schließen. Der erste betrifft die Frage nach den Quellen der Apostelgeschichte, die besonders durch das unvermittelte Eintreten der sogenannten „Wirstücke", d. h. der Partien, in denen die Berichterstattung in der ersten Person der Mehrzahl statthat, hervorgerufen wurde. Rührt dieses „Wir" von der Benutzung eines Reiseberichts her, so werden neben dieser einen so deutlich erkennbaren Quelle vielleicht auch noch Spuren anderer sich auffinden lassen. Kommt es aber auf Rechnung des Berichterstatters, so berichtet derselbe in Partien, wie 16, 10—17; 20, 5—15; 21, 1—18; 27, 1; 28, 16, wahrscheinlich überhaupt in der ganzen Partie von 20, 5 an als Augenzeuge; nur um so dringlicher aber erhebt sich die Frage nach dem Woher der übrigen Kunde, insonderheit nach den Quellenverhältnissen des ersten Theils.

Was man durch die mancherlei Versuche, diese Quellenverhältnisse aufzuhellen, eigentlich erklären wollte, betrifft den allerdings auffallenden Umstand, daß die Nachrichten, welche der Verfasser über den Zeitraum von der Himmelfahrt bis zu des Paulus Gefangenschaft in Rom zusammengestellt hat, in keiner Weise Anspruch auf Vollständigkeit erheben können. Von der Wirksamkeit der meisten Apostel erfahren wir so gut wie nichts; aber auch Petrus tritt hinter Paulus zurück; und was von Paulus erzählt wird, ist lückenhaft, wie dies schon aus einer durchdringendern Sichtung dieser Mittheilungen selbst, noch mehr aus einer Vergleichung derselben mit den Paulinischen Briefen hervorgeht. Möglicherweise aber hat diese auffallende Thatsache ihren Grund auch ganz anderswo: sie ruht nicht sowol in dem Verhältniß des Verfassers zu seinen Quellen, als vielmehr in der bewußten Verfolgung eines Zwecks. Daran schließen sich dann wieder die Untersuchungen über das Vorhandensein von Spuren tendenziöser Behandlung der Geschichte und über die Richtung, nach welcher dieselben weisen. Wir eröffnen daher die Erörterungen über die Apostelgeschichte mit einer historischen Darstellung der Lösungsversuche des hier geschlungenen Räthselknotens.

Von dem Standpunkt, welcher den Inhalt der Bibel überhaupt, also auch der Apostelgeschichte, als reine Geschichte auffaßt, war, um Auswahl, Umfang und Form des Werks zu erklären, eine doppelte Möglichkeit gegeben. Entweder man erinnerte an die Bedürfnisse des ältesten Leserkreises, welche das alles so mit sich gebracht hätten, wie z. B. Olshausen und Meyer auf den Theophilus verweisen, welchem ebenso bekannt gewesen sei, was in der Apostelgeschichte nur kurz oder gar nicht erwähnt, als interessant und wissenswerth, was wirklich erzählt wird. Oder aber — und das thun unter den ältern schon Eusebius, Hieronymus und das Muratorische Bibelverzeichniß, unter den neuern Michaelis, Credner, Guericke — man erklärt das Räthsel aus dem Standpunkt des Verfassers. Alle ältern Erklärer nehmen nämlich ohne Ausnahme an, daß der bekannte Lukas sowol das Ganze geschrieben habe, als auch insonderheit Verfasser der „Wirstücke" sei. Den Zweck der Apostelgeschichte gab man dann in der Regel nach Vorgang von Hugo Grotius dahin an, der Verfasser habe eine Biographie der beiden Hauptapostel, des Petrus und Paulus, geben wollen. Mit der Zeit freilich konnte man sich nicht verbergen, daß in diesem Falle der bezeichnete Zweck wenigstens hinsichtlich des erstern in nur sehr unvollständiger Weise erreicht worden wäre, während andererseits das Zeitalter der erwachenden Kritik die hergebrachte Ansicht, als habe Lukas den ersten Theil nach schriftlichen Quellen oder nach Mittheilungen des Paulus, den zweiten Theil nach eigener Erinnerung gearbeitet, vielfachen Zweifeln begegnen mußte. Schon Schleiermacher betrachtete, wie das Evangelium des Lukas, so auch die Apostelgeschichte lediglich als ein Aggregat von verschiedenen kleinern Quellenschriften (Diegesen), unter welchen der von Timotheus verfaßte Reisebericht, die Wirstücke, der nachweisbarste schien. Diese letztere

Aufstellung machte eine Zeit lang viel Glück und wurde in den dreißiger und vierziger Jahren öfters von De Wette, Bleek u. a. vertreten. Da aber der Reisebericht in der Hauptsache offenbar denselben Sprachcharakter trägt wie die übrigen Partien des Buchs, so war es nur folgerecht, wenn seinerzeit (1835) Mayerhoff die ganze Apostelgeschichte dem Timotheus zuschrieb. Nur eine Abwandlung dieser Hypothese stellt der sonst ganz in der Nachfolge Schleiermacher's einhergehende kritische Versuch „Ueber die Quellen der Schriften des Lukas" von Schwanbeck (1847) dar, welcher an die Stelle des Timotheus den Silas setzte.

Hatte so die Kritik eine Zeit lang ihr Heil in der abstracten Sphäre der Hypothese gesucht und den Umkreis des Möglichen nach verschiedenen Seiten durchmessen, so nahm sie mit Schneckenburger's Schrift „Ueber den Zweck der Apostelgeschichte" (1841) eine Wendung in das Gebiet soliderer Untersuchungen des eigensten Charakters und der innern Maßverhältnisse der betreffenden Schrift. Aber obgleich Schneckenburger unser Werk von Lukas verfaßt sein läßt und an der Geschichtlichkeit des wesentlichen Inhalts festhält, ist doch seine Auffassung die Grundlage für die gesammte Tendenzkritik geworden. Durch eine historische Parallele zwischen Petrus und Paulus habe der Verfasser den Beweis führen wollen, daß Paulus in keinem Punkt hinter den andern Aposteln, insonderheit hinter Petrus zurückstehe. Die Apostelgeschichte sei demnach eine auf judaistische Gegner berechnete Apologie des Paulus. Daher weist sie nach, daß alle Wunder des Petrus wieder ihre Analogie bei Paulus haben; darum erzählt sie auch wenig von den Leiden und Unbilden, die dem Paulus widerfuhren, und schweigt von den Geschichten in Korinth, weil hier der Apostel in unfreundliche Berührung mit seiner Gemeinde gekommen war; es fehlt die letzte Collecte, weil sie an die Zerwürfnisse mit der Muttergemeinde erinnerte. Auch von Rom erzählt der Verfasser deshalb so wenig, um den innern Zwiespalt der röm. Gemeinde zu verdecken. Mit ausnehmendem Scharfsinn hat Schneckenburger insonderheit gezeigt, wie der ganze erste Theil darauf berechnet ist, das später zu schildernde Verfahren des Paulus im voraus zu motiviren und in günstigem Lichte erscheinen zu lassen. Auf Grund dieser Entdeckungen erklärte dann Baur in seinem „Paulus, der Apostel Jesu Christi" (1845) das Paulinische Moment nur für die eine Seite an der Apostelgeschichte. Allerdings sei das Ganze aufgefaßt vom Paulinischen Standpunkt, aber nicht vom einseitigen, sondern vom vermittelnden. Eine Union der beiden Parteien sollte dadurch angebahnt werden, daß im 2. Jahrh. dieses Geschichtswerk geschrieben wurde, in welchem Paulus soweit wie möglich Petrinisch, Petrus soweit wie möglich Paulinisch erscheint, und die spätere Unionsgrundlage bereits als auf einem Apostelconcil entstanden dargestellt wird. Hatte Schneckenburger die Schrift als eine apologetische gefaßt, so faßte sie sonach Baur als eine conciliatorische. Nach jenem sind die Thatsachen richtig, nur die Auswahl verräth die Tendenz des Verfassers, nach diesem wurden die Thatsachen erst hinterher erfunden oder wenigstens nach der Tendenz des Schriftstellers modificirt. Noch entschiedener drückt sich Schwegler (1846) dahin aus, Paulus sei ins Judaistische, die Urapostel seien ins Paulinische umgesetzt; die Schrift stelle einen Friedensvorschlag und Vermittelungsversuch in Form einer Geschichte dar. Namentlich aber ersah sich Zeller die Apostelgeschichte als geeignetsten Stoff zur Durchführung der Tübinger Kritik. In seinem, in vieler Beziehung als classisch für den ganzen Standpunkt der Tübinger Schule zu bezeichnenden Werke: „Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht" (1854), führt er aus, unser Buch sei eine Tendenzschrift, ausgehend vom Heidenchristenthum, mit dem Zweck, durch Concessionen an die Judaisten den kirchl. Frieden zu erkaufen. Uebrigens erkennt er im ersten Theil einzelne Quellen über die Wirksamkeit des Petrus an; dieselben waren aber schon Paulinisch gefärbt und können nicht mehr ausgeschieden werden. Im zweiten Theil stammt das „Wir" nach Zeller aus der Quelle eines Augenzeugen, nämlich des Lukas. Anstatt aber den Namen des Lukas einzuführen und das „Wir" zu tilgen, ließ der spätere Verfasser dieses absichtlich stehen, womit er sich selbst als Augenzeugen zu legitimiren hoffte. Eben darum hielt man dann später den Lukas für den Verfasser der Apostelgeschichte und des Evangeliums. Der wirkliche Verfasser hingegen wollte nicht sowol Geschichte schreiben, als vielmehr unmittelbar einwirken auf die Vorstellungen der gleichzeitigen Parteien. Darum läßt die Apostelgeschichte ihren Helden den Mittelpunkt alles Denkens und Kämpfens des geschichtlichen Paulus, die Aufhebung des Gesetzes, in seinen Reden verschweigen, in seinen Thaten geradezu verleugnen, überhaupt in Lehre und Verhalten sich dem Vorbild und den Forderungen der Judenapostel so weit

anbequemen, daß selbst sein größtes und eigenthümlichstes Verdienst, die Heidenmission, auf Petrus übertragen wird. Im einzelnen ist dieser Standpunkt noch weiter ausgeführt worden von Volkmar, welcher namentlich die Stellung, welche der Zauberer Simon in der Apostelgeschichte einnimmt, als einen Versuch betrachtete, die in judenchristl. Kreisen gangbar gewordene gehässige Beziehung dieser Persönlichkeit auf den Apostel Paulus aufzulösen.

Die entschieden conservative Kritik ist auch in Bezug auf die Apostelgeschichte zumeist vertreten durch Namen wie Johann Peter Lange, Thiersch, Lechler, Baumgarten, Ebrard u. a. Aber auch Neander, Kling, Bleek, Meyer, Weiß, auch De Wette und Ritschl, ja selbst Renan behandeln sie in der Hauptsache als eine mehr oder weniger zuverlässige Geschichtsquelle, während Reuß zugleich den Entdeckungen und Aufstellungen der kritischen Schule gerecht zu werden sucht. Auch die fleißige Schrift Lekebusch's „Die Composition und Entstehung der Apostelgeschichte" (1854) und die von der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung des Christenthums gekrönte Preisschrift von Trip: „Paulus nach der Apostelgeschichte" (1866), nehmen einen wesentlich conservativen Standpunkt ein, ohne in die Fehler der capricirten Apologetik zu verfallen.

Fragen wir nun, welche Gestalt nach allen diesen Bemühungen jene beiden obenbezeichneten Probleme angenommen haben, so ist, was zunächst die Quellenverhältnisse des Werks betrifft, von vornherein unwahrscheinlich, daß derselbe Schriftsteller, welcher in seinem (dritten) Evangelium die reichste Literatur benutzt hat, sein zweites Werk, unsere Apostelgeschichte, ohne weiteres aus dem Kopfe geschrieben haben sollte, lediglich an gewisse allgemeine Erinnerungen und an eine tendenziös angelegte Schablone sich anlehnend. In der That hätten wir wenigstens im zweiten Theil eine sehr nachweisbare Quelle, wenn das in dem „Wir" der Stücke 16, 10—17; 20, 5—15; 21, 1—18; 27, 1—28, 16 verborgene Ich ein vom Schriftsteller verschiedenes wäre. Jedenfalls ist diese Namenlosigkeit auffallend und unklar; sicher dagegen, daß die Erscheinung mit irgendwelcher Augenzeugenschaft zusammenhängt. Die Genauigkeit, womit in den bezeichneten Abschnitten die Reisen des Paulus und die einzelnen Erlebnisse während derselben beschrieben werden, ist aus keinerlei Zweckbestimmung unserer Schrift erklärbar, und findet sich in den frühern Theilen derselben nichts, was an Anschaulichkeit und Handgreiflichkeit z. B. mit dem Reisebericht Kap. 27 zu vergleichen wäre.

Da nun der Gebrauch des „Wir" so gut wie der Inhalt der Wirstücke selbst dringend auf einen Augenzeugen und Reisegefährten weist, so hat man zunächst auf Timotheus gerathen. Schon zum voraus müsse man auf ihn schließen, weil ihn ja Paulus auch in den Briefen immer als seinen Gefährten einführe. Auch sei es ganz in der Ordnung, wenn ein späterer Verfasser das Ich, welches in dem Wir verborgen liegt, wenigstens vorher einmal nenne, ehe der Reisebericht selbst anhebt. Diese Einleitung hätten wir in 16, 1—3. Nur weil der Name vorher einmal genannt werden mußte, beginne das „Wir" nicht gleich am Anfang von Kap. 16.

Aber dagegen ist zu sagen, daß 16, 1 ja unmittelbar an 15, 41 anschließt, überhaupt nirgends in diesem Zusammenhange eine Fuge zu entdecken ist, wo die Einschaltung des Reiseberichts des Timotheus zu bemerken wäre. Im weitern Fortgang werden Paulus und Silas in Philippi gefangen und das „Wir" verschwindet; ein Umstand, der nicht übel passen würde, sobald man nur nicht mit Schwanbeck ganz contextwidrig eine Mitgefangenschaft des Timotheus voraussetzt. Dieser letztere zog nämlich wahrscheinlich mit Paulus und Silas nach ihrer Wiederbefreiung nach Thessalonich und Beröa, wo wir ihn 17, 14. 15 zuerst wieder genannt finden. Hier müßte also gezwungen genug angenommen werden, der spätere Autor habe plötzlich das „Wir" in seine Elemente aufgelöst. Auch das Folgende paßt dazu nicht. Denn Timotheus verschwindet jetzt, bis er 19, 22 wieder auftaucht, wo er von Ephesus über Macedonien nach Korinth geschickt wird. So im Unklaren über ihn würden wir schwerlich geblieben sein, wenn der Bericht von ihm herrührte. Auch ist eine längere Trennung des Timotheus von Paulus während dieser Epoche kaum anzunehmen. Und gerade nach der Absendung 19, 22 beginnt eine sehr ausführliche und anschauliche Partie, die Erzählung vom Aufstand des Demetrius. Aber eben dieser würde nun in Abwesenheit des Berichterstatters stattgehabt haben. Dagegen will sich kaum recht zusammenreimen, wenn 18, 19—21. 24—28 erzählt wird, daß Paulus und Apollos in Ephesus gewirkt haben, andererseits aber 19, 1—10 wieder

alles den Anschein hat, als seien noch keine Christen in Ephesus. Hier ist zum mindesten keine Anschaulichkeit. Auch auf der Reise 20, 1—3 hat Timotheus den Paulus begleitet, und doch ist nichts summarischer erzählt als dies. Erst in der vielumstrittenen Stelle 20, 4 beginnt dann das „Wir" wieder. Aber nur die gewaltsamsten, sich untereinander selbst bekämpfenden und aufhebenden Versuche konnten das klar zu Tage liegende exegetische Resultat anfechten, wonach in diesem Verse zuerst drei Macedonier, einer aus Beröa (Sopater) und zwei aus Thessalonich (Aristarchus und Secundus), dann zwei Lykaonier (Gajus aus Derbe und Timotheus aus Lystra), zuletzt zwei aus dem proconsularischen Asien (Tychikus und Trophimus) genannt sind. „Diese", heißt es 20, 5 weiter, „erwarteten uns in Troas." Klar ist somit, daß hier auch Timotheus aus dem „Wir" ausdrücklich ausgeschlossen ist, und an Silas kann um so weniger gedacht sein, als derselbe schon seit der Stelle 18, 5 aus der Apostelgeschichte verschwindet. Derselbe hat den Paulus auf seiner dritten Missionsreise auf keinen Fall mehr begleitet, wie schon aus den Korintherbriefen erhellt; vielmehr setzte das kirchl. Alterthum ihn später als in der Gesellschaft des Petrus befindlich voraus (1 Petr. 5, 12). Jedenfalls steht fest, daß 16, 10. 17; 20, 13 Paulus selbst, 15, 22. 40; 16, 19. 25 Silas, und wenigstens 20, 4 auch Timotheus in dritter Person genannt, folglich aus dem Reisebericht ausgeschlossen werden. Aber auch von Sopater, Aristarchus, Secundus, Gajus, Tychikus, Trophimus gilt um 20, 4 willen dasselbe. Alle bekannten Begleiter des Paulus werden vorausgesandt. Wer soll denn die unbekannte Person sein, die er bei sich behält? Es bleibt niemand übrig als Lukas.

Nun beginnt das „Wir" 16, 4 und hört 16, 17, also beim ersten Besuch des Paulus in Philippi, auf. Aeußerst frappant ist, daß es 20, 5. 6 abermals in Philippi, bei des Paulus zweitem Besuch daselbst, wieder anhebt. Dann läuft es fort bis nach Rom. Mit Recht sagt man daher, Lukas sei bei Troas zu Paulus gestoßen, dann mehrere Jahre in Philippi geblieben, bis Paulus ihn wieder mitgenommen; und mit feinem Takt hat Schneckenburger erkannt, daß der Standpunkt des Verfassers von 18, 19—20, 4 in Macedonien ist. Hiernach hätte also Lukas alles von 16, 10 an bald als Augenzeuge, bald nach Hörensagen erzählt und wäre zwischen der zweiten und dritten Reise in Philippi geblieben.

Nur darüber kann man im Grunde heute noch zweifelhaft sein, ob dieser Reisebericht des Lukas von einem spätern Verfasser in das Ganze unsers Werks eingearbeitet, oder ob derselbe Lukas auch Verfasser des Ganzen ist. Es kommen dabei folgende Punkte in Betracht: 1) Die Zeit der Abfassung, welche Zeller und Volkmar in die Periode 100—110 setzen. So lange könnte jener Lukas, der ein Augenzeuge und Theilnehmer der Paulinischen Reisen gewesen war, allerdings nicht gelebt haben. Constatirt ist indeß blos, daß die Apostelgeschichte nach dem dritten Evangelium, und dieses einige Zeit nach 70 verfaßt sein muß, sodaß Kritiker wie Scholten, Renan, Meyer, Trip u. a. auch jetzt noch für die Apostelgeschichte etwa das Jahr 80 festhalten. 2) Die Sprache in den „Wirstücken", welche differiren soll. Aber Zeller hat nachgewiesen, daß dies nicht der Fall ist. Er nimmt daher eine sehr eindringende Ueberarbeitung des Reiseberichts des Lukas durch den spätern Autor an. 3) Die Benutzung schriftlicher Quellen ergebe sich aus dem Inhalt des Reiseberichts. Ein Reisegefährte würde vieles richtiger und anschaulicher berichtet haben und sich nicht von dem Interesse, die Gegensätze seiner eigenen Zeit zu verdecken, leiten lassen. Aber nur weniges, wie die Geschichte im Kerker in Philippi oder die Vorgänge in Ephesus, leidet an Mangel der Anschaulichkeit; gerade da war aber Lukas selbst nicht dabei, und wenn auch die Verhältnisse zu Korinth nicht berührt werden, so geschieht es gleichfalls darum, daß der Verfasser während dieser ganzen Periode sich in Philippi aufhielt. 4) Ganz unmotivirt sei das Eintreten des „Wir", wenn Lukas darunter verborgen sei. Lukas hätte sich in die Erzählung eingeschwärzt, denn er nenne sich nie geradezu. Aber wenigstens der nächste Leser, Theophilus, wußte, daß Lukas es sei, und nur darauf kam es zunächst an. 5) Lukas werde von Paulus gar nicht so bezeichnet, als ob er ihn auf seinen Reisen und in seine Gefangenschaft begleitet hätte (s. dagegen Kol. 4, 14; 2 Tim. 4, 11, woselbst er als bei Paulus anwesend vorausgesetzt wird). 6) Lukas könne nicht jahrelang in Philippi geblieben sein, sonst würde er in den Briefen an die Thessalonicher und Philipper erwähnt werden. Aber als Lukas in Philippi war, schrieb der Apostel nicht an die Philipper, sondern an

die Thessalonicher; und als der Apostel an die Philipper schrieb, war Lukas nicht mehr in Philippi, sondern in Rom oder sonstwo. 7) Die Lukas-Hypothese stütze sich blos auf den Namen Lukas auf dem Titel der Apostelgeschichte. Aber die Timotheus- und Silas-Hypothesen können sich nicht einmal darauf stützen. Vielmehr werden Timotheus wie Silas durch den Bericht selbst ausgeschlossen, und können beide Hypothesen von vornherein sich nur dadurch halten, daß sie dem Autor zutrauen, er habe überall, wo im Reisebericht „Ich" stand, den Namen des Berichterstatters gesetzt, dafür aber das „Wir" stehen lassen, um den Augenzeugen anzudeuten, welch letztere Voraussetzung auch für den Fall gilt, daß von Lukas nur der Reisebericht, nicht aber das Ganze herrührt.

Sollte Lukas wirklich der Verfasser des Ganzen sein, wie neuerdings auch Renan angenommen hat, so sehen wir uns mit unserer Frage nach den Quellenverhältnissen zumeist auf den ersten Theil der Apostelgeschichte verwiesen, in welchem Schwanbeck nach sehr unsichern Vermuthungen eine Reihe von Quellenschriften unterscheiden wollte. Auch Zeller setzt solche voraus, bemerkt aber wiederholt, daß ihre Beschaffenheit kaum noch zu ermitteln sein dürfte; Volkmar hatte geglaubt, die schriftstellerische Grundlage des ersten Theils noch in der apokryphischen „Predigt des Paulus" nachweisen zu können, in welcher Jerusalem als der Ausgangspunkt der neuen Religion hingestellt und aller Glanz des Urchristenthums in der Person des Petrus vereinigt gewesen sei. Jedenfalls steht fest, daß Lukas schriftliche Quellen vor sich gehabt hat, welche die Zustände der ersten Gemeinden, insonderheit die Thaten und Reden des Petrus behandelten. Auf eine derartige Quellenschrift weist schon die constatirte Thatsache hin, daß die Sprache der Apostelgeschichte im ersten Theil entschieden hebraisirt, während im zweiten eine freiere und classischere Diction herrscht. Damit hängen noch Erscheinungen zusammen, wie die, daß der 11, 28 bereits producirte Agabus im zweiten Theil 21, 10 auftritt, als wäre er vorher noch nicht genannt gewesen, und ähnliches. Dagegen finden aber auch Rückbeziehungen des zweiten Theils auf den ersten, wie z. B. in Bezug auf den Evangelisten Philippus 8, 40 und 21, 8 statt, welche im Verein mit dem im großen und ganzen einheitlichen Sprachcharakter beweisen, daß Lukas, wie im Evangelium, so auch in der Apostelgeschichte seine Quellen nicht unvermittelt aufgenommen, sondern in ziemlich eindringender Weise assimilirt hat. Auffallend ist noch, daß das Buch keinen eigentlichen Schluß hat, sondern mit der Nachricht abbricht, daß Paulus zwei Jahre in Rom gefangen blieb, und zwar in einer eigenen Miethwohnung. Doch wurde der Verfasser an der Vollendung nicht etwa gehindert, sondern das übrige war dem Theophilus, welchem das Werk so gut wie das dritte Evangelium gewidmet ist, bekannt; oder aber, wie Bunsen und Meyer annehmen, der Verfasser wollte noch ein drittes Buch schreiben. Darum erzählt er auch am Ende des ersten ein Ereigniß nur kurz, das er zu Anfang des zweiten ausführlich darstellt. So hätte er die Absicht gehabt, die Geschichte der röm. Gefangenschaft im dritten ausführlich zu erzählen. Auch dann aber muß irgendein epochemachendes Ereigniß am hier schon angedeuteten Schluß der zwei Jahre eingetreten sein. Uebrigens fällt dieser Zeitraum in die Jahre 62—64. Die Chronologie war dem Lukas bekanntlich schon im Evangelium nicht gelungen. Auch in der Apostelgeschichte finden sich fast nur unzuverlässige Anhaltspunkte, worüber zu vergleichen sind Anger, „De temporum in actis apostotorum ratione" (1833); Wieseler, „Chronologie des apostolischen Zeitalters" (1848) und Laurent, „Neutestamentliche Studien" (1866), S. 65 fg.

Was nun die Frage nach dem geschichtlichen, beziehungsweise ungeschichtlichen und tendenziösen Charakter der Apostelgeschichte betrifft, so beruht die Stärke der Tendenzkritik jedenfalls in der auffallenden Uebereinstimmung zwischen den Thaten und Schicksalen des Petrus und der ältern Apostel auf der einen, des Paulus auf der andern Seite, wobei es sich zeigt, daß die Thaten des Petrus offenbar sagenhafter Natur, die des Paulus aber um des Parallelismus willen ins Wunderbare gesteigert sind. Es gibt keine Art Petrinischer Wunderwirkung im ersten Theil, welche nicht durch den zweiten dem Paulus gleichfalls zugesprochen wird. Beide beginnen ihr Heilwunder mit der Herstellung eines Lahmgeborenen (3, 2 fg.; 14, 8 fg.). Petrus wirkt selbst durch seinen Schatten Wunder (5, 15), Paulus durch seine Schürzen und Schweißtücher (19, 12). Von den Dämonen ist der Name des Petrus ebenso gefürchtet (5, 16; 8, 7) als der des Paulus (16, 18; 19, 11. 15; 28, 9). Wie Petrus den Magier Simon besiegt (8, 18 fg.), so Paulus den Elymas (13, 6 fg.) und die ephesinischen Goeten (19, 13 fg.). Strafwunder

verrichtet in den obenangeführten Fällen Paulus so gut wie Petrus (5, 1 fg.). Todte zu erwecken, ist dem einen so gut möglich wie dem andern (9, 36 fg.; 20, 9). Der Tabitha entspricht Eutychus wie dem Aeneas (9, 33) Publius (28, 8). Wenn daher Cornelius vor Petrus anbetend niederfällt (10, 25), so wird Paulus zu Lystra (14, 11 fg.) und Malta (28, 6) göttlicher Verehrung gewürdigt, welche er fast mit denselben Worten wie Petrus ablehnt. Als eine andersartige Probe von Anerkennung soll die Parteinahme der Pharisäer für Petrus (5, 39) und für Paulus (23, 9) im Synedrium zu bezeichnen sein. Wenn es ferner in der Macht des Petrus und Johannes gestanden hat, durch Händeauflegen den Heiligen Geist mitzutheilen (8, 14—17), und dieser überdies auf die Anrede des Petrus im Hause des Cornelius auf alle Zuhörer gefallen ist (10, 44), so beweist die Geschichte von den Johannesjüngern (19, 1—7), daß auch dem Paulus dieselbe Befähigung, namentlich auch mit demselben Erfolge des Zungenredens (10, 46; 19, 6), zu Gebote stand. Aber auch die Leiden und Widerwärtigkeiten, die Paulus zu erdulden hat, haben bereits in der Urgemeinde ihr Vorbild gefunden. Ist Paulus eingekerkert und vor Gericht gestellt, so ist das Gleiche erst dem Petrus und Johannes, dann allen Aposteln begegnet. Ist Paulus zu Philippi von den Duumvirn geschlagen worden, so die Urapostel von dem Hohen Rath. Ist Paulus zu Lystra gesteinigt, so Stephanus in Jerusalem. Hat den Petrus ein Engel aus seinem Gewahrsam befreit, so ein Erdbeben den Paulus. Durchweg ist der Lauf des Paulus nicht leidensvoller und nicht weniger ausgezeichnet durch göttliche Führungen als der eines Petrus und seiner Genossen. Dieser Parallelismus sei nur dadurch möglich geworden, daß von den über die Urgemeinde ergangenen Leiden einige verdoppelt und verdreifacht sind, nämlich die Verfolgung der Apostel (4, 1—22; 5, 12—42; 12, 1—17), während von den Paulinischen der größte Theil übergangen wurde. Denn wo sind die vielen Todesgefahren, Gefangenschaften, wo die drei Schiffbrüche und acht körperlichen Strafen, von denen 2 Kor. 6, 4 fg.; 11, 23 fg. Meldung geschieht? Wo die heftigen Streitigkeiten in Galatien, Korinth, Ephesus, von denen 1 Kor. 16, 9, wo der Thierkampf, davon 1 Kor. 15, 32 spricht? Wo die Schwachheit des Fleisches (1 Kor. 4, 9 fg.; 2 Kor. 1, 8. 9; Gal. 4, 13. 14) und der Pfahl im Fleische (2 Kor. 12, 7 fg.)?

Noch auffallender aber ist, daß Paulus offenbar soviel als möglich der judaistischen Denkweise genähert wird. Seine Predigt stellt blos den Monotheismus dem Heidenthum gegenüber und bewegt sich um die allgemeinen Themata von Jesu Messianität und Auferstehung, von Buße und guten Werken, „von der Gerechtigkeit und Keuschheit und von dem zukünftigen Gericht" (24, 25). Demselben Zwecke dienen auch die Erzählungen von Ananias, dem Apostelconcil, den Festreisen, der Beschneidung des Timotheus und dem Nasiräat. Andererseits wird Petrus paulinisirt; seine Wirksamkeit hat so wenig particularistischen Charakter, daß sie vielmehr den Paulinischen Universalismus anbahnt. Ihm sind die Schlagwörter des Paulinismus in den Mund gelegt (15, 9—11); er macht Missionsreisen, er tauft den Cornelius (10, 1—11, 18). Das letztere ist besonders wichtig. Gleich nach der Bekehrung des Paulus bekehrt Petrus zuerst einen Heiden. Paulus erscheint mithin bei seiner Heidenbekehrung blos als Fortsetzer des von Petrus begonnenen Werks. Die Reise des Paulus nach Arabien (Gal. 1, 17) wird ebendeshalb ignorirt, um dem Petrus die Ehre zu lassen, erster Heidenbekehrer zu sein. Ja die Heidenbekehrung des Paulus wird gleichsam nur zufällig veranlaßt durch den überall sich wiederholenden Unglauben der Juden. Selbst die Verhältnisse in Rom werden ganz ungeschichtlich dargestellt und die Existenz einer christl. Gemeinde daselbst so gut wie ignorirt, nur um auch hier wieder die Predigt an die Heiden durch eine Verwerfung des Evangeliums seitens der Judenschaft motivirt sein zu lassen. Sonst waren die Ekstasen ein Prärogativ des Paulus (2 Kor. 12, 1 fg.). Er wird deshalb noch in den Klementinen als „Faseler" angegriffen. Hier aber wird am Beispiel des Petrus nachgewiesen, daß auch bei den ältern Aposteln diese Form der Offenbarung vorgekommen sei (10, 10 fg.; 11, 5 fg.). Und zwar findet zwischen dem, was dem Petrus zu Joppe, dem Paulus zu Damaskus widerfahren, die auffallendste Uebereinstimmung statt: hier wie dort ineinandergreifende Doppelvisionen zwischen Paulus und Ananias, zwischen Petrus und Cornelius; hier wie dort die ausdrückliche Beglaubigung des Geschauten durch die eigenen Erzählungen der Schauenden. Hätte sich das aber in Wirklichkeit so

verhalten, so wäre schwer zu begreifen, wie trotz des himmlischen Gesichts Petrus in Antiochia (Gal. 2, 11 fg.) noch so ganz schwankend sich habe benehmen können.

Aber gerade dieser Auftritt in Antiochia, den noch die Klementinen dem Apostel nicht vergessen haben, ist ja übergangen, so gut wie die unausgesetzten Kämpfe des Apostels mit seinen Gegnern in Korinth, Galatien, Ephesus, Rom. So wird auch Titus, der treue Gefährte des Apostels, mit Stillschweigen übergangen, weil er als Unbeschnittener Veranlassung zum jerusalemisch-antiochenischen Streit geworden war. Denn vor allem kam es der Apostelgeschichte darauf an, die Spuren der Zwistigkeiten zwischen Juden- und Heidenchristen soviel als möglich zu vertilgen. Darum conversiren trotz Gal. 2, 12 Paulus und Jakobus miteinander wie gute Freunde, und wird aus den Gal. 2, 1—10 berichteten Privatverhandlungen ein förmlicher Apostelconvent gemacht, als dessen Resultat, das sogenannte Aposteldecret, eine Zurückdatirung der spätern Unionsgrundlage in die apostolische Zeit, zu Tage tritt.

Insofern nun der Streit um die Richtigkeit der gegebenen Gesammtauffassung hauptsächlich an der Frage nach der Geschichtlichkeit oder Ungeschichtlichkeit des Apostelconvents hängt, verweisen wir einfach auf den vorhergehenden Artikel. Diejenige Art von Glaubwürdigkeit, die man nach Vergleichung von Gal. 2 dem Kap. 15 der Apostelgeschichte noch zugestehen darf, wird den sichersten Maßstab für die Beurtheilung ihres historischen Werthes überhaupt, abgesehen von den „Wirstücken", bilden. Im übrigen wird von seiten der Apologeten gegenüber der entwickelten kritischen Ansicht etwa noch Folgendes von Belang geltend gemacht.

Die Apostelgeschichte ist der zweite Theil des Evangeliums, dessen Prolog (1, 4) reine Geschichte verspricht. Diese ist also in der Apostelgeschichte so gut zu erwarten als im Evangelium. Es mag zugegeben werden, daß Lukas eine Auswahl traf von dem über Paulus Berichteten, da er jedenfalls noch viel mehr wußte. In dieser Auswahl richtete er sich im ganzen wol nach der Analogie der Stücke, die er im ersten Theil aus seinen Quellen geschöpft hatte. Die Parallele ist aber immer eine ungefähre, was beweist, daß sie sich ungesucht darbot. Sobald sie tendenzmäßig geschaffen sein soll, hinkt sie, wie besonders Lekebusch und Trip im einzelnen nachzuweisen suchten. Ueberhaupt ist der ganze Parallelismus vielfach ein von der Kritik künstlich geschaffener. Man parallelisirt z. B. die Steinigung des Paulus zu Lystra und die des Stephanus zu Jerusalem. Aber während Paulus nach Zeller „allem nach unversehrt wieder aufsteht und weiter geht", bleibt Stephanus nach Lekebusch „allem nach" todt liegen. Und wo bleiben die Parallelen zu dem so ausführlich mitgetheilten Schiffbruch in Rom oder überhaupt zu der vierjährigen Gefangenschaft in Cäsarea und Rom? Warum endlich hätte der Verfasser es unterlassen sollen, seiner ganzen Darstellung noch die Krone aufzusetzen, indem er auch den Petrus nach Rom kommen und beide Hauptapostel zum Schluß ihrer Leiden in derselben Verfolgung Märtyrer werden ließ?

Was dann jene Condescendenzen des Paulus zum jüd. Gesetz betrifft, die ihm der Verfasser der Apostelgeschichte angedichtet haben soll, so erklären sie sich sämmtlich aus dem Einen Worte: „Ich bin den Juden geworden als ein Jude, um Juden zu gewinnen" (1 Kor. 9, 20). Möglich, daß er in diesem Bestreben auch einmal zu weit gegangen, wie Trip z. B. die Uebernahme des Nasiräats als „Schwäche und Uebereilung" bezeichnet. Wo man die Beschneidung als zur Seligkeit nothwendig forderte, wie bei Titus, da verweigerte er sie (Gal. 2, 3). Dagegen war Timotheus schon durch seine Geburt ein Halbjude; durch seine Beschneidung war den Rechten der Heidenchristen mithin nichts vergeben; und wenn Paulus im Galaterbrief (5, 2—4) aus der Beschneidung die Verpflichtung ableitet, das ganze Gesetz zu halten, und als Kehrseite der vollzogenen Beschneidung den Abfall von Christus nennt, so wissen wir dafür aus dem Römerbrief (14, 2 fg.), daß er selbst die Beobachtung der jüd. Speisegewohnheiten und Feiertage hingehen lassen konnte, wofern dieselbe nur eine auf den Herrn gerichtete, d. h. im religiösen Zusammenhang mit ihm verbleibende war. So konnte er unter Umständen wol auch die Beschneidung zulassen, wenn sie der Sache nach nur Symbol der Herzensbeschneidung (Röm. 2, 29) war. Bezüglich der Festreisen ist nicht außer Augen zu lassen, wie wenig Werth der Verfasser selbst gerade auf diese Notizen legt, sodaß z. B. 18, 22 Jerusalem nur in dem gewählten Ausdruck „Hinaufgehen" verborgen ist; als eigentliches Ziel der Reise erscheint aber hier Antiochia, wie anderwärts (19, 21)

Rom; Jerusalem aber ist beidemal nur der Durchgangspunkt, den er um anderer, in seinem Verhältniß zur palästin. Christenheit liegender Gründe willen gerade zu solchen Zeiten besuchen will, wo er hoffen darf, möglichst viele Christen daselbst anzutreffen. Die Praxis, zuerst immer die Synagoge der Juden zu besuchen und sie womöglich als Anhaltspunkt für eine Wirksamkeit unter den Heiden zu benutzen, ist die der Natur der Sache nach gebotene, ja einzig mögliche gewesen. Die scheinbare Verschweigung unerfreulicher Berührungen des Paulus mit seinen Gemeinden erklärt sich aus der Manier des Verfassers, immer nur die erste Gründung der Gemeinden, nicht aber ihre fernern Schicksale und innern Entwickelungen zu berichten. Und wie stimmt es zu dem conciliatorischen Charakter des Werks, daß gerade jenes handgreifliche Zeichen brüderlicher Liebe, das Paulus von seiner dritten Reise nach Jerusalem brachte, die Collecte, kaum erwähnt wird? Was endlich des Paulus Reden in der Apostelgeschichte betrifft, so sind dieselben allerdings von Lukas so gut componirt wie die Reden des Petrus und die beiden vorkommenden Briefe. Es ist daher zuzugeben, daß sie den Stempel des Paulinischen nicht unmittelbar tragen. Doch ist die Rechtfertigung durch den Glauben 16, 31; 20, 21 und besonders 13, 38. 39 angedeutet; nicht minder deutlich ist die Beziehung auf die Versöhnungslehre 20, 28. Auch ist Apg. 14, 16. 17 sowie 17, 26—28 mit Röm. 1, 19. 20 zu vergleichen, und Apg. 20, 32; 26, 18 („das Erbe sammt denen, die geheiligt werden") mit Eph. 1, 18; Kol. 1, 12. Ueberhaupt aber passen die Apg. 1, 21. 22; 10, 41 angeführten Eigenschaften, die zum Apostolat qualificiren, zu schlecht auf Paulus, als daß wir in der ganzen Darstellung nur eine Apologie von dessen Missionsthätigkeit erblicken dürften.

Sicherlich wollte der Verfasser der Apostelgeschichte, der Ankündigung Luk. 1, 1—4 treu, zunächst ein Bild von der ersten Verbreitung des Christenthums durch die Apostel geben. Er erfindet daher nicht frei, sondern erzählt nach Quellen, unter welchen die sogenannten „Wirstücke" schlechthin Glauben verdienen. Andererseits haben wir eben in dem wahrgenommenen Verhältniß des dritten Evangeliums zu den beiden ersten einen Begriff von der Tragweite schriftstellerischer Freiheit, wie sie bei Lukas vorkommen kann. Auch die Darstellung der Apostelgeschichte schwebt besonders in ihren frühern Partien leise von der Erde ab, während die Wundergeschichten des zweiten Theils (man denke z. B. an das Aufbieten der gesammten innern Kraft gegenüber einem überreizten und überspannten Seelenleben, 16, 18) ganz den Charakter der beglaubigten Heilwunder der evangelischen Geschichte tragen und durch 1 Kor. 12, 4—6. 8—10. 26—30; 2 Kor. 12, 12; Röm. 15, 18. 19 so gut bestätigt sind, wie die 16, 9; 18, 9. 10; 22, 17—21; 27, 23. 24 erzählten Visionen durch 2 Kor. 12, 1—10. Das Ganze endlich ist allerdings von dem Gesichtspunkt einer historischen Parallele zwischen Petrus und Paulus beherrscht und dreht sich um die Grundfrage von der Zulässigkeit der Heiden. Nach dieser Richtung also wird als Zweck der Apostelgeschichte mit Reuß der anzugeben sein, „den vielfach durch Streitigkeiten getrübten Verhältnissen durch ein Wort und Werk des Friedens und der Versöhnung ihre verletzende Spitze abzubrechen und denjenigen Bestrebungen und Formeln Eingang zu verschaffen, welche das brüderliche Zusammenwirken aller Apostel als Mittel und die Gleichberechtigung der Heiden und Juden, jeden aber bei seiner besondern Art und Weise lassend, als Grundsatz aufstellten" (Die Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments [4. Ausg.], S. 206). Holtzmann.

Apotheker, s. Rauchwerk.

Appia. Diese Phil. 2 erwähnte Christin ist nach Chrysostomus und Theodoret die Gemahlin des Philemon gewesen. Jedenfalls stand sie zu dem Hause des Philemon in naher Beziehung.

Appiser, s. Forum Appii.

Appii Forum, s. Forum Appii.

Aquila und **Priscilla.** Aquila (Akylos, vielleicht der jüd. Name Onkelos), gebürtig aus Pontus (wie der spätere Bibelübersetzer), später mit seinem Weibe Prisca (s. Röm. 16, 3; 2 Tim. 4, 19) oder Priscilla in Rom, wo so viele Juden lebten, wohnhaft, wurde durch die bekannte, ins Jahr 50 oder 51 fallende Judenvertreibung unter Claudius (Suet. Claud., 25) zur Flucht nach Korinth genöthigt, wo er durch sein Handwerk (er war Zeltschneider) Veranlassung wurde, daß Paulus bei seiner ersten Ankunft in Korinth sich bei ihm niederließ (Apg. 18, 2. 3). Wahrscheinlich hat sich Aquila erst jetzt

zu der Messianität Jesu bekannt; doch ist die Möglichkeit vorhanden, daß das Ehepaar schon zu Rom gläubig geworden war. Jedenfalls kann man dasselbe als Exemplification einerseits für den judenchristl. Charakter des Stammes der röm. Gemeinde, andererseits für die Art und Weise betrachten, wie Paulus, noch ehe er selbst in Rom gewesen war, mit einer großen Reihe röm. Christen bekannt werden und in ihnen einen Anhaltspunkt für seine Lehre suchen konnte. Nachdem Claudius (im J. 54) gestorben war, siedelte Paulus mit dem Ehepaar nach Ephesus über (Apg. 18, 18, woselbst eine Möglichkeit besteht, auch das erwähnte Gelübde auf den Aquila, nicht auf Paulus, zu beziehen), wo dann Aquila und Priscilla sich dauernd niedergelassen (18, 19) und namentlich auch den Apollos für das Paulinische Christenthum gewonnen haben (18, 26). Als Paulus den ersten Brief nach Korinth schrieb, was er in Ephesus that, befand sich auch Aquila noch daselbst (1 Kor. 16, 19), wie denn auch der Gruß, welchen Paulus bald nachher zum Schluß des Römerbriefs (16, 3—5) an Aquila und Prisca und die Gemeinde in ihrem Hause bestellt, unter die Gründe zählt, weshalb man dieses Kapitel vielfach für das Fragment eines Epheserbriefs hält. Doch steht der Annahme nichts entgegen, daß im J. 59, als der Römerbrief abgefaßt wurde, Juden und Judenchristen wieder sicher in Rom wohnen konnten. Nur will erwogen sein, daß Aquila und Priscilla, wie kurz vor dem Römerbrief (1 Kor. 16, 19), so auch wieder nachher, während des Paulus' röm. Gefangenschaft, als in Ephesus wohnhaft vorausgesetzt sind (2 Tim. 4, 19), und daß die Nachricht, sie hätten für das Leben des Paulus „ihren eigenen Hals darangegeben" (Röm. 16, 4), mit den großen Kämpfen zusammenzuhängen scheint, die Paulus gerade in Ephesus zu bestehen hatte (1 Kor. 15, 32; 16, 9; 2 Kor. 1, 8). Auch die Sage, daß beide Eheleute schließlich enthauptet worden seien, hat an jener Notiz ihren Anhaltspunkt. Uebrigens hat man aus der Thatsache, daß Röm. 16, 3; 2 Tim. 4, 19; Apg. 18, 18. 26 Prisca zuerst genannt wird, schließen wollen, daß auf ihrer Seite die überwiegende christl. Thätigkeit und Geltung gelegen haben müsse. Holtzmann.

Ar, Hauptstadt der Moabiter (5 Mos. 2, 9), an dem Grenzflusse ihres Landes, dem Arnon, gelegen. Da, wo die zwei Hauptarme des letztern, Wadi-Safijeh und Wadi-Enkeileh zusammenströmen, breitet sich rings um einen Hügel, auf dem sich Ruinen finden, ein schöner grüner Weidegrund aus. Hier müssen wir die Stätte von Ar suchen nach den Worten jenes alten dunkeln Liedes: „(Die Amoriter haben im Sturm überschritten die Bäche des Arnon, die Strömung der Bäche [nehalim], welche sich neigt zum Wohnsitz von Ar"; 4 Mos. 21, 12 fg.). So erklärt sich auch die eigenthümliche Ausdrucksweise Jes. 13, 9. 16: „Die Stadt, welche mitten im Flusse ist", d. h. eben in der Gabel der zwei Hauptströme (5 Mos. 2, 36; Jes. 15, 1). Furrer.

Araba, s. Betharaba.

Arabath. So übersetzt Luther 1 Makk. 5, 3 Akrabattine (s. d.).

Arabien ist dem größten Theil nach ein den biblischen Autoren unbekanntes Land. Kein Wunder, daß die geographischen und ethnographischen Kenntnisse der Hebräer über die zwischen Palästina und Arabien liegenden Wüsten und Gebirgszüge nicht weit hinausreichen — ist doch auch für die europ. Welt Arabien lange Zeit hindurch ein verschlossenes Gebiet geblieben, ja noch heute zeigen die besten sorgfältigsten Karten dieses Landes gar viele weiße unausgefüllte Stellen, die nicht immer Wüste und Einöde, Mangel an Cultur und menschlicher Behausung, sondern oft genug nichts weiter als Mangel unsers Wissens bedeuten. Zwar ist es in neuerer Zeit nach zahlreichen Entdeckungsreisen gelungen, wenigstens die vom Meere aus zugänglichen Theile dieser großen merkwürdigen Halbinsel in ziemlicher Ausdehnung kennen zu lernen, ein Bild ihrer geographischen Lage nicht nur, auch der politischen, socialen, religiösen Zustände ihrer heutigen Bewohner zu entwerfen; es ist gelungen, die spärlichen Nachrichten der alten sowie die ausführlichern Beschreibungen der einheimischen geographischen Schriftsteller, eines Istachri, Edrisi, Abulfeda u. a. durch diese Kunde von heute zu beleuchten, zu berichtigen, zu ergänzen. Auch in das Dunkel der ältesten Geschichte Arabiens ist einiges Licht gefallen, allein bei alledem sind wir über gar viele Dinge, die der Geograph und Historiker wissen möchte und sollte, gänzlich im Unklaren geblieben. Es gibt kaum ein zweites bewohntes Culturland, das an die beschreibende Erdkunde noch so viele Fragen stellt wie Arabien. Zumal über das Innere des Landes, über das centrale Hochland und seine Zugänge sind wir sehr unvollkommen unterrichtet; erst die neuesten Reiseberichte haben

hierüber einigen Aufschluß gegeben. Vieles ist immer noch Problem für die künftigen Forscher. Es rührt dies daher, daß diese Gegenden schon durch ihre natürliche Lage fast völlig abgeschlossen sind. Weite Sandflächen umgeben sie wie ein schützender Gürtel. Die Reise durch diese Steppen ist an sich schon mit großen Gefahren verbunden. Dazu kommen die stets zu befürchtenden räuberischen Ueberfälle der Beduinen sowie die eigenthümlichen politischen und religiösen Zustände dieser Districte. Jeder Fremdling wird hier wie ein Spion belauert, und nur durch äußerste Vorsicht, Schlauheit und Gewandtheit kann er all den Gefahren entgehen, mit denen religiöser Fanatismus, Habgier und schleichender Argwohn der Beduinen wie der Städter ihn bedrohen. So haben zu allen Zeiten nur sehr wenige Europäer den kühnen Versuch gewagt, in dieses durch Natur wie durch Religion und Sitte gleich abgeschlossene Wunderland tiefer einzudringen. Den Hebräern vollends fehlte in Bezug auf das eigentliche Arabien die eigene Anschauung fast gänzlich. Nur von den Ländergebieten, die man gewöhnlich das Steinige und das Wüste Arabien nennt, hatten sie einige Kenntniß, am meisten natürlich von ersterm, dem Hauptschauplatz ihrer einstigen Wanderung von Aegypten nach Palästina. Was die Bibel von den übrigen Gebieten und ihren ethnographischen Verhältnissen erzählt, ist nur dunkle Kunde vom Hörensagen, immerhin aber für uns die älteste Kunde, und darum werthvoll genug. Es versteht sich, daß wir diese Nachrichten hier in erster Linie zu berücksichtigen haben. Ein eigentliches Bild dieses Landes werden wir aber nur entwerfen können, wenn wir auch die Berichte der griech., röm. und arab. Schriftsteller und vor allem die Resultate der neuern Forschungen und Entdeckungsreisen mit benutzen.

Wenn die ältern biblischen Schriftsteller von Arabien reden, so führen sie entweder einzelne Stämme mit ihren besondern Namen an, oder sie gebrauchen die allgemeinen Bezeichnungen: Ismaeliten und Söhne des Morgenlandes (1 Mos. 37, 25; 39, 1; Richt. 8, 24; 6, 3; Hiob 1, 3; 1 Kön. 5, 10; Jes. 11, 14). Unter letztern sind denn zunächst die im Osten von Palästina bis nach Assur hinauf wohnenden Araberstämme zu verstehen. (Eine ähnliche, in ihrer Allgemeinheit für unsern Standpunkt richtigere Benennung ist das abendländ. Sarazenen, welches vom arab. šarkîjun, d. i. Morgenländer, gebildet ist.) Das hebr. ʿArâb und ʿArabî kommt erst in späterer Zeit, bei Jeremia, Ezechiel und nachexilischen Schriftstellern vor, bald in weiterm, bald in engerm Sinne (Jer. 3, 2; 25, 24; Jes. 13, 20; 21, 13; Ez. 27, 21; Nehemia; Chronika). In 2 Chron. 17, 11; 21, 16; 26, 7 erscheinen die Araber neben den Philistern bald als Tributpflichtige, bald als rebellische Feinde Judas (s. Neh. 2, 19; 4, 1; 6, 1); 2 Chron. 21, 16 ist von den Arabern, die zur Seite der Kuschiten wohnten, die Rede, und Jer. 3, 2; 9, 25 werden sie als Wüstenbewohner bezeichnet. Wir sehen aus diesen Stellen, daß, wenn die Hebräer von ʿArâb, ʿArabîm oder ʿArbîm reden, sie vorzüglich die nördlichen, das sogenannte Wüste und Steinige Arabien bewohnenden Nomadenstämme im Auge haben. Der Name selbst weist darauf hin, denn er hängt mit dem hebr. ʿarabâ, Wüste, Steppe, zusammen. Die Araber selbst machen zwar einen Unterschied zwischen ʿarâb und ʾaʿrâb; nur letztere sind die eigentlichen Beduinen. Der Etymologie nach heißt aber Araber überhaupt so viel als Steppeubewohner, und die, welche den Nationaltypus am reinsten bewahrt haben, sind noch heutzutage vorzugsweise die Bedninen.

So viel im allgemeinen. Ueber das einzelne erhalten wir den wichtigsten Aufschluß aus den Genealogien 1 Mos. 10 und 25. Viele jener Namen erkennen wir wieder in den Namen einzelner Völkerschaften und Stämme, und wir wissen auch aus andern Beispielen, daß jene Stammtafeln mehr bedeuten als bloße Familienregister. Sie waren für die Hebräer die concrete Anschauungsform für die Verwandtschaftsverhältnisse der ihnen bekannten Völker. Jenen Tafeln können wir also vorerst so viel entnehmen, daß die Hebräer nicht alle arab. Völkerschaften auf gleiche Linie stellten. Sie unterschieden solche ältern und jüngern Datums, Ureinwohner und Eingewanderte, indem sie die einen schon unter den noachitischen Geschlechtern aufzählten, die andern erst aus Abraham's Zeiten herleiteten. Letztere dachten sie sich, wie die Angabe über ihre Wohnsitze 1 Mos. 25, 18 zeigt, als Bewohner des Wüsten und Steinigen Arabiens. Der Süden, das eigentliche Arabien, gehörte vornehmlich den Nachkommen Joktan's. So heißt in der Bibel (1 Mos. 10, 25 fg.) der Stammvater der alten Araber, dessen Ursprung zunächst auf Heber, dann in vierter Linie auf Sem zurückgeführt wird. Diese Vorstellung einer Zweitheilung, eines ältern und jüngern Zweiges der arab. Völkerfamilie wird, wie wir unten

sehen werden, durch die einheimische arab. Tradition sowie durch heute noch wahrnehmbare Zeichen verschiedener Abstammung (Sprache, Körperbau u. s. w.) bestätigt. In den Hauptzügen beruhen also die erwähnten Nachrichten der Bibel auf richtiger Grundanschauung. Nur dürfen wir nicht den Maßstab systematischer Consequenz an dieselben anlegen. In den einzelnen Punkten sind sie etwas verworren. Es mischt sich die Vorstellung mit ein, daß die Bewohner der drei Zonen, der nördlichen, mittlern und südlichen, sich auf die drei Nachkommen Sem's vertheilen, daß die Bewohner des fernern Südens also Hamiten seien. Die als Söhne des Kusch und seines Sohnes Raema (1 Mos. 10, 7) Angeführten gehören mit Ausnahme des ersten (Seba) nach Arabien. Es liegt auch hier etwas Richtiges zu Grunde, nämlich der verwandtschaftliche Zusammenhang der Südaraber und Aethiopen (die äthiop. Sprache ist eigentlich nur ein Zweig der südarabischen oder himjaritischen), nur sind beide zusammen nicht, wie der Verfasser der Völkertafel (s. d.) es ansieht, Hamiten, sondern Semiten. Die beiden Ueberlieferungen greifen dann wiederum ineinander: Havila und Scheba erscheinen unter den Kuschiten und Joktaniten, Scheba und Dedan unter jenen und unter den Nachkommen der Ketura (1 Mos. 25, 3). Wenn diese doppelte, theilweise dreifache Aufführung nicht einfach auf Compilation verschiedener Quellenschriften beruht, wenn ihr ein wirkliches geschichtliches Verhältniß zu Grunde liegt, so kann es nur das sein, daß manche dieser Ureinwohner später nach Norden wanderten und sich mit den Abrahamiten vermischten. Ebenso hat sich in den Namen Havila und Ophir die Ueberlieferung von Einwanderungen, die von Indien aus stattfanden, erhalten. Solche uralte Beziehungen zwischen Arabien und Indien lassen sich auch noch durch andere Ortsnamen nachweisen. Auf diese noch nicht geschlossenen Untersuchungen näher einzugehen, würde aber hier zu weit führen. Was die an den angeführten Stellen des ersten Buchs Mose aufgezählten Namen im einzelnen betrifft, so werden dieselben, soweit wir sie überhaupt noch aufhellen und mit andern Angaben combiniren können, in besondern Artikeln Berücksichtigung finden; auch bei der nun folgenden nähern Beschreibung des Landes sollen sie an geeignetem Orte beigezogen werden. Gehen wir daher sogleich zu dieser Beschreibung über. Vorher aber noch ein Wort über die Quellen, aus denen wir unsere Kenntniß schöpfen, über die Nachrichten der griech. und röm. Schriftsteller, sodann über die Bemühungen der Araber um ihre einheimische Geographie, und endlich über das, was wir den Entdeckungsreisen der neuern Zeit verdanken.

Schon Nearch's kühne Fahrt in den Persischen Golf brachte den Alten Aufschluß über einige Küstengebiete Arabiens. Was frühere, z. B. Herodot (III, 107 fg.) erzählen, sind meist nur übertriebene Berichte vom Hörensagen. Wichtiger sind die Fragmente des Agatharchides aus Knidus über das Rothe Meer (Ausgabe von Hudson, 1698), die genauere Kenntniß von diesem Lande datirt aber erst seit dem Feldzug des Aelius Gallus (unter Augustus); Strabo (XVI, 767 fg.) und nach ihm Diodor von Sicilien (II, 48 fg.) schöpften daraus ihre Berichte. Plinius (Hist. nat., V und VI) folgt derselben Hauptquelle, dem Bericht jenes Feldherrn, und gibt manche wichtige Ergänzungen zu Strabo. Weit vollständiger sind die Angaben des Ptolemäus (5, 17, 19 und 6, 7); woher sie alle stammen, ist uns freilich nicht näher bekannt. Endlich ist noch der Periplus Maris Erythraei (bei Hudson, I, 1 fg.) zu erwähnen. (Ueberſichtliche Zusammenstellungen dieser Nachrichten geben Mannert, Geographie der Griechen und Römer [Nürnberg 1799], VI, 1, und Forbiger, Handbuch der alten Geographie [Leipzig 1844], II, §. 102). Lange Zeit beschränkte sich im Abendland die Kenntniß von Arabien auf das in den erwähnten Schriften Ueberlieferte. Dagegen bemühten sich die Araber selbst, nachdem sie bei den Griechen in die Schule gegangen waren, alsbald eifrig um Erforschung und wissenschaftliche Beschreibung ihres Landes. Die Werke eines Istachri (Liber climatum, herausgegeben von Möller [Gotha 1839], deutsch von Mordtmann [Hamburg 1845]), Edrisi (franz. von Jaubert [2 Bde., Paris 1836]), Jakut „Moštarik“, herausgegeben von F. Wüstenfeld (1846) und Mozgam el boldán „Geographisches Wörterbuch“, herausgegeben von F. Wüstenfeld (Leipzig, 1865 fg.), Abulfeda (Géographie d'Aboulféda, par Reinaud et le baron Mac Guckin de Slane [Paris 1840]), Ibn Batuta (engl. von Samuel Lee [London 1829]) u. a. (über die geographischen Leistungen der Araber im allgemeinen s. die Einleitung Reinaud's zu Abulfeda; ferner, soweit sie Arabien betreffen, die Zusammenstellung bei Ritter, „Erdkunde“, XII, 140 fg.) sind auch heute noch von unschätzbarem Werth. Dies alles aber wäre für uns ein todtes

und vielfach verworrenes Material ohne die Beleuchtung und Verdeutlichung, welche wir der eigenen Anschauung der neuern Reisenden verdanken. Unter diesen nimmt unbedingt die erste Stelle ein Karsten Niebuhr (Beschreibung von Arabien [Kopenhagen 1772; franz. Ausg. Amsterdam 1774] und Reisebeschreibung [2 Bde., Kopenhagen 1774—78; 3. Bd., Hamburg 1837]). Nach ihm sind besonders noch zu nennen: Burckhardt, Seetzen, Rüppel, Laborde, Cruttendon, Fresnel, Botta, Wellsted, Tamisier, Wrede, Arnaud und Palgrave. Eine Hauptaufgabe der Wissenschaft bleibt immer noch, jenes überlieferte Material in unsere heutige Kenntniß vom Lande einzufügen, die Namen und Ortsangaben zu vergleichen, jene etymologisch zu erklären, aus den Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten die richtigen Schlüsse für die Geschichte zu ziehen. Vieles ist in dieser Hinsicht geleistet worden durch Jomard, Etudes géogr. et histor. sur l'Arabie, Paris 1839) und Fresnel im Journal Asiatique, Jahrgang 1837 u. fg.); Wellsted, „Reisen in Arabien", deutsch mit berichtigenden und erläuternden Anmerkungen von E. Rödiger (Halle 1842) u. a. Aber lange nicht alle Fragen sind sicher beantwortet. Die Forschung hat hier noch ein reiches Arbeitsfeld vor sich. Das vor 20 Jahren bekannte Material hat in vortrefflicher Weise zu einem Gesammtbilde vereinigt Karl Ritter, „Erdkunde", XII, XIII (Berlin 1846 u. 1847).

Die bekannte Dreitheilung in das Wüste, Steinige (eigentlich das peträische Arabien, denn der Name kommt zunächst von der alten Hauptstadt Petra, hat also eine politische Beziehung, paßt aber in seiner allgemeinen Bedeutung allerdings auch für das ganze Land) und Glückliche (von seinem wichtigsten Lande Jemen so benannt; denn dieses arab. Wort, das eigentlich das rechts, d. i. südlich liegende Land bezeichnet, geht durch eine auch in andern Sprachen häufige Uebertragung leicht in den tropischen Sinn des „Glücklichen" über) Arabien rührt von Ptolemäus her. Strabo, beziehentlich Eratosthenes, redet nur von einem Wüsten und Glücklichen Arabien, und die Araber selbst wissen von einer solchen Eintheilung gar nichts. Was zu Arabia petraea gehören würde, rechnen sie theils zu Aegypten, theils zu Syrien. Arabia deserta entspricht ungefähr dem, was sie die Syrische Wüste nennen. Das eigentliche Arabien (Geziret el ʿArab) umfaßt nur dasjenige Ländergebiet, welches die Alten mit Arabia felix bezeichnen. Der leichtern Uebersicht wegen mag immerhin jene Dreitheilung noch Geltung behalten.

Das Glückliche oder richtiger, das eigentliche Arabien, d. h. die große Halbinsel, welche in schiefer, von West nach Ost geneigter Längenrichtung zwischen Afrika und Asien sich weit ins Meer hinausschiebt, umfaßt einen Flächenraum von nahezu 50000 Quadratmeilen, also mehr als das Vierfache von ganz Deutschland und mehr als ein Viertel des Flächenraums von ganz Europa. Im Westen wird sie vom Rothen Meere und seinem nordöstlichen Ausläufer, dem Meerbusen von Akaba, im Süden vom Indischen Ocean, im Osten vom Persischen Meerbusen begrenzt, mit dem Festlande ist sie durch die zwischen Syrien und dem Euphrat sich hindehnende Große Wüste verbunden, richtiger gesagt, sie wird durch diese Wüste von ihm getrennt und bildet somit ein ringsum abgeschlossenes Ländergebiet. Auch der Bodenerhöhung nach hängt Arabien mit Centralasien nur lose zusammen, ist vielmehr ein isolirtes, vom Hochlande des Continents getrenntes Gebirgsglied. Die Ausläufer im Nordwesten können nicht als unmittelbare Fortsetzung der syr. Bergzüge betrachtet werden, sie stoßen nur an diese an, nehmen aber alsbald eine eigenthümliche Höhenrichtung. Die nördliche Grenze verliert sich in der Wüste, kann daher nicht genauer angegeben werden. Am nächsten entspricht ihr, wie man schon von alters her annahm, eine zwischen den Nordspitzen des Arab. und Persischen Meerbusens gezogene Linie. Somit fällt das ganze Land zwischen 12° 40′ bis 30° nördl. Br. und $35\frac{1}{2}$ bis 60° östl. L. von Greenwich. Die Alten bestimmten seine Länge auf 12000, die Breite (von Ost nach West) auf 5600 Stadien (Strabo, XVI, 767). Der Bodenbeschaffenheit nach sind seine einzelnen Theile ungeheuer verschieden. Den größten Raum nimmt die Wüste und das flache Hochland ein. Das übrige ist theils Gebirgsgegend, theils flacher Küstenstrich, theils von Thälern durchzogene Hügellandschaft mit reicher Vegetation. Dürre Steppen und wohlbebaute fruchtbare Landstriche liegen oft unmittelbar nebeneinander. Wenn der Reisende einen wilden Gebirgspaß überschritten oder tagelang den Wüstensand durchzogen hat, kann ihn mit einem male die lieblichste Gegend überraschen mit reichem Pflanzenwuchs, mit schattigen Palmenhainen, mit köstlichen Fruchtbäumen und Getreidefeldern. So sind hier die schroffsten Gegensätze beieinander und unwillkürlich denkt man bei solchen Schilderungen der Reisenden

an die Märchen und Wunder, die in der Phantasie dieses Volks allzeit so üppig emporwuchsen. Das Land vereinigt die Eigenthümlichkeiten beider Welttheile, die es umschließen. Der Ufersaum und die eigentliche Wüste versetzen uns nach Afrika, das innere Plateau erinnert an das reichgesegnete westasiatische Hochland. Das Verhältniß dieser zwei charakterisch verschiedenen Theile des Landes ist in Zahlen schwer zu bestimmen. Nach der Schätzung des engl. Reisenden, Palgrave (Reise in Arabien [deutsche Ausgabe, 1867], I, 70), enthält Arabien etwa zu zwei Drittheilen cultivirtes oder wenigstens der Cultur fähiges Land mit einem Drittheil unbewohnbarer und aller Cultur widerstrebender Wüste. „Der allgemeine Typus Arabiens", so sagt derselbe Reisende, „ist der eines centralen Tafellandes, welches ein Wüstengürtel umschließt, der gegen Süden, Westen und Osten sandig, gegen Norden steinig ist. Dieser äußere Gürtel ist wieder von einer Reihe von Gebirgen umgeben, die zum größten Theil niedrig und unfruchtbar sind, in Jemen und Oman aber eine bedeutende Höhe, Breite und Fruchtbarkeit erreichen, während jenseit derselben ein schmaler, vom Meere begrenzter Küstenstrich läuft." Dieses centrale Tafelland, das etwas weniger als die Hälfte der Halbinsel einnimmt, heißt Nedschd (arab. neǵd, d. i. Hochland), und dieses zerfällt wieder in Ober- und Unternedschd. Der Zugang zu diesem Reich der Mitte ist schwer und gefährlich, am ehesten wol noch vom Westen her, von Medina aus zu bewerkstelligen. Der nördliche Weg, von Syrien her, führt durch den Thaleinschnitt Dschauf (ein oft wiederkehrender Name, der eigentlich Appellativum ist und Bauchhöhle, Niederung bedeutet), eine Art von großer Oase, etwa 60—70 engl. Meilen lang, 10—12 breit, mit einer ungemein üppigen Vegetation, mitten in der Wüste. Auch von Nedschd ist dieses Dschauf durch einen breiten Wüstenstreifen getrennt, die sogenannten Nefud, die noch schrecklicher sind als die gewöhnliche Wüste. Diese Nefud, die ebenso auch im Osten und Westen den Weg nach Nedschd versperren, sind nämlich nicht flache Sandsteppen, sondern parallel fortlaufende Hügelreihen aus lockerm röthlichem Sande, einem ungeheuern wogenden Meere vergleichbar. „In den Tiefen zwischen diesen Hügeln, die im Durchschnitt 2—300 Fuß hoch sind, erscheint sich der Reisende wie in einer Sandgrube eingekerkert und auf allen Seiten von brennenden Mauern umschlossen, während er wieder, wenn er den Abhang erklimmt, ein weites Feuermeer überblickt, das durch Windstöße in kleine rothglühende Wellen getheilt ist. Kein Schatten, keine Ruhe für das Auge oder die Glieder in den Strömen von Licht und Hitze, die sich von oben auf eine blendend strahlende Fläche ergießen." Innerhalb dieses Wüstengürtels liegt nun also das eigentliche Hochland, das die nördliche Hälfte der Halbinsel diagonal von Nordost nach Südwest durchschneidet. Mehrere Gebirgszüge zerlegen es in einzelne Hochthäler. Ihr bedeutendster ist Dschebel-Toweik, der mittelste Gebirgsknoten Arabiens, eine weit ausgedehnte, oben ziemlich flache Bergkette von der Gestalt eines großen Halbmondes, nämlich von südöstlicher Richtung beinahe in rechtem Winkel zu südwestlicher umbiegend. Nördlich davon in der Richtung jener Diagonale erstreckt sich über zwei Drittheile der ganzen Halbinsel hin das Schemmargebirge, Dschebel-Adscha und Dschebel-Solma, beide parallel, der letztere aber bedeutend kürzer und niedriger als der erstere. Das ganze Plateau des Dschebel-Toweik (dieses Plateau ist das eigentliche Nedschd im engern Sinne; gewöhnlich wird aber dieser Name auch auf die südlich davon liegenden Provinzen Jemama, Harik, Afladsch, Dewasir und auf Kasim ausgedehnt, wenigstens heute, da alle diese Gegenden unter der Herrschaft der Wehhabiten vereinigt sind) ist von einem Labyrinth von Thälern durchzogen, die mit ihren steilen, schroff abhängenden Wänden wie im Kalkgebirge ausgehauen erscheinen. Das reichliche Wasser, das sich hier im Winter sammelt, gibt dem Boden für das ganze Jahr große Fruchtbarkeit. Wirklich perennirende Flüsse finden sich aber hier ebenso wenig als anderswo in Arabien. Die Luft ist in diesen Gegenden stets sehr trocken und frisch, das Klima eins der gesündesten.

Von dem ebengeschilderten Centrallande Arabiens wußten die Alten soviel wie nichts. (Erst Palgrave ist es gelungen, tiefer in diese Gegenden vorzudringen, weshalb wir auch das Obengesagte größtentheils seinem Reisebericht entnommen haben.) Wol aber begleiten uns ihre Nachrichten und theilweise auch die der Bibel auf dem leichter zugänglichen Küstengürtel, zu dem wir nunmehr übergehen.

Wenn wir im Westen anfangen, so zeigt uns die Karte an der Spitze des die Sinaihalbinsel östlich begrenzenden Golfs die Stadt Akaba, die aber jetzt nur noch aus

einer Festung mit einigen umliegenden Wohnhäusern besteht. Der ehemalige Sinus Aelanites oder Aelaniticus hat von ihr seinen heutigen Namen Bahr el-akaba. Jener frühere Name kommt von Aela oder Aelana, dem uralten Elath der Bibel, dessen Ruinen etwa ½ Stunde nördlich von der heutigen Festung noch zu erkennen sind (Robinson und Smith, „Palästina", I, 269 fg.). Die im A. T. gewöhnlich mit jener zusammengenannte Hafenstadt Ezjongeber lag dicht daneben und hieß später Berenike (Josephus, „Alterthümer", VIII, 6, 4). Der Golf selbst ist zu beiden Seiten wie von hohen Mauern eingeschlossen, die östliche Küste in ihrer ganzen Länge für Schiffe beinahe unzugänglich. Nackte wilde Granitfelsen rücken bis zum Meere vor. Oestlich von diesem, bis zu 6000 Fuß hohen Küstengebirge zieht sich eine zweite Kette von fast gleicher Höhe hin, die dann das Nordende des Rothen Meeres in weitem Bogen umschweift und in den prächtigen Moilagipfeln (7000 Fuß) endigt. Eine lange niedrige Landspitze (Korallenfelsen) und deren Fortsetzung, die Insel Tiran, bildet das Südende des Golfs. Dann biegt die Küste nach Osten um, es öffnet sich der große Arab. Meerbusen oder das Rothe Meer (Sinus Arabicus oder auch Mare rubrum im engern Sinn. Ueber den Namen Rothes Meer, seine Bedeutung und Anwendung im Alterthum s. Rosenmüller, Biblische Geographie, III, 99 fg.; Ritter, Erdkunde, XIII, 252 fg.; Forbiger, a. a. O., II, 6 fg.). Anfänglich, im nördlichen Hedschaz bis etwa zum 24. Grad nördl. Br., besteht die Küste fast nur aus Korallenbänken und Korallenkalk. Dahinter zeigen sich die zackigen, schroffen Umrisse des Küstengebirges, das sich in drei Hauptgruppen (jetzt Dschebel-Moila, Radhwa und Sobh genannt) concentrirt. Von der am Ostabhange dieser Berge sich hindehnenden Hochebene wissen wir wenig. Zu nennen sind hier etwa die Oasen Tabuk, Teyma und Chaybar. In Teyma (ostwärts von der syr. Pilgerstraße) hat sich das Jes. 21, 14; Jer. 25, 23; Hiob 6, 19 erwähnte Tema erhalten. Als Bewohner der ebenbeschriebenen Gegenden nennen die Alten die Banizomenes und Thamydeni, jener Name vielleicht aus Banu Gudám entstanden, dieser eine Erinnerung an das uralte Volk Thamud. Für Hafenplätze ist die nördliche Hedschazküste nicht sehr geeignet. Einer jedoch war in alter Zeit berühmt als (südlichstes) Emporium der Nabatäer, nämlich Leuke-Kome, von wo aus Aelius Gallus ins Innere von Arabien vordrang. Ihm entspricht das heutige Haura (arab. ḥawrâ, d. i. die Weiße). Weiter südlich gelangen wir zur Hafenstadt Medinas, Jambo (genau Janbúa-Quelle). Jambia-Vicus der Alten ist aber nicht hierher, sondern weiter landeinwärts an die Stelle des jetzigen Jambo-en-Nachl zu setzen. Am Hafen (Scherm) Jambo lag vermuthlich das alte Charmothas und etwa 20 deutsche Meilen östlich davon Jathrippa (Lathrippa bei Ptolemäus ist eine durch Aussprache oder durch Schreibfehler verdorbene Form), seit Mohammed Medinet-en-Nebi, Stadt des Propheten, gewöhnlich einfach Medina genannt. Von hier in direct südlicher Richtung führt durch enge Thäler und Felsschluchten ein Weg nach dem etwa 50 Meilen entfernten, schon in vorislamitischer Zeit weitberühmten Mekka (in den ältesten Zeiten Bekka, bei den Classikern Makoraba). Lage und Umgebung der Stadt sind öde und langweilig, dürr, sandig, ohne Vegetation, ein Gegenbild der Natur zu dem geistigen Producte, das von hier ausging und immer wieder dahin zurückkehrt, dem Islam. Die westliche Seite des Küstengebirges, das die Arab. Halbinsel beinahe rings umzieht, präsentirt sich hier ziemlich in derselben Weise wie im nördlichen Hedschaz, terrassenförmig abfallend; nur ist der flache Küstensaum zwischen Gebirge und Meer breiter. Etwas südlich von der Mitte der ganzen Ostküste bildet die hohe, schroffe, gegen West steil abfallende und näher ans Meer vorrückende Asirkette die Grenze zwischen Hedschaz und Jemen. Dann tritt das Gebirge wieder weiter zurück und es entsteht, etwa 100 Stunden weit, ein flacher breiter Küstenrand (arab. Tehama genannt), meist einförmige sandige Schuttmassen mit afrikan. Hitze und kümmerlichem Pflanzenwuchs. Um so reicher sproßt die Flora an den terrassenartigen Westabhängen des Gebirges und noch mehr auf der östlich hinter dem Bergrücken liegenden Hochebene, welche den Namen „Glückliches Arabien" verdient. Ihr herrliches Klima machte sie schon in uralter Zeit zum eigentlichen Culturlande Arabiens. Die Sabäer, welche hier wohnten, galten für das reichste Volk der Erde (Agatharchides, bei Hudson, I, 64; Strabo, XVI, 778 fg.). Einzelne Trümmer zeugen noch jetzt von einstigen großen Bauwerken, auch in den Namen der Städte haben sich einige uralte Erinnerungen erhalten. Der ältere Name Sanaa's: Azal, nach andern Osal, deutet auf 'Uzál, 1 Mos. 10, 27 zurück; Mareb, 6 Tagereisen weiter östlich, woselbst auch zahlreiche

Ruinen alter Bauwerke gefunden wurden, auf Mariaba, Metropolis Sabaeorum. Es ist wahrscheinlich das alte Saba, von dessen Königin schon das A. T. erzählt (1 Kön. 10). Auch unter den einzelnen Provinzen Jemens begegnen wir einigen alten Namen: Kachtan, Kaukeban, Chaulan. Die Katanii, Kauchabeni, Chaulotaei werden von Ptolemäus und Eratosthenes unter den Bewohnern des Wüsten Arabiens aufgezählt. Sie können vom Süden her dort eingewandert sein, wie auch die Orcheni, die an Jerah der Bibel 1 Mos. 10, 26 erinnern, um so mehr, als Kaḥtan dem hebr. Joḳtan entspricht. Ob die Minäer, eins der Hauptvölker des alten Arabiens, etymologisch mit Jemen zusammenhängen, mag dahingestellt bleiben. Bestimmter lassen sich in den Alilaei die Helal, in den Kassanitä und Gasandes die Gassaniten erkennen, und das griech. Kinaedokolpitä scheint in dem arab. Stammesnamen Kind, Kinda seinen Ursprung zu haben. Bei den Städten der Tehama, unter denen im Alterthum Musa und Okelis die wichtigsten waren, halten wir uns nicht länger auf. An der Südküste begegnet uns zunächst das Volk der Homeriten oder Himjariten mit der Haupt- und Binnenstadt Saphar und der Hafenstadt Arabia Felix, später Adane, jetzt Aden. Dann folgt Hadramaut, das berühmte Weihrauchland Chatramotitis (gegenwärtig jedoch hat der Name eine engere Bedeutung als im Alterthum. Damals wurde der größte Theil der Südküste darunter begriffen, jetzt nur ein kleines, etwa 15 Meilen langes, mit der Südküste paralleles Thal im Innern), Haẓarmáwêt der Bibel. Die Hauptstadt dieses Landes hieß nach den Aussagen der Alten: Sabbatha oder Sabotha, d. i. Sabta, 1 Mos. 10, 7. Noch andere alte Namen kommen hier vor. Die Rhammaniten erinnern an Razma, 1 Mos. 10, 7, die Adramiten an Hadorám, 1 Mos. 10, 27, und etwa auch das von Wellsted erwähnte Madudi (bei Niebuhr: Omdude) an 'Almodâd (1 Mos. 10, 26). Gegen Osten wird nun die Küste immer sandiger und niedriger. Auch die sie begleitenden Bergzüge senken sich hier bedeutend. Von den zahlreichen Buchten im Süden wird Sachalites Sinus mit dem Vorgebirge Syagros im Alterthum am häufigsten genannt. (Die Angaben sind jedoch theilweise widersprechend [Forbiger, a. a. O., II, 736 fg.], was daher rühren mag, daß jene Namen ursprünglich allgemeine Bedeutung haben und wol nur allmählich sich auf eine bestimmte Localität fixirten. „Sachaliten" heißt eigentlich Küstenbewohner, und Syagros ist wol entstanden aus dem arab. sawaǵir, d. i. die stauenden, nämlich die ins Meer vorspringenden, starke Brandung veranlassenden Felsen.) Beim 60. Grad östl. L. biegt dann die Küste plötzlich im rechten Winkel um, die Berge erreichen wieder die Höhe von 6000 Fuß und fallen nach Westen allmählich zur großen unabsehbaren Wüste ab, die den Kern Südarabiens bildet. Dieses östliche Küstenland heißt Oman (die Omaniten werden auch von den Geographen der Alten als neben den Sachaliten wohnend erwähnt). Es bildet ein längliches Viereck, dessen nordöstlicher Winkel, eine Kette dunkler zerrissener Basaltberge, sich scharf zuspitzt und weit ins Meer vorspringt (Asaborum Promontorium der Alten, heute Ras Musendom), sodaß das arab. Gestade sich dem persischen bis auf etwa 15 Stunden nähert. Diese Meerenge ist der Eingang zu dem großen schlauchförmigen Persischen Golf, an dessen anderm Ende die arab. Küste (die nur in der Mitte, bei den Bahreininseln, da, wo einst die reichen Gerrhäer saßen, culturfähig und auch jetzt noch stark bewohnt ist) immer mehr sich verflacht und zuletzt in die große Steinige Wüste im Norden des Landes übergeht.

Das Klima Arabiens ist natürlich je nach den einzelnen Gegenden verschieden. Im allgemeinen hält es, wie oben bemerkt wurde, die Mitte zwischen Afrika und Asien. An der flachen Küste des Rothen Meeres, auch am Persischen Meerbusen ist die Hitze tropisch. Im Sommer wird die Luft oft 1—2 Monate lang durch keinen kühlen Windstoß bewegt. Die zur Regenzeit sich bildenden Flüsse vertrocknen alsbald wieder im Sande. In den Gebirgslandstrichen dagegen, zumal auf den Hochebenen landeinwärts vom Küstengebirge, ist die Temperatur mild und frisch. An den höchsten Stellen zeigt sich hier und da selbst Schnee und Eis. Zu bestimmten Zeiten im Jahre fallen reichliche Regengüsse, und dieser Wohlthat des Himmels, die durch menschliche Kunst, durch Cisternen, Reservoirs und unterirdische Stollen soviel als möglich ausgenutzt wird, verdanken jene Gegenden hauptsächlich ihre Fruchtbarkeit. Die Strombetten behalten hier ihr Wasser oft das ganze Jahr hindurch. Freilich nur bis an die Grenze der Wüste. Dort verschwindet das Wasser augenblicklich wieder. Einen eigentlichen perennirenden Strom, der in längerm Laufe seinen Weg bis zum Meere fände, besitzt Arabien nicht.

Um so wichtiger ist hier das Wasser des Himmels, der Thau und der periodisch eintretende Regen. Die Regenzeit dauert gewöhnlich etwa drei Monate. Auf den Westabhängen Jemens tritt sie im Juni, auf den Ostabhängen im November ein, in Hadramaut und Oman ebenfalls im Winter oder erst im Frühjahr. Die Fruchtbarkeit des Landes ist in den höher gelegenen, mit Wasser gesegneten Gegenden sehr groß. Doch hatten die Alten übertriebene Vorstellungen vom Reichthum dieses Landes. Viele Producte, für welche die Araber nur den Transit aus Indien und Persien besorgten, sahen sie als echt arabische an. Der alte Ruhm Arabiens war sein Reichthum an aromatischen Gewächsen, an Gold und Edelsteinen (1 Kön. 10). Was das Gold betrifft, so ist dieser Ruhm sehr zweifelhaft. Die angeblichen Goldflüsse führen nur Katzengold (Glimmer und ähnliches). Eigentliche Goldminen hat man bisjetzt nicht entdeckt. Edelsteine dagegen sind nicht selten. Perlen werden an einzelnen Küsten in großer Menge gefunden. Auch viele der von den Alten gepriesenen Aromen und Gewürze sind in der That in Arabien einheimisch, so namentlich Weihrauch, Myrrhen, Aloë, Kassia. Außerdem gedeihen in Menge die besten Früchte des südlichen Europa sowie Weizen, Gerste, Hafer, Durra, Reis und Mais. Der größte Segen des Landes aber ist die beinahe überall, wo genug Feuchtigkeit des Bodens vorhanden ist, gedeihende Dattelpalme, die mit dem Leben des Arabers innig verwachsen ist, sodaß er sie selbst in eine gewisse Verwandtschaftsbeziehung zum Menschengeschlecht bringt, von ihrem Kopf, ihrem Gehirn, ihren Armen, ihrem Haarwuchs, ihrer Liebeskrankheit u. dgl. redet. Die Dattel nimmt als Nahrungsmittel hier beinahe dieselbe Stelle ein wie bei uns das Brot. Einige Palmen reichen oft hin, einen armen Städter oder Dorfbewohner mit seiner ganzen Familie zu erhalten. Das Leben des Beduinen vollends, seine tagelangen Märsche durch die Wüste, lassen sich ohne die Dattel kaum denken. Auch das Thierreich hat seinen an Bedeutung der Dattelpalme gleichstehenden Vertreter, das Kamel, ohne welches menschliches Leben und Wohnen in der Wüste eine Unmöglichkeit wäre. Neben ihm und dem Pferde (das erst spät in Arabien eingeführt wurde) ist das wichtigste Hausthier der Esel. Auch Schaf- und Ziegenzucht wird (von den nördlichen Stämmen) getrieben. Unter den Vögeln sind Strauß, Adler und Geier hervorzuheben, unter den wilden Vierfüßern: Panther, Hyäne, Wolf, Fuchs, Schakal, Steinbock, Antilope und Gazelle; wilde Ochsen, Esel, Hunde, Schweine. Als Landesplagen sind hauptsächlich die Schlangen und Heuschrecken zu nennen.

An diese Schilderung des eigentlichen Arabiens reihen wir zunächst einige Worte über seine Anhängsel: das Wüste und Steinige Arabien. Jenes, von den Arabern 'elbâdîe, die Wüste, genannt und nach den angrenzenden Ländern in „Wüste Syriens", „Wüste Arabiens" und „Wüste Iraks" eingetheilt, besteht größtentheils aus unabsehbaren dürren Sandebenen mit sehr spärlicher Vegetation, die höchstens dem Kamel als dürftige Nahrung dienen kann. Wasser trifft man hier ebenfalls selten, meist nur schlechtes, salziges, in Vertiefungen stehen gebliebenes Regenwasser. Die Hitze ist auf diesem trockenen Boden, unter einem meist wolkenlosen Himmel, natürlich groß, jedoch erträglich. Häufige Winde kühlen die Temperatur etwas ab und sind dem Wanderer meistens willkommen. Nur einer ist gefürchtet und durch seine verheerenden Wirkungen allgemein bekannt, der sengende, erstickende Samum, d. i. Giftwind, der von Südosten her stoßweise über die Wüste hinzieht. Erzählungen darüber enthalten fast alle Reisebeschreibungen (s. Niebuhr, Beschreibung von Arabien, S. 7 fg.; Rosenmüller, Biblische Geographie, III, 6 fg.; Palgrave, I, 13 fg.). Auch die Hebräer kannten diesen Wind (den sie Glutwind nannten, Ps. 11, 6) und ebenso die durch Einwirkung der mittäglichen Sonnenstrahlen auf den Sand und den darüber befindlichen Dunstkreis entstehende, die Menschen oft gefährlich täuschende Luftspiegelung, den Wasserschein, arab. sarâb, von dem Jes. 35, 7 die Rede ist. In solchen Gegenden sind natürlich keine bleibenden Ansiedelungen möglich. Menschliche Bewohner fehlen zwar nicht, es sind aber wandernde Hirtenstämme, die von Ort zu Ort ihre Zelte aufschlagen, Scenitä oder nach arab. Bezeichnung bedawîjun, Beduinen (diese finden sich übrigens ebenso gut auch im eigentlichen Arabien; „Beduine", Bewohner der Steppe, ist der allgemeine Gegensatz des Städtebewohners). Nach der biblischen Tradition waren alle diese Beduinenstämme semitischen Ursprungs. Es sind die Söhne Ismael's und der Ketura, deren Wohnsitze in diese Gegenden und westlich gegen das Peträische Arabien hin verlegt werden. An verwandtschaftliche Abstammung erinnert der Name Hagräer, der allmählich eine engere Bedeutung erhielt (1 Chron. 5, 10. 19; Ps. 83, 7), während „Ismae-

liten" allgemeine Bezeichnung blieb, wie schon 1 Mos. 37, 25; 39, 1. Die biblische Tradition gibt dem Ismael 12 Söhne als Stammväter ebenso vieler Völker. Sie sind das Gegenstück ihrer nächsten Verwandten, der 12 Söhne Jakob's. In Nebajoth und Kedar erkennen wir leicht die Nabatäer und Kedarener oder Kedräer (d. i. die Schwarzen, von ihren aus schwarzen Ziegenfellen verfertigten Nomadenzelten also benannt) der Griechen und Römer. Die Nabatäer gehören ihren spätern Wohnsitzen nach eigentlich mehr in das Peträische Arabien. Sie hatten sich aber nur allmählich dorthin concentrirt. Josephus („Alterthümer", I, 12, 4) bezeichnet als Nabatene den ganzen Landstrich vom Euphrat bis zum Rothen Meer. Andere, wie Duma, Massa, Tema (s. d.), haben wir mehr im Süden zu suchen, Jetur im Norden, in der Gegend von Damaskus (Ituraei). Von den durch die Namen der übrigen Söhne Ismael's angedeuteten Stämmen wissen wir nichts Genaueres. Unter den Söhnen der Ketura ist besonders einer hervorzuheben: Midian (Medan unmittelbar vor ihm genannt, ist wol nur Nebenform desselben Namens). Der Midianiter Wohnsitze dehnten sich vom Aelanitischen Golf an nordwärts bis an die Grenze Moabs (1 Mos. 36, 35; 4 Mos. 22, 3 fg.; 25. 31). Sie waren den Hebräern als herumziehendes Handelsvolk schon früh bekannt (1 Mos. 37, 28. 36; Jes. 60, 6) und machten ihnen durch räuberische Einfälle viel zu schaffen (Richt. 6—8).

Das Peträische Arabien umfaßt außer der Sinai-Halbinsel auch die weite Landstrecke zwischen Aegypten, Palästina, dem Wüsten und Glücklichen Arabien. Folglich fallen in seinen Bereich auch die Wohnsitze der Moabiter, Edomiter, Gebalener, Amalekiter, Midianiter und in späterer Zeit ganz besonders die der Nabatäer. Denn auch das vom südöstlichen Ende des Todten Meeres gegen den Aelanitischen Meerbusen sich hinziehende Gebirge Seïr (heute Scherah) gehört noch mit dazu. Der geschichtlich wichtigste Bestandtheil desselben ist die dreieckige Halbinsel, die im Osten vom Aelanitischen, im Westen vom Heroopolitanischen Golf (heute Meer von Kolsum, d. i. Klysma der Alten, auch Meer von Suez genannt, das Schilfmeer der Hebräer) bespült wird. Diese Halbinsel ist großentheils hohes Gebirgsland, das zumal im Osten beinahe senkrecht aus dem Meere aufsteigt und im Norden in die bis zum Mittelmeer sich ausdehnende steinige (besonders mit Feuersteinen überfäete) Hochebene, die Wüste Et-Tih, übergeht. Die Grenze zwischen dem Gebirgsland und dieser Hochebene ist der in sehr regelmäßiger Höhenbildung von West nach Ost ziehende Dschebel Et-Tih. Südlich davon haben die Gebirge vorherrschend die Richtung von Nord nach Süd und bestehen theils (im Süden und Osten) aus Urgestein, Granit, Porphyr, Syenit, theils (im Westen) aus Kalksteinlagern. Unregelmäßige, meist rauhe und enge Thäler, auch größere sandige Ebenen durchschneiden sie nach allen Seiten. Einige wenige dieser Thäler sind bewässert und mit Gärten und Palmenhainen bedeckt. Im allgemeinen aber sieht das Land sehr öde und kahl aus. Von oben gesehen gleicht es großentheils einer ununterbrochenen Wildniß dürrer Felsen. Die Vegetation ist, wo nicht menschliche Cultur und Bewässerungskunst zu Hülfe kommt, sehr dürftig. Tamarisken, Mannasträucher, Akazien, Coloquinten sind so ziemlich alles, was dem Kiesboden der Hochebenen und Thäler einige Abwechselung verleiht. Nur wenige Beduinenstämme (Burckhardt schätzte die Bevölkerung der ganzen Halbinsel auf etwa 4000 Seelen) ziehen heutzutage in diesen Gebirgseinöden herum. Auch das Thierreich ist nur spärlich vertreten (durch Hasen, Füchse, Wölfe, Leoparden, Steinböcke; in den Thälern und an der Küste besonders durch Schlangen und Eidechsen). Mittel- und Höhepunkt der Halbinsel ist der Gebirgsstock des Sinai, heute Dschebel Et-Tur (s. Sinai, Horeb, Mose u. s. w.). Neben ihm ist besonders noch zu nennen der durch seine Inschriften berühmt gewordene Dschebel Serbal. Im Norden des Serbal zieht sich das schöne, fruchtbare Thal Wadi-Feiran hin, die Fortsetzung des von der Sinaigruppe her in weitem Bogen das Gebirge durchschneidenden Wadi-esch-Scheich.

Die Bevölkerung dieses großen, ebenbeschriebenen Ländergebiets war zu allen Zeiten in viele einzelne Stämme und Staaten gesondert, die nur in der Sprache und in gewissen nationalen Ueberlieferungen und Sitten einen gemeinsamen Mittelpunkt hatten, sonst aber jeder für sich ein abgeschlossenes Leben führten, bis der zündende Funke einer neuen, ihren geistigen Anlagen und Bedürfnissen entsprechenden Religion die Masse mit einem mal zu einem gewaltigen, vernichtend über die umliegenden Völker dahinschreitenden Koloß zusammenschmolz. Erst mit Mohammed und dem, was sein Auftreten vorbereitete, beginnt ihre eigentliche Geschichte. Nicht, daß vorher alles todt und starr

gewesen wäre, gar keine Bewegung und Entwickelung stattgefunden hätte — einzelne Reiche des alten Arabien hatten ihre geordneten Zustände, erfreuten sich großen Reichthums und hoher Cultur, allein sie blieben fast ganz außer Berührung mit der übrigen Welt. Nur die Handelsinteressen brachten sie einigermaßen zusammen. Um diese concentrirt sich das meiste, was uns die ältesten Quellen über Arabien berichten (Ez. 27, 22 fg.; Jes. 21, 13 fg.; 60, 6; Jer. 6, 20; Herodot, III, 107; Strabo, XVI, 778 fg., 766; Agatharchides bei Hudson, I, 64 fg. u. a.). Von altarab. Geschichte wissen wir, bei gänzlichem Mangel einheimischer gleichzeitiger Schriftdenkmale, soviel wie nichts. Nur einige schwache Umrisse lassen sich aus den Genealogien und Sagen erkennen, die wir in der Bibel und bei den spätern arab. Geschichtschreibern finden. (Ueber die vorislamitische Geschichte Arabiens sind außer dem ältern Werke Pococke's [Specimen historiae Arabum] besonders zu vergleichen die obenerwähnten Briefe Fresnel's [1836 und Journal Asiatique, Jahrgang 1837 fg.]. Eine zusammenfassende Darstellung hat Caussin de Perceval, „Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme" [3 Bde., Paris 1847], zu geben versucht. Auf die kühnen und willkürlichen Hypothesen Dozy's („Die Israeliten zu Mekka" [1864] näher einzugehen, fehlt hier der Raum.) Das Wichtigste und durch gemeinsame Ueberlieferung Bestätigte ist die Doppellinie der arab. Nation und ihrer Geschichte, der uralte Gegensatz der Joktaniten und Ismaeliten (der Söhne Kachtan's und Adnan's), oder wie wir auch sagen können, der Süd- und Nordaraber. Der Ursprung jener geht auf Kachtan oder Joktan, somit in gerader Linie auf Sem zurück; diese wurden erst durch Ismael eingepflanzt, heißen daher Mostaʿriba, Arabisirte. Die Verbindung zwischen diesen beiden Zweigen wird durch die Sage hergestellt, Ismael habe das Arabische von Dschorhom (einem joktanitischen Stamme, der nach Verdrängung der Amalekiter noch zu Ismael's Lebzeiten sich der Herrschaft über Mekka bemächtigte und dieselbe bis ins 2. Jahrh. n. Chr. behauptete) gelernt und eine Tochter des dschorhomitischen Königs geheirathet. Sonst aber blieben die beiden Reiche in Hedschaz und Jemen voneinander abgeschlossen, bis eine neue Vermischung eintrat, als eine in Südarabien drohende Ueberschwemmung, der Dammdurchbruch bei Mareb, Seyl-el-arim, zahlreiche Auswanderungen der südlichen Stämme nach dem Norden veranlaßte. Die wichtigste Folge dieses Ereignisses, das die älteste geschichtliche Aera Arabiens eröffnet, war die Gründung der Königreiche Hira und Gassan. Diese fällt aber bereits in den Anfang des 3. Jahrh. n. Chr., berührt uns also hier nicht mehr. Ebenso wenig wollen wir uns aufhalten bei den in die graue Vorzeit zurückgreifenden Mythen von den Stämmen Ad, Thamud u. a., die, den Ermahnungen gottgesandter Propheten nicht gehorchend, einem jähen Untergang anheimfielen (die hierauf bezüglichen Sagen und Koranstellen finden sich zusammengereiht bei Freytag, Einleitung in das Studium der arabischen Sprache [Bonn 1861], S. 5 fg.). Dagegen mag es am Platze sein, über die Beziehungen der Araber zu Palästina noch einige Worte beizufügen. Die älteste Nachricht ist die über den Besuch der Königin von Saba am Hofe Salomo's (1 Kön. 10). Von da an verschwindet Südarabien aus dem Gesichtskreis der Israeliten. Wenn später von Arabern die Rede ist, so sind die nördlichen ismaelitischen Stämme, hauptsächlich die Bewohner des Wüsten und Peträischen Arabien gemeint (s. o.). So auch in den bedrohenden Weissagungen Jes. 21; Jer. 25, 23 fg.; 49, 28 fg. In der nachexilischen Zeit erscheinen die Araber meist als Feinde Israels (Neh. 2, 19; 4, 1; 6, 1). Viele dienten im syr. Heere. Von freundschaftlicher Gesinnung anderer berichten 1 Makk. 5, 25; 9, 35. Ihre Eroberungszüge wurden schon von König Alexander, später von Herodes dem Großen siegreich zurückgeschlagen (Josephus, „Alterthümer", XIII, 15, 4; XV, 5, 2, 3). Ueber die eheliche Verbindung des Herodes Antipas mit einer arab. Prinzessin und über die Folgen ihrer Auflösung s. Aretas.

Die Religion der Araber vor Mohammed war ein seltsames Gemisch verschiedenartigster Vorstellungen, „viel Irrthum und ein Fünkchen Wahrheit", können wir sagen. Die Ahnung von einem höchsten göttlichen Wesen war (dies ist auch die Meinung des Korans und der Ueberlieferung, welche die Gründung des Nationalheiligthums der Kaʿba auf Ismael und Abraham zurückführt) von Anfang an da und erlosch nie ganz, aber sie wurde früh und mannichfach getrübt und in den Hintergrund gedrängt, einmal durch den Glauben an die selbständige Macht großer Naturerscheinungen, so namentlich an den Einfluß der Gestirne und Planeten, sodann durch das Bedürfniß nach sinnlicher Vergegenwärtigung des Anzubetenden, welches besonders die niedern ungebildeten Klassen des Volks zu einem groben Fetischismus führte. Auf die Namen der heidnischen Götzen und was

damit zusammenhängt können wir hier nicht näher eingehen; Aufschluß darüber, soweit er sich einstweilen geben läßt, findet sich bei Freytag, a. a. O., S. 338 fg. und Krehl, Ueber die Religion der vorislamitischen Araber (Leipzig 1863).

Den Charakter, die Sitten, die Sprache der Araber im allgemeinen hat Niebuhr, die der Beduinen im besondern haben d'Arvieux („Sitten der Beduinen-Araber", deutsch von Rosenmüller [Leipzig 1789]) und Burckhardt („Notes on the Bedouins and Wahabys [London 1830; deutsch, Weimar 1831]) anschaulich und treffend geschildert. Wir können hier nur einige allgemeine Bemerkungen darüber beifügen. Vor allem ist die uralte Ueberlieferung von einem doppelten Ursprung der arab. Bevölkerung durch die neuern Beobachtungen vollkommen bestätigt worden. Die Stämme im Süden haben auch jetzt noch ihre eigene Sprache, die von den übrigen Arabern kaum verstanden wird. Denn durch den Koran ist das Nordarabische (speciell das des Stammes Koreysch, dem Mohammed angehörte) allgemeine Schriftsprache geworden. Das Südarabische weicht in Wortbildung, Flexion und Aussprache sowie in der Modification der ursprünglichen Wurzelbedeutung vielfach davon ab und ist am nächsten mit dem Aethiopischen verwandt. Auch im Körperbau der beiden Rassen hat man Verschiedenheiten entdeckt (vgl. darüber z. B. die Bemerkungen Palgrave's, „Reise in Arabien" [Leipzig 1867], I, 269 u. 345), und in geistiger Beziehung nicht minder. Die Südaraber zeigten sich von jeher der feinern Cultur und dem Zusammenleben in Städten unter einheitlicher Regierung zugänglicher als ihre Brüder im Norden, die mehr am herumziehenden Nomadenleben Gefallen fanden. Allerdings hat auch der Norden seine Dörfer und Städte, in denen sich die bildungsfähigern Elemente der Nation, hauptsächlich die Kaufleute, zusammenfanden. Allein ein größeres straffes Gemeinwesen, ein eigentliches Königreich, bildete sich hier nicht. Schon hierin mag ein Hinweis darauf liegen, daß diese dem Nomadenleben noch näher standen. Auch heute ist das, was diese Städter Eigenthümliches haben, mehr Abschleifung und Verfeinerung, wie sie der Handel und der Fremdenverkehr mit sich bringen, als charakteristische ursprüngliche Eigenthümlichkeit gegenüber dem Nomaden. Die ältesten Sitten, auch die Sprache, haben sich bei diesen am reinsten erhalten. Wir dürfen wol behaupten, der Beduine ist der echte Typus des Nordarabers, bei ihm erkennen wir auch am sichersten die Grundzüge des Araberthums, wie es später in der Geschichte auftrat. In der That rühmt er sich auch, der echte Araber zu sein, und blickt mit Verachtung auf die in Dörfern und Städten Wohnenden. Er ist stolz auf seine reine und unvermischte Abstammung wie auf seine Freiheit. Zäh hält er fest an seiner Familie, seinem Stamm und an der überlieferten Sitte. Er ist damit wie die Pflanze mit ihrem Boden verwachsen. Ein anderes Leben kann er sich nicht denken. Das Familien- oder Stammesoberhaupt, der Scheich, ist die einzige Autorität, die er willig anerkennt. Sein Zelt, das er bald da bald dort aufschlägt und auf dem Zuge mit sich herumführt, ist seine einzige Heimat; die Heerde und was damit zusammenhängt sein einziger Reichthum. Noch heute finden wir beim Beduinen manche der uralten patriarchalischen Zustände und Sitten, wie sie die biblische Geschichte uns schildert. Ein solches Leben kennt natürlich nur geringe Bedürfnisse. Es ist für den Augenblick berechnet, dafür wird denn auch, was der Augenblick verlangt, um so rascher erfaßt und durchgeführt. Jeder sucht sich selbst zu helfen. Fühlt er sich beleidigt oder geschädigt, so besorgt er die Justiz womöglich selbst, nach dem einen einfachen Grundsatz: „Gut um Gut, Blut um Blut." Und wie der Begriff einer objectiven Gerechtigkeit, so ist auch der des Eigenthums bei ihm sehr mangelhaft entwickelt. Raub und Plünderung hält er für erlaubt, wenn nur kein Blut dabei vergossen und das Gastrecht nicht verletzt wird. Auch seine beste Eigenschaft, die vielgepriesene Freigebigkeit und Gastfreundschaft (mag immerhin die dabei zu Tage tretende natürliche Gutmüthigkeit rühmlich anerkannt werden) ist mit bedingt durch diese geringe Vorstellung vom Werth des Eigenthums. Wie ein Kind, nimmt jeder, was ihm in den Weg kommt, und wirft wieder weg, was er hat, wissend und hoffend, daß er es vom andern in ebenso leichter Weise wiederbekommt. So bewegt sich sein Leben in einem, um die eigene Person sehr eng gezogenen Kreise, mit einer Regelmäßigkeit und Stabilität, an der Jahrtausende spurlos vorübergehen. Auch ist seine gewöhnliche Umgebung nicht geeignet, dem Geiste eine Fülle neuer Anschauungen zuzuführen. Zwar werden die Sinne, die Beobachtungsgabe, hier schärfer ausgebildet als irgendwo (und diese Naturanlage hat in der That die Araber später für gewisse empirische und formelle Wissenschaften in besonderm Maße befähigt),

allein der concrete Inhalt der Anschauungen ist dürftig; bei aller Abwechselung im einzelnen beherrscht er nur ein kleines Gebiet. Der Städter ist geistig lebhafter und erregter, seine Phantasie reicher, aber er ist bei alledem vorwiegend Naturkind und wächst über die große nationale Durchschnittslinie selten hinaus. Es fehlt dem Geiste die Kraft und der Reichthum der tiefen Innerlichkeit. Er steht sich wie einem Naturding gegenüber, ist maßlos in der Leidenschaft, durch jeden äußern Eindruck leicht bestimmbar. Aehnlich die Brüder der Araber, die Hebräer. Doch diese sind schon viel fähiger für geistige Zucht, für kräftiges Durchsetzen des moralischen Willens, und so gestaltet sich auch bei ihnen das individuelle Leben viel reicher. Ihr Gemüth ist tiefer, sich losreißend vom Boden, an den der Naturmensch gebannt ist. Die Nationalität hat ihrem Leben keinen so festen harten Stempel aufgedrückt wie dem der Araber, wenigstens in der Zeit der eigentlichen Entwickelung nicht; später, dem Christenthum gegenüber, näherten sie sich an schroffer Einseitigkeit wieder mehr dem Charakter der Araber, während umgekehrt diese sich freier zu bewegen anfingen. Doch wuchs ihre geistige Cultur nicht unmittelbar aus ihnen heraus; sie war ihnen von außen eingepfropft worden und trug daher für die Nation keine bleibenden Früchte. Die alten Araber sind gleichsam die wilden Hebräer. Dieser Satz sagt nicht gerade viel, doch einiges, was indeß hier nicht weiter ausgeführt werden kann. Nur eine flüchtige Beleuchtung möge er schließlich noch erhalten durch einen Blick auf die arab. Sprache. In formeller Beziehung steht sie der hebräischen beinahe gleich, ja ist eher noch feiner entwickelt und schärfer ausgebildet als diese. Sie unterscheidet z. B. im Nomen drei Casus, im Verbum drei Modi: Indicativ, Conjunctiv, Jussiv; sie hat mehr Conjugations-, namentlich Reflexivformen, besitzt ferner Hülfszeitwörter und Partikeln für Imperfectum, Perfectum, Plusquamperfectum, Futurum; sie bildet besondere Formen für den Comparativ, beziehentlich Superlativ u. s. w.; ihre Syntax ist fester und geregelter als die hebräische. Die Verschiedenheit liegt hauptsächlich im Sprachstoff, im Wortschatz, der im Arabischen etwa zehnmal reicher ist als im Hebräischen. Hier geht die Wurzelbildung nicht über das Nothwendige hinaus, dort wächst sie schrankenlos in die Höhe und Breite. Nichts ist so klein und so fein, nichts so fern liegend und sonderbar, nichts so verborgen und nur der feinsten Beobachtung zugänglich, nichts so nackt und offen, nichts so üppig und geil, daß es nicht seine besondere Bezeichnung hätte. Alles, was nur in die Anschauung fallen und von der Phantasie erdacht werden kann, hat sein sprachliches Aequivalent, ja auch für jede besondere Seite der Anschauung wird je ein besonderes Wort gebildet. Die arab. Sprache läßt sich mit einem Urwald vergleichen, wo neben stattlichen Bäumen und nützlichem Gesträuch und Gras alle möglichen Schlingpflanzen aus dem Boden schießen, ein Pilz aus dem andern herauswächst, und der Mensch sich seiner Nacktheit ebenso wenig schämt wie das Thier, — die hebräische mit einem wohlgepflegten Garten, wo das Unkraut entfernt und jedes Plätzchen sorgfältig benutzt ist, wo nichts zu viel und zu üppig herauswächst, und der Mensch das Natürliche zwar heiter und unbefangen betrachtet, aber mit keuschem Sinn und weiser Beschränkung.

Bearbeitungen der altarab. Geschichte haben versucht: Pococke, „Specimen historiae Arabum" (Oxford 1650), neue Ausgabe mit Zusätzen von Silv. de Sacy (Oxford 1806); Albr. Schultens, „Monumenta vetustiora Arabiae" (Leyden 1740), und Heinr. Albr., „Historia imperii vetustissimi Joktanidar." (Harderov. 1786); Eichhorn, „Monumenta antiquissimae historiae Arabum" (Gotha 1775). Vgl. auch noch, außer Fresnel und Caussin de Perceval, „Abulfedae historia anteislamica, arab. et lat., ed. H. L. Fleischer" (Leipzig 1831). Ueber die arab. Sprache und ihre Dialekte im allgemeinen s. Freytag, „Einleitung in das Studium der arabischen Sprache" (Bonn 1861), S. 28—133; über das südarabische im besondern Ewald in Höfer's Zeitschrift, I, 295 fg.; Osiander in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", X, 17 fg.; XVII, 789 fg.; XIX, 159 fg.; XX, 205 fg. An der Entzifferung und sprachlichen Beurtheilung der sinaitischen (nabatäischen) Inschriften haben sich nach Beer (1840) besonders betheiligt: Tuch, Levy, Hitzig, Blau und Meier („Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", III, 129 fg.; IX, 230 fg.: 737 fg.; XIV, 363 fg.; XVI, 331 fg.; XVII, 570 fg.). Die Sitten der heutigen Araber hat (nach d'Arvieux, Niebuhr, Burckhardt u. s. w.) am vollständigsten und anschaulichsten geschildert Lane in den Anmerkungen zu „Tausendundeine Nacht" (London 1839) und besonders in „Manners and customs of the modern Egyptians" (London 1842). Auch Burckhardt's „Arabic proverbs" (hrsg. von W. Ouseley [London 1830], deutsch mit Anm.

von H. G. Kirmß [Weimar 1834]) und die von Freytag herausgegebene Sprichwörtersammlung Meidani's („Arabum proverbia" [3 Bde., Bonn 1838—43]) sind in dieser Beziehung sehr instructiv. Steiner.

Arach, s. Erech und Edessa.

Arad. Am Fuße des hohen und theilweise steil emporstrebenden Gebirgslandes südlich von Hebron breitet sich eine weiüge, ganz baum- und strauchlose Ebene aus von aufgeschwemmtem Lande, aus welchem nur einzelne Hügel und Hügelreihen sich erheben, so der Tell-Arad, etwa sechs Stunden südwärts von Hebron. In Arad wohnte ein Scheich, der den einwandernden Israeliten einen vergeblichen Widerstand entgegensetzte. Sein Dorf wurde wie alle jener Gegend von den letztern in heiligem Wahn von Grund aus zerstört (4 Mos. 21, 1 fg.; Jes. 11, 21; 12, 14). Furrer.

Aradus, s. Arvaditer.

Araloth, (Hügel der) Vorhäute, unweit Gilgal (Jos. 5, 3).

Aram, Aramäer, Aramäisch. Ein in Vorderasien weitverbreiteter Volksstamm war der der Aramäer. Das erste Buch Mose nennt in seiner Völkertafel (10, 22) Aram als eins der semitischen Hauptvölker neben Elam (Elymais im Südost-Winkel der großen Euphrat-Tigrisebene am Persischen Meerbusen), Assur (Assyrien), Arphachsad (eigentlich die Gegend am obern Zab im kurd.-armen. Gebirge, dann aber als Ausgangspunkt der Hebräer und der ihnen nächst verwandten Völker betrachtet und in der genealogischen Uebersicht diese bedeutend) und Lud (wahrscheinlich Lydien). Die eigenthümliche Systematik, welche in der Völkertafel herrscht, gestattet uns allerdings nicht, aus dieser Stellung bindende Schlüsse auf die Ausdehnung und Verwandtschaftsverhältnisse der Aramäer zu ziehen. Nicht einmal das ist sicher, daß die Assyrer ein der Nationalität nach von den Aramäern verschiedenes Volk waren; denn die besondere Hervorhebung der Assyrer kann der Ausdruck für ein rein politisches Verhältniß sein, für den Gegensatz des früh zur festen Gestaltung gelangten und freilich auch wol mit einer starken Beimischung fremden (iran.) Blutes versehenen Kriegerstaats von Ninive zu den kleinen aram. Staaten. Allerdings wollen neuere Forscher den Assyrern eine ganz besondere semitische Sprache vindiciren; doch muß diese jedenfalls früh untergegangen sein, denn um Christi Geburt ist das alte Assyrien ein aram. Land. Wie dem nun aber auch sei, die Aramäer waren unzweifelhaft von alters her ein großes Volk. Die Orientalen hatten in älterer Zeit keine andere Bezeichnung für die Sprache und Nationalität der Hauptmasse der Bewohner des eigentlichen Syriens, Mesopotamiens und selbst noch der Gegenden am untern Euphrat und Tigris, als die der aramäischen. Aber dieser weitverbreitete Stamm hat doch nie eine staatliche Einheit gebildet, denn die Hauptsitze desselben sind voneinander durch Wüsten (durchgängig mit fremder arab. Bevölkerung) und andere natürliche Scheidungen getrennt, und erst den großen despotischen Reichen ist es zeitweise gelungen, alle oder die meisten Aramäer ihrer Herrschaft zu unterwerfen, die dann aber auch immer noch manche andere Völker ganz fremden Stammes umfaßte. Die Einheit der Aramäer ist also immer nur eine ideale gewesen, und daher kommt es, daß dies große Volk weder nach den Berichten des A. T. noch nach sonstigen Quellen eine politische Rolle gespielt hat wie andere Völker viel geringern Umfangs.

Im A. T. erscheint daher außer der einen Stelle in der Völkertafel der Name der Aramäer nie als Gesammtname, sondern immer nur zur Bezeichnung einzelner Stämme und Reiche von Aramäern. Wahrscheinlich bedeutet auch Aram, als dessen „Vater" Kemuel genannt wird (1 Mos. 22, 21; Luther „von dem die Syrer kommen"), blos einen einzelnen aram. Stamm in Mesopotamien; leider ist das hier gegebene System verwandter Stämme für uns ganz unklar, da nur einer dieser Namen, Chesed (V. 22), uns in der Geschichte als das bekannte Volk der Chaldäer wieder vorkommt, dessen Herkunft aber auch sehr dunkel ist (der Name Haso, V. 22, bezeichnet vielleicht die Bevölkerung von Hazza bei Arbela in Assyrien; bei Strabo Χαζηνή, noch spät im Mittelalter bekannter Name einer Diöcese).

Leider vermögen wir auch keinen einzigen der „Söhne" Aram's in der Völkertafel mit Sicherheit nachzuweisen. Wir müssen uns übrigens von vornherein klar machen, daß nach der ganzen Einrichtung der Völkertafel die hier gegebenen Namen nicht eine vollständige Aufzählung aller aram. Stämme geben werden, sondern daß der Schriftsteller nur einige, aus irgendeinem Grunde für ihn besonders wichtige hervorgehoben hat. Als Kinder Aram's erscheinen hier nun Uß, Hul, Gether und Mas (genauer ʿUs, Hul, Gether, Maš). Von diesen kommt Uß öfter vor. In der ebenberührten Stelle (1 Mos. 22, 21)

finden wir ihn gleichfalls in einem verwandtschaftlichen Verhältniß zu Aram. Dagegen setzen andere Stellen des A. T. Uß in ein Verhältniß zum Volke Edom, den nächsten Verwandten Israels. Nach Kl. 4, 21 wohnten damals Edomiter im Lande Uß, und das Buch Hiob, dessen Schauplatz Uß ist, setzt seine Lage nicht weit von Edom (der Führer der Freunde Hiob's, Eliphas von Teman, ist ein Edomiter [1 Mos. 36, 11]) und östlich von Palästina (Hiob 1, 3) voraus. 1 Mos. 36, 28 erscheint es sogar auch unter den Stämmen der voredom. Urbewohner des Gebirges Seir. Es hält sehr schwer, aus diesen verschiedenen Angaben (Jer. 25, 20, wo der Name auch noch vorkommt, gibt gar keinen Anhalt) einen Schluß auf die Lage des Landes und Volkes Uß zu machen. Vielleicht handelt es sich um einen frühzeitig zerstreuten Stamm, dessen verschiedene Reste je den Völkern beigezählt wurden, zu denen sie sich geschlagen hatten. Die Stellen, welche überhaupt einer geographischen Bestimmung günstig sind, lassen übrigens auf eine Lage nicht weit von Palästina im Osten schließen. Auf die zahlreichen Controversen über die Lage von Uß können wir hier nicht weiter eingehen. Die drei andern, 1 Mos. 10, 23 genannten Kinder Aram's kommen sonst im A. T. nicht weiter vor, ausgenommen in der flüchtigen Wiederholung der Völkertafel 1 Chron. 1, 17. Unsere Bestimmungen derselben müssen daher sehr unsicher bleiben. Bei Hul denkt man am nächsten an das Gebiet, in welchem der See Hule liegt, im nördlichen Galiläa; in dieser Gegend werden wir weiter unten noch Aramäer wiederfinden. Doch ist zu bemerken, daß nach arab. Geographen weiter nördlich im eigentlichen Syrien, zwischen Hims (Emesa) und Tripolis eine Gegend desselben Namens liegt (wahrscheinlich das Land um den See von Hims), welche ebenso gut dem alttest. Hul entsprechen kann. Zur Bestimmung von Gether haben wir keinen irgend festen Anhalt; es gibt zwar mehrere Landschaften und Orte mit ähnlichen Namen in aram. Ländern, aber mit keinem dieser Punkte können wir Gether mit einiger Sicherheit identificiren, zumal, wenn wir bedenken, daß bei einem so ganz vereinzelt vorkommenden Namen nicht blos die durch die Punktation ausgedrückte Vocalaussprache, sondern selbst die Consonanten des überlieferten Textes keine sehr große Sicherheit geben. Für den vierten Namen Mas hat die Chronik Meschech; diese Lesart ist aber zu verwerfen, obwol sie von der griech. Uebersetzung auch im ersten Buch Mose ausgedrückt wird, da sie einen bekannten Völkernamen, den der Mascher (1 Mos. 10, 2 u. s. w.) an die Stelle des unbekannten setzt. Masch setzt man am besten mit Bochart gleich dem Gebirge nördlich von Nisibis im östlichen Mesopotamien, dem Mons Masius, von dem der Nehar-Masch, arab. Hirmâs, herabströmt. Doch ist auch diese Identificirung durchaus nicht sicher.

Genaueres wissen wir aber über andere zu Aram gerechnete Gegenden und Orte, welche im A. T. vorkommen. Eine weite Landschaft wird uns wiederholt als Aram-Naharaim, d. i. „Aram des Strompaares", genannt. Es ist dies das Land Aram, soweit es zwischen den beiden Strömen liegt. Unter diesen beiden versteht man den Euphrat und Tigris, wenn es auch nicht unmöglich ist, daß (wie dem Schreiber dieses ein bedeutender Geograph mündlich als seine Ansicht mittheilte) damit ursprünglich der Euphrat und sein größter Nebenfluß, der Chaboras, mit der Gegend zwischen ihnen, also nur der westliche Theil des von uns Mesopotamien genannten Landes, gemeint sei. Jedenfalls versteht man später unter Mesopotamien, syr. Bêth nahrîn (Uebersetzung des griech. Wortes), arab. Aldschezira, d. i. die Insel, das Land zwischen den armen. Bergen, dem Euphrat und Tigris, aber nicht bis zu deren Vereinigung, sondern entweder mit Hinzurechnung der Großen Wüste bis an die Grenze des üppig fruchtbaren Babyloniens (welches nur ungenaue occidentalische Schriftsteller alter und neuer Zeit zu Mesopotamien rechnen) oder aber mit Ausschluß der Wüste. Wo es sich um das Culturland Mesopotamien handelt, kann immer nur der nördliche, nicht sehr breite Streifen gemeint sein, und ebendenselben haben wir unter „Aram des Strompaares" zu verstehen, da die Wüste, soviel wir wissen, immer von arab., nicht von aram. Stämmen bewohnt war. Die Gegend von Mesopotamien, welche für die alten Hebräer von besonderm Interesse war, ist die westliche, wo die uralten Städte Haran und Edessa liegen. Hier hatten nach der Stammessage die Vorväter einst geweilt; mit dieser Gegend waren sie noch in Beziehung geblieben, als sie sich schon in Kanaan angesiedelt hatten, Ausdrücke für ethnographische Verbindungen, deren Einzelheiten wir uns aber nicht mehr deutlich machen können. Darum nennt auch 5 Mos. 26, 5 den Stammvater der Hebräer „einen flüchtigen Aramäer".

Im ersten Buch Mose wechselt, je nach den verschiedenen Quellen, als Bezeichnung des

Landes, wohin Jakob wanderte, Aram-Naharaim und Paddan-Aram. Es ist nicht nöthig, daß beide Namen sich genau decken; der letztere kann einen kleinern District bezeichnen, nur muß derselbe nothwendig innerhalb des erstern liegen. Ursprünglich heißt Paddan „Joch", und zwar besonders das beim Pflügen dem Zugthier aufgelegte; daher bekommt es, wie das lat. Jugum, die Bedeutung eines bestimmten Ackermaßes oder geradezu eines Ackers. Wenn nun Hos. 12, 13 das Land, in dem sich Jakob aufhielt, „Feld von Aram" nennt, so sieht das wie eine Erklärung jenes alten, etwas dunkel gewordenen Namens aus. Allem Anschein nach ward so nur ein kleines, vielleicht besonders fruchtbares Gebiet genannt, und dieser Name mag sich, wie ein neuerer Forscher meint, immerhin in dem Orte Tel Faddân (der arab. Form, welche jener hebräischen genau entspricht) erhalten haben, welchen arab. Geographen des Mittelalters bei Haran kennen.

In historischer Zeit kamen die Hebräer mit diesem von ihnen ziemlich entfernten Lande nicht viel in Berührung. Wie es sich mit der Herrschaft des Königs Kusan Risathaim von Mesopotamien über Israel (Richt. 3, 8 fg.) verhält, können wir nicht sagen; nur dürfen wir diesen kurzen, in Verbindung mit entschieden ungeschichtlichen Zügen gesetzten Bericht nicht ohne weiteres als historisch ansehen. Erst David stieß auf seinen fernen Eroberungszügen mit Bewohnern Mesopotamiens zusammen, welche der von jenem bedrängte König von Zoba herangezogen hatte (2 Sam. 10, 16). In späterer Zeit wurde von den Assyrern ein Theil der gewaltsam weggeführten Israeliten in Mesopotamien am Chaboras angesiedelt (2 Kön. 18, 11). Auch lange nachher finden wir in gewissen Gegenden Mesopotamiens viele Juden.

In weit stärkerm Verkehr standen die Israeliten mit „Aram Dammesek", den Aramäern von Damaskus, der wichtigsten Stadt des eigentlichen Syriens (s. Damaskus). David unterwarf sie (2 Sam. 8, 6), aber sie ward bald wieder unabhängig (1 Kön. 11, 24). Das nördliche Reich lebte in fast beständiger Fehde mit den Damascenern, hauptsächlich um das Land im Osten des Jordans. Im allgemeinen hatte es große Mühe, sich dieser Feinde zu erwehren, und erst Jerobeam II. demüthigte sie wieder (2 Kön. 14, 28, die Stelle ist aber nicht sicher; s. Amos und Damaskus). Später finden wir einmal Damaskus und Israel im Bunde gegen Juda (Jes. 7; 2 Kön. 15, 37), wie denn beide Reiche fast zu gleicher Zeit von den Assyrern zerstört wurden (2 Kön. 16, 9 fg.). Diese vielen Berührungen mit den Damascenern, welche auch nach dem Exil nicht aufhörten, erklären es, daß die Hebräer nicht selten diesen für sie wichtigsten aram. Stamm schlechthin „Aramäer" nennen. Wenn der Prophet Amos den Ursprung der Aramäer von Kir herleitet (9, 7), so meint er damit sehr wahrscheinlich nicht den ganzen Volksstamm der Aramäer, sondern nur die Damascener, von denen er denn auch ausdrücklich sagt, sie sollten wieder dahin geführt werden (1, 5). Letzteres ist auch wirklich geschehen, wenn die Nachricht 2 Kön. 16, 9 nicht unter dem Einfluß der Drohung des Amos umgestaltet sein sollte. Leider wissen wir aber gar nicht, wo dies Kir zu suchen ist, nur daß es nach Jes. 22, 6 als ein sehr fernes Land zu betrachten ist.

Nicht sehr weit nördlich von Damaskus muß Aram-Zoba (ẓôbâ) gelegen haben. Schon Saul soll diesen Staat gedemüthigt haben (1 Sam. 14, 47), doch ist die betreffende Notiz nicht ganz zuverlässig. Dagegen kämpfte David wiederholt glücklich mit den Aramäern von Zoba. Zuerst besiegte er sie nicht weit vom Euphrat (2 Sam. 8, 3) und kehrte, nachdem er die sie unterstützenden Damascener überwunden, mit großer Beute heim. Später verbünden sich die Ammoniter mit den Bewohnern von Zoba (10, 6), aber diese werden zweimal gänzlich geschlagen, sodaß die Vasallenfürsten des Königs von Zoba sich dem David unterwerfen (10, 14 fg.). Nach 2 Chron. 8, 3 soll auch Salomo „Hamath-Zoba" besiegt haben. Dann kommt aber in späterer Zeit dieser Name nie wieder vor. Zoba erscheint nach den verschiedenen Stellen als nicht zu weit entlegen von Palästina, von Damaskus und von Hamath, dessen Fürst in beständiger Feindschaft mit dem von Zoba lebte (2 Sam. 8, 10). Freilich dürfte der Ausdruck der Chronik (1 Chron. 18, 3) „Zoba nach Hamath hin" und gar die wunderliche Verbindung „Hamath-Zoba" gar keine Autorität für uns bilden, denn der Chronist kannte schwerlich mehr die Lage dieser Orte und nahm Hamath aus dem Zusammenhange des ältern Berichts, den wir im ersten Buch Samuel haben. Daß Zoba diesseit des Euphrat lag, geht unzweideutig aus 2 Sam. 10, 15 hervor. Noch genauer, als aus den bisjetzt gegebenen Daten, scheint die Lage des Reichs Zoba aus der Erwähnung der Stadt Berothai zu erhellen, welche nach 2 Sam. 8, 8 (in der

Parallelstelle 1 Chron. 18, 8 sind die Namen entstellt) zu demselben gehörte (vgl., daß 2 Sam. 23, 36 ein Held aus Zoba dicht neben einem andern aus Berothai, V. 37, genannt wird); denn nach Ez. 47, 16 liegt diese Stadt (welche man fälschlich für Berytus, Beirut, gehalten hat) zwischen Hamath und Damaskus. Wir müssen also Zoba ungefähr in die Gegend von Emesa setzen. Auffallend ist, daß dieser Staat, der nach den kurzen Notizen des A. T. über bedeutende Hülfsmittel gebot und offenbar von David nicht völlig überwunden ward, sobald spurlos verschwand. Vielleicht vernichtete die durch einen ehemaligen Unterthanen von Zoba neubegründete Macht von Damaskus (1 Kön. 11, 23 fg.) den durch die Kriege mit Israel sehr geschwächten Staat vollständig.

So wenig wir im Stande sind, die Lage von Zoba genau anzugeben, so ist unsere ungefähre Bestimmung doch unzweifelhaft richtig. Wenn daher die syr. Uebersetzung der Chronik Zoba durch Nisibis, fern im östlichen Mesopotamien, erklärt, so würde eine solche Auffassung selbst dann keinen Werth haben, wenn nicht jenes syr. Buch noch mehrere derartige entschieden falsche Deutungen enthielte. Es ist unbegreiflich, wie europäische Gelehrte einer so schlechten Quelle zu Liebe diese Auffassung adoptirt haben, welche nur möglich ist, wenn man sich über die Entfernungen und die Hindernisse der Verkehrsverbindungen nach einer oberflächlichen Auffassung der Karte ganz falsche Vorstellungen macht. Natürlich ist auch die von Josephus gegebene, nur auf der Lautähnlichkeit beruhende Identificirung von Zoba mit der südarmen. Provinz Sophene (Dzoph) gänzlich verfehlt. Zu nördlich setzt Zoba auch eine Angabe bei arab. Schriftstellern, welche es für Kinnesrin, das alte Chalcis, unweit Haleb, erklärt.

Die neben den Aramäern von Zoba als Bundesgenossen der Ammoniter gegen David erwähnten Aramäer von Beth-Rehob (2 Sam. 10, 6) oder Rehob (V. 8) wohnten im äußersten Norden von Galiläa, wie daraus folgt, daß das oft als Grenzstadt von Kanaan genannte Dan oder Lais zu ihrem Gebiet gehört (Richt. 18, 28). Wahrscheinlich kommt ihr Land auch 4 Mos. 13, 22 und Richt. 1, 31 unter dem Namen Rehob vor. Sonst finden wir keine weitere Spur davon.

Wenn wir uns auf die Richtigkeit des Textes verlassen könnten, wie ihn der Chronist (1 Chron. 19, 6) hat, so wären auch die Bewohner von Maacha (nicht sehr weit von Beth-Rehob, aber östlich vom Jordan [5 Mos. 3, 14; Jos. 12, 5; 13, 11. 13] mit der Stadt Abel-Beth-Maacha [2 Sam. 20, 14 fg.; 1 Kön. 15, 20; 2 Kön. 15, 29]) als Aramäer bezeichnet; doch hat die zuverlässigere Parallelstelle 2 Sam. 10, 6 die Benennung derselben als Aramäer nicht. Die Stelle 1 Mos. 22, 24, welche Maacha in einem Verwandtschaftsverhältniß zu Aram aufführt, würde immerhin für die Auffassung der Chronik sprechen. Ganz besonders ist dieser aber günstig, daß das sicher unmittelbar neben Maacha gelegene und daher in mehrern Stellen (5 Mos. 3, 14 u. s. w.) mit diesem zusammengenannte Gesur (2 Sam. 15, 8) ausdrücklich zu Aram gerechnet wird (vgl. auch 1 Chron. 2, 23). Dieses Gesur, zu dessen König, seinem Großvater, Absalom flüchtete (2 Sam. 3, 3; 13, 37; 1 Chron. 3, 2), hat man als „Brückenland" von der Gegend am obern Jordan gedeutet; doch ist diese Ansicht nicht sicher. Aber auf jeden Fall finden wir hier zu beiden Seiten des Jordan in seinem ersten Laufe von alters her Aramäer.

Die so aus dem A. T. nachzuweisenden Aramäer wohnen also theils in Mesopotamien, theils im eigentlichen Syrien und im nördlichsten Palästina. Aber Syrien war von alters her nicht ganz aramäisch. Abgesehen von den phön. (kanaan.) Küstenstädten, war die große alte Stadt Hamath in alter Zeit von einem den Kanaanitern verwandten Stamm bewohnt (1 Mos. 10, 18), und auch das ganze Libanongebiet bis nach jener Stadt hin war nach Richt. 3, 3 ebenso im Besitz eines solchen Stammes, welcher auch am Fuße des Hermon gewohnt hatte (Jos. 11, 3). Doch ist dies Gebiet nach und nach aramäisch geworden, wie denn die aram. Sprache im Laufe der Zeit große Gebiete gewonnen hat, welche ihr ursprünglich fremd waren. Wir müssen auf diesen Vorgang wenigstens einen Blick werfen, soweit er Palästina betrifft. Wie wir sahen, standen die Israeliten seit alter Zeit mit aram. Stämmen in Berührung. Namentlich im nördlichsten Theile Palästinas war der Einfluß des Aramäischen auf das Hebräische gewiß schon sehr alt. Verkehrs- und andere Beziehungen brachten es dann auch mit sich, daß schon zur Königszeit die vornehmen Judäer auch das Aramäische verstanden, während dem Volke in Jerusalem diese Sprache unverständlich war (Jes. 36, 11; 2 Kön. 18, 26). Gegen die Zeit des Exils hin zeigen sich auch bei den Schriftstellern vereinzelte Spuren aram. Einflusses

auf ihre Sprache; doch sind hier diese weit geringer, als man in neuerer Zeit anzunehmen pflegt. Selbst im Exil, in welchem man unmittelbar mit der aram. Bevölkerung Babyloniens in Berührung kam, bewahrte man die alte Sprache ziemlich rein. Die zurückkehrenden Exulanten reden und schreiben hebräisch. Aber in der Perserzeit wurde das Aramäische sehr begünstigt und fast als officielle Sprache der westlichen Hälfte des Reichs betrachtet. Diese Sprache machte daher große Fortschritte und gewann nach und nach einen Theil des sprachlich isolirten Palästinas nach dem andern. Dieser Proceß dauerte unter der griech. Herrschaft fort, von manchen Umständen, wie den mannichfachen Kriegen und Umwälzungen, begünstigt. Zu Jesu Zeiten sprachen nicht blos die Nachkommen der kleinen Nachbarvölker (ausgenommen die Phönizier) aramäisch, sondern auch sämmtliche Bewohner des diesseitigen Palästina, sowol in dem am ersten aram. Galiläa und in Samaria, dessen zum Theil frembartige Bevölkerung die hebr. Muttersprache nicht sehr zähe festgehalten haben wird, als auch selbst in Judäa, wo sich nur die „Schriftgelehrten" untereinander eines künstlich erhaltenen, aber von aram. Elementen ganz durchsetzten Hebräisch bedienten. Die jüngsten Schriften des A. T. sind in einer zum Theil schon sehr aramaisirenden Sprache geschrieben, namentlich die Chronik, das Buch Esther, der Prediger Salomo, und einige Psalmen, und in zwei Büchern, Daniel und Esra, sind schon ganze Abschnitte aramäisch. Für das Volk mußte man schon damals die beim Gottesdienst in den Synagogen vorgelesenen Stücke des A. T. durch eine mündliche Paraphrase ins Aramäische erklären; dies ist der Ursprung der sogenannten Targume. Daß Jesu und der Apostel Sprache das Aramäische war, hat man aus den einzeln im N. T. angeführten Worten längst erkannt, und zwar sprachen sie den galil. Dialekt, auf welchen die Bewohner von Juda als auf einen nachlässigen und unreinen herabsahen. Der Unterschied zwischen der galil. und judäischen Aussprache war recht merkbar (Matth. 26, 73; Mark. 14, 70); natürlich handelt es sich aber an dieser Stelle nicht um den Gegensatz zweier Sprachen, wie des Aramäischen und Hebräischen (die Knechte waren doch keine Schriftgelehrten), sondern zweier Mundarten, deren Verschiedenheit das gegenseitige Verständniß durchaus nicht hinderte.

Die Gleichheit der Sprache verminderte aber nicht das Gefühl des Abscheus, welchen die Juden gegen ihre heidnischen Nachbarn empfanden. Man sprach zwar aramäisch, verwahrte sich aber dagegen, Aramäer zu sein. Da sämmtliche übrige Aramäer Heiden, und fast sämmtliche heidnische Völker, mit denen man in nähere Berührung kam, Aramäer waren, so wurden für die Juden Palästinas Aramäer und Heiden Synonyme. Daher fing man an, auch die Sprache, welche man redete, lieber anders zu nennen, und da nun auch dem in den aram. Ländern frühzeitig mächtig aufblühenden Christenthum aus dem Judenthum derselbe Gegensatz gegen das altheimische Aramäerthum vererbt ward, so wurde die neue Bezeichnung bald allgemein verbreitet. Es ist dies die Benennung „syrisch". Ursprünglich von den Griechen am Schwarzen Meer auf die dem assyr. Reiche unterworfenen Nachbarn in Kappadocien angewandt, ward diese Bezeichnung bald auf die Hauptmasse der Bevölkerung des assyr. Reichs ausgedehnt und somit ein Synonym von „aramäisch" (über diese und andere Fragen, welche wir hier nicht weiter behandeln können, s. „Namen und Wohnsitze der Aramäer" im „Ausland", Jahrgang 1867, S. 778 fg.). Man unterschied Syria diesseit des Euphrat, gewöhnlich schlechthin Syria genannt, und Syria zwischen den beiden Strömen, gewöhnlich kurz Mesopotamia. Die griech. Benennung ward durch das Christenthum allgemein, und wenn man auch den alten Namen nicht ganz vergaß und ihn wenigstens auf die Sprache noch manchmal anwandte, so zog man jene doch allgemein vor, und der „Aramäer" schlechthin hieß soviel wie „Heide". Das alte heidnische Haran ward „Aramäerort" genannt (griechisch in demselben Sinne „Hellenopolis").

Eine dritte Benennung der Sprache, Chaldäisch, ist ganz neuen Ursprungs. Weil die traumdeutenden Chaldäer im Buch Daniel aramäisch reden (Dan. 2, 4), und in der Voraussetzung der Abfassung dieses Buchs in Babylon, glaubte man, diese Sprache chaldäisch nennen zu dürfen. Seitdem es aber feststeht, daß das Buch Daniel erst zur Makkabäerzeit in Palästina geschrieben und das darin angewandte Aramäisch die damalige Volkssprache Palästinas ist, hört jede Berechtigung dieser Benennung auf, die man um so mehr vermeiden sollte, weil dadurch ein ganz falsches Licht auf die Entstehung des palästin. Aramäisch geworfen und zugleich eine bestimmte Ansicht über die uns nicht sicher bekannte Nationalität der Chaldäer ausgesprochen wird.

Auf eine Beleuchtung des Verhältnisses dieser Sprache zur hebräischen, der Verschiedenheit der aram. Dialekte untereinander und ihre Schicksale in nachbiblischer Zeit bis zu ihrem fast völligen Aussterben können wir hier natürlich nicht näher eingehen.

Noch bemerken wir, daß die Bedeutung des Namens Aram so unklar ist wie die der meisten andern großen Völker. „Hochland", wie man es so gern erklärt, könnte es zur Noth dem Wortlaut nach heißen, aber diese Bedeutung paßt zu wenig auf ein Volk, welches wir von jeher hauptsächlich in tiefliegenden Ländern, zum Theil unmittelbar neben fremdartigen Gebirgsvölkern, kennen. Nöldeke.

Ararat. Dieses Gebirge, hauptsächlich berühmt durch die Sintflutsage, indem die Arche nach Ablauf der Wasser auf dessen Spitze sich niedergelassen haben soll (1 Mos. 8, 4), erhebt sich an der Südgrenze des heutigen Rußland gegen die türk. Provinz Erzerum hin in zwei mächtigen majestätischen Gipfeln über die weite Ebene des Araxesstroms. Im westlichen Gipfel erreicht es eine Höhe von mehr als 16000 Fuß über dem Meere, während der östliche, welcher durch einen schmalen Felskamm mit jenem verbunden ist, etwa 4000 Fuß hinter demselben zurückbleibt. Schwindet auch der Schnee im Monat August auf dem niedrigern Gipfel bei weniger als 40° nördl. Br., so ist dagegen der höhere mit ewigem Schnee bedeckt, der sich an seinen steilen Wänden 3000 Fuß herab senkt, sodaß im Strahl der Sonne diese Spitze wie eine riesige Silberpyramide weithinaus in die umliegenden Länder glänzt, vor allem imposant aber die Ebene im Norden und Osten, die 14000 Fuß unter ihm liegt, beherrscht. Nur die kaukas. Gebirgskette, die vom Ararat aus tief unter dem nördlichen Horizont liegt, hat im Elborus einen noch höhern Gipfel; aber den Bewohnern der Euphrat- und Tigrisländer mußte der große Ararat als der höchste Berg der Erde erscheinen, auf dessen bis zum Jahre 1829 für unersteiglich gehaltener Spitze die Volkssage Trümmer von Noah's Schiff geborgen glaubte. Im angeführten Jahre wurde diese Spitze von Parrot bestiegen. Er beschreibt dieselbe als eine schwachgewölbte, fast kreisförmige Fläche von ungefähr 200 Fuß im Umfang, am Rande nach allen Seiten hin schroff abstürzend und so mit Eis bedeckt, daß nirgends der Fels auf derselben zu Tage tritt.

Was der Himalaja den Indern, das mußte der Ararat den Semiten werden; die gleichen Sagen umkränzen die in feierlicher Todeseinsamkeit ruhenden Häupter beider Gebirge (s. Sintflut). In den Thälern an der Südseite des Ararat gedeiht der Oelbaum, dies ohne Zweifel schon in alter Zeit, sodaß die Sage von der Taube mit dem Oelzweig daran anknüpfen konnte (1 Mos. 8, 11).

Die Söhne des Sanherib, die ihren Vater zu Ninive erschlugen, flohen nach dem Nord ins Land Ararat, d. h. wol in das Gebiet, das in breiten wasserreichen Thälern und hohen Bergen südwestlich vom Ararat sich ausbreitet, eine Landschaft Armeniens (Jes. 37, 38; 2 Kön. 19, 37). Auf dasselbe Gebiet deutet Jer. 51, 27. Heutzutage heißt der Ararat Agridagh oder Massis (Ritter, Erdkunde X, 359 fg.). Furrer.

Aravna, auch **Arnan** und **Aranja**, ein Jebusiter, welchem David eine Tenne abkaufte, um an dem Platze derselben Gott einen Altar zu bauen zum Gedächtniß an die Beendigung einer Pest (2 Sam. 24, 16. 18; 1 Chron. 21, 15. 18; 2 Chron. 3, 1). Röck.

Arba, d. h. „Riese", so hieß der Ahnherr der Enakiter (Jos. 14, 15; 15, 13; 21, 11), der größte von Hebrons Riesen, welche Stadt darum auch von ihm den Namen hatte, „Kirjath-Arba", d. i. Arba's Stadt (s. Hebron).

Arbeel, s. Betharbeel.

Arbeit. Es ist nachgerade zum Gemeinplatz geworden, die Kindheit als die Zeit der Unschuld und des sorglosen Glücks zu preisen. Im Lebensalter der Mündigkeit, unter der Last der Verantwortlichkeit, von der Sorge umdrängt, blickt der Mensch mit einem Anflug von Wehmuth auf seine vergangene Kindheit zurück, die ihm als die entschwundene bessere Zeit erscheint. Einen ähnlichen Gedanken enthalten die Mythen des Alterthums, welche die Anfänge der Menschheit als das goldene Zeitalter, und die Folgezeit als die schlimmere darstellen. Tiefsinniger als in allen Mythen des übrigen Alterthums wird der Beginn des sittlichen Entwickelungsprocesses mit größter psychologischer Wahrheit im anmuthigen Nacheinander von Begebenheiten in der biblischen Ueberlieferung durchgeführt. Mit kindlicher Einfachheit beschreibt sie den Urzustand des ersten Menschenpaares als den der Unschuld, die nicht weiß, was Böse ist, darum aber auch das Gute nicht kennt. Die Bibel versetzt den Menschen nach „Eden", den Aufenthalt der „Wonne", wie das

Wort selbst andeutet. Bei dem Urzustande bleibt es aber nicht, da der Mensch überhaupt seiner Natur nach nicht immer unmündiges Kind bleiben kann und auch nicht soll. Im Zustande der paradiesischen Unschuld hat der Mensch nichts vor dem Thiere voraus, denn er nimmt einen Standpunkt ein, wo gut und böse, dessen Unterschied er nicht kennt, für ihn gleichgültig ist. Da der Mensch wesentlich Geist ist, hat er die sittliche Bestimmung, frei und bewußt das Gute zu wählen und das Böse zu meiden. In der biblischen Ueberlieferung wird die sittliche Entwickelung des Menschen durch den „Baum der Erkenntniß" vermittelt und durch das Verbot (1 Mos. 2, 17) die Möglichkeit dazu geboten. Die Urmenschen kommen zur Erkenntniß des Unterschieds zwischen gut und böse, indem sie das Verbot übertreten. Der biblische Erzähler, der den Ideengang in der Form von Begebenheiten darstellt, kann die Erlangung der Erkenntniß kaum anders als durch eine Handlung zur Anschauung bringen. Der Ausdruck „Wissen das Böse und Gute" (1 Mos. 3, 5), der im A. T. oft wiederkehrt (5 Mos. 1, 39; 2 Sam. 14, 17; 1 Kön. 3, 9; 2 Sam. 19, 36; Jes. 7, 16), schließt die Bedeutung der höhern Einsicht in sich, wie der Erzähler der Schöpfungsgeschichte Gott selbst erklären läßt (1 Mos. 3, 22). Der Mensch ist also mit der Erkenntniß des Guten und Bösen sittlich fortgeschritten. Aber die Folgen! Mit bewunderungswürdigem Tiefsinn läßt die biblische Ueberlieferung als nächste Folge der erlangten Erkenntniß des Guten und Bösen das Schamgefühl eintreten. Mit dem Erwachen des Schamgefühls ist dem Bewußtsein der erste Strahl der Morgensonne der sittlichen Menschenwürde aufgegangen, denn die Scham kennzeichnet den Menschen als sittlich bestimmtes Wesen und erhebt ihn über das Thier, in dem dies Gefühl nie erwacht. Die weitere Folge der erlangten Erkenntniß ist, daß der Mensch mit seinem Austritt aus dem Paradies der Unschuld und Unmündigkeit zurechnungsfähig wird und hiermit zugleich mit der Verantwortlichkeit und der Arbeit belastet erscheint, beides unbequeme, drückende Lasten im Vergleich mit seiner frühern Lage im Garten Eden. Es ist also erklärlich, warum der biblische Erzähler die Arbeit als Strafe darstellt, da sie erst nach der Uebertretung des Verbots folgen kann und es dem Menschen, im Hinblick auf seine Vergangenheit, als hartes Los erscheinen muß, der Erde sein Brot im Schweiße seines Angesichts abzunöthigen. Auch nach den classischen Schriftstellern hat die Erde im goldenen Zeitalter dem Menschen alles ihm Nöthige von selbst erzeugt, wogegen er in der Folgezeit seinen Unterhalt sich mühsam erarbeiten muß. Es ist der Anschauung des Alterthums gemäß, jede dem Menschen unangenehme Folge als göttliche Strafe zu betrachten. Nach der biblischen Ueberlieferung wird aber eigentlich der Mensch schon mit seiner Schöpfung und seinem Versetztsein in den Garten Eden andeutungsweise zur Arbeit bestimmt, denn er soll diesen bearbeiten und behüten (1 Mos. 2, 15). Mit der Arbeit ist dem Menschen das Mittel zum sittlichen Zweck geboten; indem er arbeitet, bearbeitet er sich selbst, er entwickelt seine vernünftigen Anlagen und Kräfte, bildet sich, schreitet in seiner Versittlichung vor. Indem die Arbeit den Menschen versittlicht, kommt er seiner sittlichen Bestimmung, somit der Gemeinschaft mit Gott näher. So wenig der Mensch vor der Erkenntniß des Guten und Bösen seiner sittlichen Bestimmung entsprochen hat, da er sich keines eigenen Willens bewußt ist, so wenig entspricht er ihr nach eingetretenem Zwiespalt seines eigenen Willens mit dem göttlichen Willen. Erst mit dem Bewußtsein einen Willen zu haben, diesen aber mit dem göttlichen Willen in Uebereinstimmung zu setzen, kommt die nothwendige vermittelte Einheit oder Gemeinschaft mit Gott zu Stande, d. h. die Heiligung, wo der Mensch sittlich gut geworden ist. Die Erzählung vom Sündenfall deutet diesen Gang auch tiefsinnig an, indem sie nach dem Zerfall des Menschen mit Gott die Arbeit als Ausgleichungsmittel folgen läßt. Die sittliche Bedeutung der Arbeit als Heiligungsmittel spricht das A. T. mehrfach selbst aus, wenn es Gott selbst die Arbeit zuschreibt (1 Mos. 1, 8), wobei dem Menschen als dem Ebenbild Gottes die Nachahmung anheimgestellt ist; es bezeichnet die Arbeit als Mittel gegen die Sünde (Spr. 18, 19) und überhaupt gegen alle Laster, indem sie vom Eiteln abzieht (2 Mos. 5, 9). Auch die Folgen der Arbeit werden als heilbringend angeführt im Gegensatz zum Müßiggang, der das Haus zu Grunde richtet (Pred. 10, 18); wogegen jene Reichthum (Spr. 10, 4), süßen Schlaf (Pred. 5, 11), fröhlichen Sinn (Pred. 2, 10) und ein ruhiges Leben (Sir. 42, 8) gewährt. Bekanntlich beginnt das wesentliche Dasein eines Volks mit dem Ackerbau, und da Israel die Bestimmung hatte, vorzugsweise das Volk zu sein, mußten folgerichtig sein Leben und seine Einrichtungen jenen zur Grundlage haben. Mit dem Ackerbau erfüllt sich erst der Begriff der Arbeit als regelmäßig

andauernde Thätigkeit zu einem vernünftigen Zweck, der in der Entwickelung des einzelnen und des allgemeinen Ganzen besteht. Der Ackerbau gilt dem Hebräer als eigentlicher Repräsentant der Arbeit, demnach wie diese als eine göttliche Anordnung (Jes. 28, 26), zugleich aber auch als eine schwere Last (Sir. 6, 19). Auf der Grundlage dieses Förderungsmittels der Gesittung, wodurch Volkswohl und Friede gesichert wird (3 Mos. 26, 5—10), stehen auch die Schilderungen der Propheten von der erwarteten glücklichen Zukunft (Jes. 2, 4; Ps. 65, 14; Jer. 31, 24 fg.). Außer dem Acker-, Garten-, Weinbau werden im A. T. noch verschiedene andere Arbeiten aufgeführt: Schmieden, Töpfemachen (Sir. 38, 28), Ziegelstreichen (2 Mos. 2, 23), Backen und Kochen (1 Sam. 8, 13), Sticken (Spr. 31, 22. 24), Spinnen (Tob. 2, 19), mit Wolle und Flachs umgehen (Spr. 31, 13) u. s. w. Jeder, der ein ihm zugewiesenes Geschäft verrichtet, arbeitet und hat auf Lohn Anspruch (Sir. 7, 22; 34, 27). Arbeit kommt sowol dem Herrn des Hauses (Pred. 6, 7), der Hausfrau (Spr. 31, 13), als auch dem Sklaven zu (Ps. 128, 2). Jeder Mensch soll arbeiten und wird durch göttliche Anordnung (1 Mos. 2, 15) und Befehl dazu aufgefordert (1 Mos. 3, 17. 19; 2 Mos. 20, 8; 23, 12; Spr. 24, 27; Sir. 7, 16). Bei der im A. T. nicht zu verkennenden Würdigung der Arbeit muß sich die Frage aufdrängen, wie sich die echt israelitische Einrichtung des Sabbats, an dem jede Arbeit verboten ist (2 Mos. 12, 16; 23, 11; 31, 14; Jes. 56, 2 fg.), dazu verhalte?

Die specifische Bedeutung des Sabbats beruht auf dem Gottesbegriff Israels als geistigem Wesen, woraus die Forderung entspringt, die Muße des Sabbats Gott allein zu weihen, alle irdischen Angelegenheiten abzustreifen, d. h. sich rein geistig zu verhalten. Hieraus erhellt: 1) daß im A. T. die Arbeit zumeist als leibliche Arbeit gedacht ist; 2) daß der Begriff der Arbeit noch mit dem Merkmal der Unfreiheit behaftet ist. Die Arbeit erscheint hier, obschon nicht als erzwungene Sklavenarbeit, doch insofern als unfreie Arbeit, als sie des äußern Gewinnes wegen unternommen gedacht ist. Da der Sohn Israels am Sabbat alle weltlichen Interessen von sich fern halten soll, also auch nicht an den Gewinn durch die Arbeit denken darf, ist ihm folgerichtig jede Arbeit verboten, da er von ihr den Gedanken an das äußere Interesse nicht zu trennen vermag.

Betrachten wir die Aeußerungen des N. T. über die Arbeit, so wird sie auch als von Gott befohlen betrachtet (Matth. 12, 5; 1 Kor. 3, 8; 1 Thess. 4, 11; 2 Thess. 3, 10 fg.); auch hier wird der Lohn mit der Arbeit in Verbindung gebracht (Luk. 10, 7; 1 Tim. 5, 18 fg.); zur Aufmunterung dazu wird auf das Beispiel des Schöpfers hingewiesen (Joh. 5, 17), besonders häufig aber die Wirksamkeit des Heilands zum Muster aufgestellt (Matth. 20, 28; Joh. 1, 3. 16; 5, 17; Hebr. 1, 3; Kol. 1, 17; Apg. 10, 38), wodurch der Begriff der Arbeit eine weitere und höhere Bedeutung erhält, indem sie ausdrücklich als geistige Thätigkeit, als religiös-sittliches Wirken aufgefaßt erscheint. Außer dieser Hindeutung auf die sittliche Natur der Arbeit, spricht das N. T. es deutlich aus, daß die Arbeit ohne Lohnsucht sein soll, daß sie freiwillig zu geschehen habe, aus Liebe zu Gott (1 Kor. 9, 17; Joh. 3, 21). Hiermit ist der Fortschritt klar bezeichnet, die Arbeit, die in der Schöpfungsgeschichte als auferlegte Strafe als unfrei erschienen, erhält unter christl. Gesichtspunkt das Merkmal der völligen sittlichen Freiheit. Die freie Arbeit ist nicht nur nach volkswirthschaftlichen Grundsätzen der unfreien vorzuziehen, weil sie ersprießlicher ist; sie ist auch nach den Grundsätzen der christl. Sittenlehre der sittlichen Menschenwürde angemessener, eigentlich die der freien Persönlichkeit allein entsprechende. Frei ist aber die Arbeit, die der Mensch nicht aus Noth gezwungen oder durch Gewinnsucht bewogen unternimmt, sondern aus innerm Bedürfniß, aus Liebe, aus freiem Willen vollzieht. Dabei kann der Satz noch immer in Kraft bestehen, daß der Arbeiter seines Lohnes werth sei, und wir könnten hinzufügen, daß unter normalen Verhältnissen jede Arbeit auch ihren Lohn, ihre äußere Anerkennung finden würde; aber der Lohn hat bei der freien Arbeit nicht die Bedeutung des Beweggrundes, sondern die der natürlichen Folge. Der volle Begriff der freien Arbeit kommt im N. T. dem Umfang wie der Höhe nach zum angemessensten Ausdruck, und zwar nicht nur in vielen einzelnen Stellen, wo jeder, der seine ihm obliegende Aufgabe treu und gewissenhaft erfüllt, als Arbeiter betrachtet wird, sondern vornehmlich durch die mannichfache Anwendung der Arbeit auf die thätige Theilnahme am Evangelium und dessen Ausbreitung, indem man sich außer den bekannten schönen Parabeln beispielsweise nur an das Gleichniß vom Himmelreich und vom Hausvater, der ausging, Arbeiter zu suchen, zu erinnern braucht. Da der sittliche Zweck ohne das sittliche Mittel nicht zu erreichen ist,

kann auch die Arbeit von der Bestimmung des Menschen nicht getrennt bleiben, und sein sittlicher Werth wird von dem sittlichen Gehalt seiner Arbeit abhängen. Den Gedanken spricht das N. T. aus, wenn es sagt: „So jemand nicht will arbeiten, der soll auch nicht essen" (2 Theff. 3, 10), d. h. ohne Streben nach Versittlichung ist das Dasein des Menschen ohne Werth, er ist des Daseins nicht würdig; oder: „Ein jeglicher wird Lohn empfangen nach seiner Arbeit" (1 Kor. 3, 8), d. h. das Maß der sittlichen Bestimmtheit ist bedingt durch das Maß des Strebens nach dieser. Der Mensch ist seiner sittlichen Natur nach auf andere sittliche Wesen angewiesen, seine Bestimmung ist nicht nur, sein eigenes Wesen sittlich zu vervollkommnen, sondern dadurch zugleich an dem allgemeinen sittlichen Entwickelungsproceß thätigen Antheil zu nehmen. Es muß also auch im Begriff der Arbeit als dem Mittel zu diesem Zweck das doppelte Moment enthalten sein, daß sie nicht nur dem Arbeitenden, sondern auch dem Allgemeinen zugute komme. Der Mensch soll aus seiner Besonderheit heraustreten und in Liebe dem Allgemeinen sich hingeben, und dies vollzieht er durch seine freie Arbeit, womit er seinen Beitrag an das große Ganze abgibt. Gemeinfaßlich äußert sich hierüber das N. T., wenn es fordert: „Er arbeite und schaffe mit den Händen Gutes, auf daß er habe zu geben dem Dürftigen" (Eph. 4, 28), wo der „Dürftige", der im Sinne des Allgemeinen zu fassen ist, die übrige Menschheit vertritt. Es ist ein großer Trost für den sittlich guten Menschen, das Bewußtsein zu haben, daß er auch innerhalb des unscheinbarsten Wirkungskreises an der großen sittlichen Aufgabe der Menschheit mitarbeite, daß jede Arbeit aus Liebe durch diese ihren sittlichen Werth erhalte. Eine unvergleichlich schöne Bestätigung dessen gibt das N. T. durch die arme Witwe, die zwei Scherflein in die Schatzkammer im Tempel einlegt (Luk. 21, 2 fg.). Die unansehnlichste Arbeit aus Liebe erhält die Bedeutung einer Abgabe an das Heiligthum des allgemeinen sittlichen Gutes. Gleichwie der kleinste, vom Meere entfernteste Gebirgsbach schließlich in den großen Ocean mündet, und wie das dünnste Aederchen im Leibe nothwendige Bedingung ist für die Thätigkeit der Hauptorgane und somit des ganzen Organismus, so wird keine wahrhaft freie Arbeit, kein Liebeswerk in der Welt vollzogen, das nicht, obschon auf tausendfältig vermitteltem Wege, dem allgemeinen sittlichen Schatze der Menschheit zuflösse. Nicht nur die Natur, auch die sittliche Weltordnung bildet einen lebendigen Organismus, an dem der einzelne durch den sittlichen Werth seiner Arbeit ein thätiges Organ ist. Das Bewußtsein hiervon ist aber nicht nur tröstlich, es ist auch echt christlich. Denn dies kennzeichnet den Christenmenschen, daß ihm durch die christl. Religion seine sittliche Menschenwürde offenbar geworden ist, daß der Mensch als sittlich freie Persönlichkeit sich berechtigt weiß. Roskoff.

Arbela ist Name einiger Orte Palästinas; Eusebius nennt Arbela als östliche Grenze Judäas, dann ein Dorf jenseit des Jordan im Gebiet Pellas, ferner ein anderes in der Ebene Esdrelon, 9 Meilen von der Stadt Legio. Schwierig ist die Bestimmung des 1 Makk. 9, 2 erwähnten Arbela, weil in Frage steht, was unter Galgala und was unter Macsaloth zu verstehen sei. Halten wir uns an Josephus („Alterthümer", XII, 11, 1; XVI, 15, 4; „Jüdischer Krieg", I, 16, 2; „Leben", 37), so lag dieses Arbela, das er einmal Stadt, sonst Dorf nennt, im untern Galiläa, nicht gar fern von Sepphoris; auch der Talmud verlegt es zwischen Sepphoris und Tiberias (s. Lightfoot, Opera, II, 231. In der Nähe waren große natürliche Höhlen, die, strategisch wichtig, in den Kriegen wiederholt benutzt wurden und zu zeiten von Räubern besetzt waren. Hiernach ist ganz wahrscheinlich dieses Arbela in der Ruinenstelle des heutigen Kulat Ibn Ma'an und des benachbarten Irbid wiederzufinden (s. Robinson, „Palästina", III, 532 fg.). Macsaloth kann eine unbekannt gebliebene Ortschaft bei Arbela sein, aber sehr annehmbar erscheint die Vermuthung Robinson's, daß der Ueberſetzer hätte wiedergeben sollen: „und sie belagerten die Hochwege, Terrassen bei Arbela". Für Galgala gibt sich Galaad (als nur durch 64, 93 Syr. bezeugt) als Correctur; ohne weiteres Galiläa zu ändern, ist nicht gerathen, vielmehr erkläre man: „und sie marschirten auf dem Wege, der nach Galgala führt". Dennoch konnten sie, bevor sie nach Galgala kamen, Arbela nehmen, wobei die Frage, welches Galgala gemeint sei, zunächst offen bleibt. Folgt man dem Vorschlag, Macsaloth in Chesulloth (Xaloth) zu ändern, welches in der Ebene nahe beim Tabor lag (s. Robinson, „Palästina", III, 418), so ist das Arbela zu verstehen, das nach Eusebius 9 Meilen von Legio lag, allein die Angaben des Josephus sind für obige Fassung entscheidend (s. Betharbeel). Fritzsche.

Arche, s. Noah.

Archelaus, s. Herodes.

Archiataroth, s. Ataroth.

Archippus war, wie sich aus Kol. 4, 17; Phil. 2 ergibt, ein Christ zu Kolossä, der einen Kirchendienst übernommen hatte (welchen? ist nicht zu sagen), zu dem Familien- oder Freundeskreis des Philemon gehörte und für seinen Glauben Kämpfe bestehen mußte, daher ihn Paulus als Mitstreiter bezeichnet. Daß er Vorsteher der Gemeinde war, ist durch nichts angedeutet. Mit noch geringerer Wahrscheinlichkeit hat man ihn als einen Lehrer der Gemeinde zu Laodicea betrachtet. Die Sagen, die ihn zu einem der 70 Jünger machen und ihn zu Chonä bei Laodicea den Märtyrertod sterben lassen, entbehren jedes historischen Grundes. Krenkel.

Ard, ein Sohn Bela's und Enkel Benjamin's (4 Mos. 26, 40; 1 Chron. 8, 3 [Addar ist Schreibfehler für Ard]), daher 1 Mos. 46, 21 kurzweg als Sohn Benjamin's aufgeführt. Von ihm stammt das Geschlecht der Arditer (4 Mos. 26, 40). Kneucker.

Areopagus, s. Athen.

Aretas, arabisch hârit (hebräisch ḥorêš, d. i. der Pflüger, Bauer), ist ein häufiger Personenname der Könige der Nabatäer (s. d.) mit der Felsenresidenz Petra in Arabien, südlich vom Todten Meer. Seltener haben sie Obed (Knecht) oder Malchus (König) geheißen, und der Fall kam vor, daß neue Könige, z. B. Aeneas in der Zeit Herodes des Großen, jenen Namen mit Ablegung des eigenen wie einen Titel ergriffen. Späte Schriftsteller erwähnen den Namen schon in der Zeit des Antiochus Epiphanes, und geschichtlich sicher tritt er jedenfalls in der Zeit der Hasmonäer auf. Mit seinen weiten Grenzen vom Rothen Meer bis Damaskus, dessen Besitz immer erstrebt, öfter errungen wurde, mit seinen großen „glänzenden" Mitteln, mit seinen flinken Reitern, mit seinen unzugänglichen Wüsten, mit seiner perfiden arab. Politik war das petr. Königreich eine ängstliche Frage für das mit zwei Händen, im Süden und Osten, umspannte jüd. Gebiet, allermeist seit den Zeiten der Schwäche des Hasmonäischen Fürstenhauses im letzten vorchristl. Jahrhundert. Juda Makkabi berührte sich noch freundlich mit den Nabatäern, sein Bruder Jonathan schlug sie um 145 bei Damaskus. Der letzte Held, Alexander Jannäus, der fehdelustige König, schlug sich seit 96 v. Chr. mit wechselndem Glück und bleibenden Gewinsten (in der Gegend der südöstlichen Grenzfestung Machärus) mit Aretas Obed herum; aber sein schwacher Sohn, Hyrkan II., erschien um das Jahr 65, veranlaßt von seinem verhängnißvollen und selbstsüchtigen Rathgeber, Antipater dem Idumäer, als bittender Flüchtling gegenüber seinem Bruder Aristobulus in der petr. Königsstadt, um auf diesem Wege, trotz des „providentiellen Helfers der Unterdrückten" und eines Hülfsheeres von 50000 Mann, lediglich jene erste Einmischung Roms in die jüd. und arab. Angelegenheiten zu provociren (64), welche dort schon unter Kaiser Augustus, hier hundert Jahre nachher unter Kaiser Trajan zur Einverleibung führen sollte. König Herodes hatte stete Verdrießlichkeiten mit Petra, wo er in der Parthernoth (40. v. Chr.) vergeblich anklopfte, und wo etwas später (31 v. Chr.) von neuem über eine Flucht Hyrkan's II. complotirt wurde. Mehrmals war er im Kampfe mit König Malchus und Obed, wurde von Syllaos, dem allmächtigen Minister Obed's, selbst bei Octavian angeschwärzt, verscherzte nach dem Tode Obed's durch seine Hausstreitigkeiten die arab. Herrschaft, welche Octavian schließlich dem mit Geschenken und schwerer Goldkrone schmeichelnden Usurpator Aeneas-Aretas zuwandte, und hinterließ sterbend seinem Reiche den Haß dieses Königs, der mit Wuth am röm. Kriegszug des Varus gegen die jüd. Revolution sich betheiligte (4 v. Chr.). Von den durch Rom eingesetzten Söhnen des Herodes vermählte sich nachher, sehr wahrscheinlich nicht ohne Antheil des Kaisers, der seine Vasallen durch Ehen zu verbinden liebte, der in Galiläa und Peräa herrschende Grenznachbar des Arabers, Antipas, mit der Tochter des Aretas, eine Ehe, welche nach Jahrzehnten mit der Untreue und mit dem Unglück des Antipas im Feld und zu Hause endigte (s. Herodes Antipas).

Die H. Schrift bringt uns, abgesehen von der mittelbaren Verbindung der Geschichte des Antipas mit Aretas (Matth. 14, 1 fg.), nur auf einem Anfangs- und auf einem Endpunkt den Namen Aretas entgegen. Das zweite Buch der Makkabäer (5, 8) erwähnt den Griechling Jason (Jesus), der um 170 in den letzten Zeiten der Syrer, unmittelbar vor der nationalen Erhebung der Hasmonäer (Makkabäer) sich ins Hohepriesterthum eingedrängt hatte und zuletzt, vertrieben vom Volk, auch im Ammoniterlande, im Gebiet des Araber-

Königs Aretas, keine Ruhe finden konnte. Sodann erzählt der Apostel Paulus als Thatsache seines Nothlebens, daß in Damaskus der Ethnarch (Statthalter) des Königs Aretas zum Zweck seiner Gefangennehmung die Stadt mit Wachtposten besetzt habe, sodaß er nur mit Noth durch eine Maueröffnung in einem Korb hinabgelassen und hinausgerettet werden konnte (2 Kor. 11, 32). Diese natürlich gänzlich geschichtliche Nachricht ist im Interesse der Geschichte der Peträer und Roms, noch mehr der Geschichte und Chronologie des Lebens des Apostels, oft genug, und bei den obwaltenden Schwierigkeiten seit den Zeiten des Philologen Heyne verschieden genug, besprochen worden. Da die Zeitgeschichte keinen sichern Anhalt, sondern höchstens Hypothesen bietet, so ist zur Zeitbestimmung zunächst nur das sonst beglaubigte Leben des Paulus beizuziehen. Es ist das Resultat einer genauen Berechnung, daß Paulus im J. 36—37 bei Damaskus zum Christenthum bekehrt worden ist (s. Paulus). Hört man nun auf die Apostelgeschichte, so hat jene Flucht noch im Jahre seiner Bekehrung selbst stattgefunden; nach dem genauern Bericht des Paulus selbst (Gal. 1, 15—18) erst am Schluß des dritten Jahres seiner Bekehrung (39—40). Freilich, so fragte man, wie konnte damals oder in den umgebenden Jahren ein Ethnarch des Königs Aretas Herr in der seit dem Jahre 60 v. Chr. röm. Stadt sein? Man dachte an einen plötzlichen Ueberfall durch die Wüstenaraber, gewöhnlicher noch mit Heyne an eine Wiedereroberung der ja früher schon petr. Stadt durch Aretas aus Anlaß seines Kriegs gegen Antipas und Rom, entweder zur Zeit des syr. Statthalters Vitellius (36—37 v. Chr.), oder seines Nachfolgers Petronius (38—41). Da aber bei allem Freiheitsdrang die Araber Rom genugsam fürchteten, da Josephus ferner zeigt, daß Aretas sich in der Defensive hielt, da auch Vitellius und Petronius die Männer nicht waren, eine so wichtige Stadt an die Araber preiszugeben, so war es vielleicht besser, wenn Anger an eine bloße Gefälligkeit der röm. Behörden gegen den in Geschäften Damaskus besuchenden arab. Ethnarchen, Wieseler seinerseits an eine Schenkung der Stadt durch Kaiser Caligula an Aretas dachte. Freilich aber erscheint der arab. Ethnarch bei Paulus keineswegs wie ein bittender Privatmann, die Wieseler'sche Schenkung aber ist an sich und bei der notorischen Herrschaft der vorangehenden wie der folgenden röm. Kaiser in Damaskus eine große Unwahrscheinlichkeit. So wird nichts übrigbleiben, als entweder mit Becker-Marquardt („Römische Alterthümer", III, 1, 184) an einen fortdauernden arab. Besitzstand unter röm. Oberherrlichkeit zu glauben, oder, wenigstens, wie wir vorschlagen möchten, an eine vom petr. König auch unter röm. Regiment nach eigener Wahl besetzte Vorstandsstelle der Gerichtsbarkeit für die arab. Landsmannschaft in Damaskus, wie sie für die Juden unter einem Ethnarchen in Alexandria, unter einem Archon in Antiochia bleibend auch unter den Römern bestand. In dieser bedeutenden Stellung mochte der arab. Ethnarch gegen Paulus einschreiten, sei es wegen seiner arab. Mission (Gal. 1, 17), sei es infolge von Klagen oder Hetzungen arab. oder jüd. Stadtbewohner (Apg. 9, 23); ähnlich so wie die Executionen des jüd. Synedriums in Damaskus kein Hinderniß bei den Römern fanden (Apg. 9, 2). Fraglich muß bleiben, ob der Aretas dieser Geschichte noch derselbe ist mit dem Zeitgenossen des Herodes und Antipas; es müßte ihm in diesem Fall eine fünfundvierzigjährige Regierung zuerkannt werden. Da aber die Selbigkeit des Zeitgenossen des Herodes und des Schwiegervaters des Antipas höchst wahrscheinlich ist, so hat es keine Schwierigkeit, die jedenfalls dreiundvierzigjährige Regierung (bis 37) noch um zwei Jahre zu vergrößern.

Quellen: Josephus und die Classiker; von neuern: Heyne, De ethnarcha Aretae Arabum regis (Wittenberg 1755); Anger, De temporum in actis apostolorum ratione (Leipzig 1833), S. 173 fg.; Wieseler, „Chronologie des apostolischen Zeitalters" (Göttingen 1848). Keim.

Aergerniß ist die Luther'sche Uebersetzung von hebr. und griech. Wörtern, welche Anstoß, Fallstrick (so besonders skándalon, eigentlich Stellholz in der Falle, an welchem man die Lockspeise befestigt) bedeuten. In der Bildersprache der Bibel wird, wie das natürliche, so auch das sittlich-religiöse Leben häufig als eine Wanderung vorgestellt (Jer. 6, 16; Ps. 16, 11; Spr. 2, 19; 5, 6; Matth. 7, 13. 14, 21, 32; Apg. 2, 28; 1 Kor. 12, 31; Hebr. 9, 8; Jak. 5, 20 u. ö). Gott zeigt dem Gläubigen einen Pfad, auf welchem er wandeln soll, um zum Heile zu gelangen. Anstoß und Fallstrick ist alles, was den Erfolg hat, den Menschen auf diesem Wege straucheln oder fallen zu machen. Die Uebersetzung Aergerniß (von ärgern, d. h. ärger, schlimmer machen) hebt das Bild auf und deutet den Begriff an. Ein Aergerniß ist also jedes, sei es Sache, Person, Geberde, Wort, Hand-

lung oder subjective Empfindung: Trieb, Gedanke u. s. w., welches dem einzelnen oder einer Mehrheit zur Veranlassung wird oder werden kann, daß sie in religiöser oder sittlicher Beziehung falsch denken und handeln und daher in ihrem geistlichen Leben Schaden erleiden oder ganz zu Grunde gehen. Ein solches Aergerniß kann nun genommen oder gegeben werden. Es wird genommen, jemand ärgert sich, wenn die Disposition zum religiös-sittlichen Fall in ihm (vermöge sittlicher Schwäche, Vorurtheile u. s. w.) liegt und nun durch etwas an ihn von außen oder innen Herantretendes er zum Falle kommt. So wurden Israel die Götzen zum Aergerniß, Johannes dem Täufer das Wirken, den Pharisäern die Lehre, den Jüngern das schmähliche Ende Jesu; auch die in den Gliedern wirkenden Triebe u. s. w., die wunderbaren Wege Gottes, Trübsal und Verfolgung können Aergerniß werden. Aergerniß geben heißt dagegen irgendetwas reden, lehren thun u. s. w., welches die entweder beabsichtigte oder nicht beabsichtigte Folge hat, daß andere dadurch an ihrem geistlichen Leben Schaden erleiden. Dies geschieht zuerst durch directe Verführung zum Bösen (Matth. 18, 6; Röm. 16, 17), sodann auch dadurch, daß jemand etwas an sich und ihm selbst Erlaubtes thut, welches jedoch dem andern, da er in seinem Gewissen eine andere Stellung dazu einnimmt und es ihn zur für ihn nicht erlaubten Nachahmung reizt, verderblich werden muß (1 Kor. 8, 13; Röm. 14, 13). J. R. Hanne.

Argob (als „Land der Hügel" gedeutet) umfaßt die Ebene Hauran westlich vom gleichnamigen Gebirge. Auf derselben erheben sich zahlreiche einzelstehende Basalthügel, meist bedeckt mit Ruinen oder noch blühenden Ortschaften. Der braune lehmige Boden ist äußerst fruchtbar, doch fehlt es an Bäumen und Sträuchern, auch gibt es außer in Winterszeit keine fließenden Wasser, sondern nur Teiche und Cisternen. Aber heute noch gilt dieser Landstrich als Kornkammer Syriens (s. meine „Wanderungen", S. 297). Sechzig Städte trafen die einwandernden Israeliten in Argob, der Heimat des Königs Og, nach dessen Besiegung dieser Landstrich mit dem übrigen Reich von Og dem halben Stamm Manasse zufiel (5 Mos. 3, 3. 4. 13. 14). Furrer.

Ariarathes (einige Handschriften: Arathes; Luther: Aretas), an welchen der röm. Consul Lucius wie an mehrere andere um 139 v. Chr. schrieb, daß sie die mit Rom verbündeten Juden nicht belästigen sollten (1 Makk. 15, 22), war König von Kappadocien, der sechste seines Namens, Philopator. In die Kämpfe der Zeit war er mehrfach verwickelt; zuletzt unterstützte er die Römer gegen den pergamenischen Prinzen Aristonikus, der den durch vaterländisches Testament an die Römer gekommenen Thron beanspruchte, fiel aber 130 in einem Treffen (Justin. XXXVI, 4; XXXVII, 1). Fritzsche.

Ariël. 1) Ein Gaditer (4 Mos. 26, 17); 2) ein Oberster zur Zeit Esra's (Esra 8, 16); 3) Jes. 29, 1. 2. 7 wird dieses Wort für die Stadt Jerusalem gebraucht. Die meisten Erklärer übersetzen es mit: Löwe Gottes. Da aber diese Bedeutung keinen passenden Sinn gibt, so vergleicht Hitzig das Ariël, welches Ez. 43, 15 fg. ganz bestimmt vom Opferaltar oder einem Theil desselben gebraucht wird, und führt beide gleichlautende Wörter auf einen Stamm zurück, demgemäß Ariël „Feuerherd Gottes" bedeuten würde. An den angeführten Stellen des Jesaja würde in diesem Falle Jerusalem so genannt sein, weil dort der Altar und das Feuer Gottes sich befanden. Röck.

Arjoch. Einer der vier Könige, welche gegen den Fünfstädtebund im Thal Siddim (s. d.) zur Zeit Abraham's (1 Mos. 14, 1 fg.) einen Feldzug unternahmen. Die Urkunde bezeichnet ihn als König von Elassar, ein District, der nicht mit Telassar zu verwechseln (Jes. 37, 12), sodaß schwerlich an Mesopotamien (Tuch, „Kommentar über die Genesis", S. 309), eher aber an Artemita im südlichen Assyrien, das auch Chalasar hieß, zu denken ist. Genaueres ist bisjetzt über die geographische Lage nicht ausgemittelt worden. Schenkel.

Arimathia, s. Rama.

Aristarchus, ein Christ aus Thessalonich (Apg. 20, 4), wo Paulus bei seinem ersten Aufenthalt in Macedonien eine aus Juden und Griechen gemischte Gemeinde gestiftet hatte (Apg. 17, 4 fg.). Mit seinem Landsmann Gajus zusammen wird er mehrmals als Reisebegleiter des Apostels Paulus erwähnt, zuerst bei Gelegenheit des Volksaufstandes in Ephesus, bei dem der Pöbel beide in das Theater schleppte (Apg. 19, 29), das andere mal bei der letzten Reise des Apostels nach Jerusalem, als man diesem ein Gefolge von zuverlässigen Begleitern von Griechenland aus mitgab, weil die Juden einen Anschlag auf sein Leben gemacht hatten (Apg. 20, 3). Gajus und Aristarchus gehörten zu dem Theil des Gefolges, der von Macedonien nach Troas vorausging, wo sie Paulus erwarteten

und sieben Tage mit ihm zubrachten. Unter die Freunde, die Paulus bis Jerusalem begleiteten (Apg. 21, 4), gehört wahrscheinlich Aristarchus. Wir finden ihn bei Paulus in Cäsarea (Apg. 27, 2), von wo er den Apostel auf seiner letzten Reise als Genosse seines Schiffbruchs und seiner Abführung nach Rom begleitete. Im Kolosserbrief (4, 10) und im Brief an Philemon (V. 24), mögen diese Schreiben nun in Cäsarea oder in Rom verfaßt sein, nennt ihn Paulus das eine mal seinen Mitgefangenen, das andere mal seinen Mitarbeiter. Uebrigens mußte er bald den Apostel in Rom allein lassen, wie aus 2 Tim. 4, 11 hervorgeht. Jedenfalls gehörte er zu den treuesten und erprobtesten Gehülfen desselben. Die röm.-kath. Tradition hat ihn zum Bischof von Thessalonich, die griechische zum Bischof von Apamea gemacht. Nach letzterer soll er unter Nero als Märtyrer in Rom geendet haben, was für den Fall, daß er nach der Abfassung von 2 Tim. 4, 11 zu Paulus nach Rom zurückgekehrt wäre (Phil. 4, 21), wol möglich ist, da er in der Gesellschaft des Apostels Paulus auch dessen Schicksal getheilt haben könnte. Hausrath.

Aristobulus, ein nicht selten vorkommender Name griech. Ursprungs; in der Bibel werden zwei Männer dieses Namens erwähnt. 1) In einem von den paläſtin. Juden an die ägyptischen gerichteten Brief wird im Gruß palästinischerseits ein Judas, ägyptischerseits ein Aristobulus besonders genannt: dieser sei Lehrer des Königs Ptolemäus und stamme aus dem Geschlecht der gesalbten Priester, d. i. Hohenpriester (2 Makk. 1, 10). Der Brief trägt kein Datum, denn das Datum 188 Seleucidischer Aera (= 124 v. Chr.) ist als Schluß zum vorhergehenden Brief zu ziehen, er will aber deutlich (V. 18) im Jahr der Tempelreinigung selbst, d. i. 148 Seleucidischer Aera (= 164 v. Chr.) geschrieben sein. Ist nun auch der Brief ein fingirter, so sind doch seine Angaben von Belang. Unter dem König Ptolemäus muß Ptolemäus VI. Philometor (180—145 v. Chr.) gemeint sein, der den Juden sehr günstig gestimmt war. Nun wissen wir anderweitig, daß damals ein Peripatetiker Aristobulus lebte, der dem König seine Erklärung des Pentateuchs widmete: dieser und kein anderer wird der hier erwähnte sein. In welchem Sinn er Lehrer des Ptolemäus genannt werden konnte, bleibe dahingestellt; ohne Zweifel stand er aber dem König nahe. Ueberhaupt war er eine für die Entwickelung des jüd. Alexandrinismus höchst bedeutende Persönlichkeit, ein Vorläufer des Philo. Geistreich, mit Kenntnissen ausgerüstet, der griech. Sprache ganz mächtig, gehörte er unter andern zu den gelehrten alexandrinischen Juden, die im patriotischen Interesse, indem sie interpolirten und unterschoben, ältere griech. Schriftsteller, einen Orpheus, Homer u. a., zu Gunsten der Juden reden ließen. Fragmente von ihm haben sich erhalten (s. Dähne, „Geschichtliche Darstellung der jüd.-alexandrin. Religionsphilosophie" [Halle 1834], II, 73 fg.). 2) Der Apostel Paulus läßt (Röm. 16, 10) diejenigen von den Leuten eines Aristobulus grüßen, welche Christen waren. In welchem Verhältniß diese zum Aristobulus standen, ob in verwandtschaftlichem oder sonst abhängigem, ist aus den Worten nicht zu ersehen; Aristobulus selbst war, sofern er noch lebte, kein Christ; war er todt, so konnte er Christ gewesen sein. Wie die spätere Sage so ziemlich mit allen neutest. Namen etwas Besonderes anzufangen wußte, so machte sie diesen, als einen der 70 Jünger Jesu, zum Evangelisten Britanniens. Fritzsche.

Arka, s. Arkiter.

Arkiter (1 Mos. 10, 17; 1 Chron. 1, 15), wahrscheinlich die Gründer der phöniz. Stadt Arke, Arka, in der spätern Kaiserzeit Cäsarea vom Libanon, heute arabisch Irkâ geheißen, im hohen Norden, $2^1/_2$ deutsche Meilen nördlich von Tripolis am nordwestlichen Fuß des Libanon gelegen. Der Ueberreste der alten Stadt mit ihrem steilen, mehr als 100 Fuß hohen — vielleicht künstlichen — Tell (Hügel) gibt es nur sehr wenige und ganz gewöhnliche, darunter Stücke von Granitsäulen; die Häuser liegen hauptsächlich im Norden auf einem Plateau, einer Art Terrasse, von der man die Ebene und die See überschaut. Das jetzige Dorf Arka liegt im Osten des Tell, an dessen südlichem Fuß der Nahr Arka, aus den Bergen herauskommend, in seinem tiefen Felsenbett der eine bis zwei Stunden fernen See zufließt. In dem Alexander dem Großen gewidmeten Tempel, wahrscheinlich auf dem Tell gelegen, von welchem auch die zerbrochenen Granitsäulen am südlichen Fuß des Hügels herrühren mögen, wurde am Tage des Alexanderfestes der Kaiser Alexander Severus geboren. Arka war auch der Sitz eines christl. Bischofs, beim Anfang der Kreuzzüge noch eine starke Feste. Kneucker.

Arm (Bild der Kraft und Stärke), insbesondere ein sogenannter Anthropomorphismus,

im A. T. öfters sinnbildlicher Ausdruck für die weltregierende kräftig eingreifende Thätigkeit Gottes, ähnlich wie die seltenere Bezeichnung „Hand Gottes". Namentlich die Errettung aus der ägypt. Dienstbarkeit wird dem „ausgestreckten Arm" Gottes (Jahve's) zugeschrieben (2 Mos. 6, 6; 5 Mos. 4, 34; 11, 2). Der Ausdruck kommt auch öfters in prophet. Stellen (Jer. 27, 5; 32, 17; Ez. 20, 33 fg.) vor. Die starke Hand und der „große" oder „ausgestreckte" Arm Jahve's ist jedoch nicht nur der Schrecken der heidnischen Völker, sondern auch ein Mittel, um dieselben von der Herrlichkeit des Gottes Israels zu überzeugen (1 Kön. 8, 42; 2 Chron. 6, 32; 2 Mos. 15, 16). Darum verkündigen fromme Sänger ihren Zeitgenossen den „Arm Gottes" (Ps. 71, 18), mit welchem dieser seine Macht und sein Recht in der Welt aufrecht erhält (Ps. 89, 11 fg.; 98, 1). Bisweilen erscheint Jahve's Arm auch als ein Werkzeug der göttlichen Offenbarung (Jes. 53, 1), zufolge der Anschauung, nach welcher die ältest. Offenbarung vorzüglich Machtoffenbarung ist. Im N. T., in welchem die Eigenschaften Gottes überhaupt geistiger aufgefaßt sind, kommt der Ausdruck seltener vor, z. B. im Lobgesang der Maria (Luk. 1, 51), oder in Citaten aus dem A. T. (Joh. 12, 38; Apg. 13, 17). Schenkel.

Armband, Armgeschmeide. Dieser Schmuck findet sich sowol bei rohen als auch bei cultivirten Völkerstämmen, und da der Luxus überhaupt durch Bildungs- und Vermögensverhältnisse bedingt wird, so ist auch die Beschaffenheit des Armgeschmeides davon abhängig und daher verschieden. Wilde Stämme nehmen ihren Zierath unmittelbar aus der Natur, ohne viel daran zu ändern, als: Knochen, Zähne, Muscheln u. dgl.; Culturvölker verarbeiten den Stoff und schmücken sich mit zierlich geformten Kunstproducten. Der Gebrauch des Armgeschmeides reicht in das höchste Alterthum hinauf. Bei den alten Aegyptern trugen Männer und Frauen Armringe über dem Handgelenk und letztere auch um den Oberarm. Auf den ausgegrabenen Denkmälern von Ninive haben die vornehmen Männer an beiden Vorder- und Oberarmen reichverzierte Armgeschmeide. Den alten Medern und Persern diente die Zahl und Beschaffenheit der Armbänder als Abzeichen des Ranges; die Sabiner trugen eiserne Ringe am linken Arm; röm. Imperatoren verliehen Armbänder als Ehrengeschenke, um verdiente Krieger auszuzeichnen. Die große Menge gefundener Armringe in german. Gräbern bezeugt die allgemeine Sitte, diesen Schmuck zu tragen, der von Bronze, Silber und Gold und von sehr verschiedener Gestalt für den Vorder- und Oberarm bestimmt war. Von griech. Armbändern, die von den Frauen am Vorder- und Oberarm getragen wurden, zeigen die Kunstsammlungen manches Stück von hoher Schönheit. Die Hebräer theilten diesen Brauch mit andern Völkern und so finden wir auch bei ihnen Armgeschmeide. Abraham's Knecht Elieser, der für den Sohn seines Hauses auf Brautwerbung ausgegangen, beschenkt die dienstfertige Rebekka mit zwei goldenen Armbändern (1 Mos. 24, 22); Armbänder werden unter dem bräutlichen Schmuck aufgeführt (Ez. 16, 11); der Prophet erwähnt sie auch als zum Putz der Buhlerin gehörig (Ez. 23, 42); Jesaja, dem wir eine ausführliche Beschreibung der Toilette luxuriöser hebr. Damen verdanken, vergißt nicht das Armgeschmeide zu nennen (Jes. 3, 19). Als Judith sich zum Besuch bei Holofernes schmückt, legt sie, nebst anderm Geschmeide, auch Armbänder an (Judith 10, 4). Obschon im allgemeinen gewöhnlich die hebr. Frauen mit Armbändern geschmückt erscheinen, finden wir sie doch auch bei Männern, aber nur bei solchen von vornehmerm Stande. König Saul trug ein Armgeschmeide (2 Sam. 1, 10; vgl. 4 Mos. 31, 50). Das Armgeschmeide bestand bei Reichern aus Ringen von edelm Metall, Elfenbein, aus Spangen von Gold- und Silberdraht geflochten, aus Kettchen von Ringen, Perlen, zu Schnüren aneinandergereiht, wol auch mit Edelsteinen besetzt, oft mit allerlei Anhängseln, als Schellchen u. dgl. versehen. Die Aermern mußten sich mit Ringen aus Knochen, Horn und andern wohlfeilen Stoffen behelfen. So finden es Orientreisende noch heutigentags. Man trug das Armgeschmeide an einem oder auch an beiden Armen oberhalb der Handwurzel und es steht dahin, ob es die Hebräerinnen nicht auch zuweilen von solcher Breite hatten, wie es noch gegenwärtig, besonders in Persien, zu sehen ist, wo es vom Handgelenk bis zum Elnbogen den ganzen Vorderarm bedeckt. Zu bemerken ist noch, daß Armbänder sowie andere Schmucksachen den Hebräerinnen wie den heutigen Morgenländerinnen auch häufig als Amulete gegen das böse Auge u. dgl. dienten.
Roskoff.

Arme, Armuth. Wenn von Armen schlechthin die Rede ist, so versteht man darunter die leiblich Armen. Zu unterscheiden von diesen sind die geistig Armen, welche

Jesus selig preist (Matth. 5, 3) und unter welchen er solche Menschen versteht, die in dem demüthigen Bewußtsein ihrer geistigen Unvollkommenheit sich nach Belehrung in den Wahrheiten des Heils, nach Kraft zum Guten, nach Beruhigung in den Drangsalen des irdischen Lebens und nach dem Trost der Sündenvergebung und Versöhnung mit Gott sehnen.

Der Begriff der leiblichen Armuth ist relativ. Je nach den Anforderungen, die Stand und Rang an ihn machen, den Bedürfnissen, die er sich geschaffen hat, und den Neigungen und Leidenschaften, von welchen er sich beherrschen läßt, kann mancher, der in den Augen anderer als sehr wohlhabend erscheint, sich arm fühlen. Es ist daher vollkommen wahr, was in Spr. 13, 7 gesagt wird: daß mancher arm ist bei großem Gut und mancher reich ist bei seiner Armuth. Genau genommen indessen verstehen wir unter Armuth einen solchen Zustand, in welchem der Mensch der Mittel zur Befriedigung seiner nothwendigsten Lebensbedürfnisse entweder gänzlich entbehrt oder sie doch nur mit vieler Mühe aufbringen kann.

5 Mos. 15, 11 verkündigt der große Gesetzgeber der Israeliten, daß Arme immer in ihrem Lande sein werden. Mit ihm stimmt Jesus überein, wenn er (Joh. 18, 8) zu seinen Jüngern spricht: „Arme habt ihr allezeit bei euch, mich aber nicht.“ Und in der That hat es zu jeder Zeit und in allen Ländern Arme gegeben. Und wie es in dieser Hinsicht bisher war, so wird es auch in der Zukunft sein. Es gibt keinen leerern Traum als den von einer allgemeinen und gleichmäßigen Vertheilung der irdischen Güter (Spr. 22, 2). Die Armuth entspringt aus Gründen, die nie und nirgends ganz ausgerottet werden können. Diese liegen theils außerhalb des Menschen, theils in seinem eigenen Wollen und Handeln. Unter die erstern sind zu rechnen: Unglückliche Lebensereignisse (Krankheiten, körperliche Verstümmelungen u. s. w.), zerstörende Naturereignisse (Miswachs, Feuer- und Wasserschaden u. s. w.), verderbliche politische Begebenheiten (Krieg, feindliche Invasionen u. s. w.), fehlerhafte Einrichtungen in dem gesellschaftlichen Zustande (zwecklose, der freien Betriebsamkeit entgegengesetzte Hemmnisse, ungerechte Bevorzugung gewisser Stände durch Privilegien und Monopole, Schutzlosigkeit der Arbeit zu Gunsten des Kapitals u. s. w.). In den meisten Fällen aber entspringt die Armuth aus den Thorheiten und sittlichen Vergehungen der Menschen selbst (unsinnige Speculationen, Trägheit, sinnliche Genußsucht, Prunkliebe, oder Vergehen, welche den Menschen der öffentlichen Gerechtigkeit in die Arme führen).

Nichts ist gerechter als die Schande, welche sich an die Armuth knüpft, wenn sie die Frucht sittlicher Excesse ist. Dagegen verdient unverschuldete Armuth keine Misachtung. Daß man dieses von früh an in der christl. Kirche anerkannte, war ganz in der Ordnung. Aber zu weit ging man, wenn man sich vorstellte, daß dem Zustand der Armuth in sittlicher Beziehung vor dem der Wohlhabenheit ein großer Vorzug zukomme, und daß daher diejenigen, die freiwillig auf ihre irdischen Güter Verzicht leisteten und sich der Armuth widmeten, sich eben hierdurch ein ganz absonderliches Verdienst erwürben. Dieses Vorurtheil drang früh in die christl. Kirche ein; viele der ausgezeichnetsten Lehrer der Kirche huldigten demselben unbedingt und trugen durch ihre unbesonnenen Lobpreisungen der freiwilligen Armuth zur Befestigung und Verbreitung desselben bei. Von ihm getrieben entsagten viele, besonders im christl. Alterthum, ihrem sämmtlichen Vermögen und zogen sich in die Einsamkeit zurück. Ungemein viel trug dieses Vorurtheil zur Entwickelung des Mönchswesens bei, denn unter die stehenden Gelübde des Mönchslebens gehörte auch das der freiwilligen Armuth, dem man, durch eine seltsame Umkehrung der Begriffe, nicht untreu zu werden glaubte, wenn der Orden selbst reich wurde und seinen Mitgliedern ein bequemes genußreiches Leben darbot.

Mit Unrecht beriefen sich diejenigen, welche der unverschuldeten Armuth einen besondern Vorzug zuschrieben, auf die H. Schrift. Die Armuth Christi hing mit seinem ganzen Wesen und dem von Gott ihm aufgetragenen Werk zusammen, und die der Apostel mit dem eigenthümlichen Beruf, dem sie sich gewidmet hatten. Wenn (Luk. 16, 22. 23) das Los des Lazarus im andern Leben als ein seliges geschildert wird, so geschieht es nicht deswegen, weil er im irdischen Dasein arm und elend war, sondern in der Voraussetzung, daß er mitten unter den schwersten Entbehrungen und Leiden fromm und sittlich rein geblieben war. Die Reichen, über welche Jak. 5, 1 fg. das Wehe ausspricht, sind solche, die ihren Reichthum auf strafbare Weise misbraucht hatten, und die Armen, welche Luk. 6, 20 selig gepriesen werden, wie man aus V. 22 sieht, solche, die um des

Menschen Sohnes willen, d. h. im Interesse ihrer christl. Ueberzeugungen, auf ihre irdischen Güter Verzicht geleistet hatten.

Allerdings entgeht die Armuth den sittlichen Gefahren, welche sich an den Reichthum knüpfen, die Christus in dem Bilde des reichen Mannes so treffend schildert, und die, weil sie sich in den ersten Zeiten des Christenthums durch die den Gläubigen drohenden Bedrückungen und Verfolgungen ungewöhnlich steigerten, ihn zu dem Ausspruch veranlaßten: daß es schwer, ja sogar ohne den Beistand Gottes unmöglich sei, daß ein Reicher in das Reich Gottes komme, d. h. sich entschließe, in die von ihm gegründete Heilsanstalt einzutreten (Mark. 10, 24—27). Allein hat nicht auch die Armuth in sittlicher Beziehung ihre großen Gefahren? Verleitet sie nicht leicht den Menschen zum Zweifel an der Vorsehung Gottes, zum Neid gegen die Begüterten, zur Gemeinheit des Sinnes, ja sogar zu verwerflichen Mitteln des Erwerbs? Sehr recht hat daher der in den Sprüchen sich äußernde Weise, wenn er (30, 8) die Bitte ausdrückt: „Armuth und Reichthum gib mir nicht; laß mich aber mein bescheidenes Theil Speise dahinnehmen."

Es könnte zwar scheinen, als ob das N. T. der Meinung, daß die freiwillige Armuth dem Menschen ein besonderes Verdienst verleihe, das Wort rede. Verbietet es nicht den Bekennern des Evangeliums, nach den vergänglichen Schätzen dieser Welt zu streben (Matth. 6, 19; Kol. 3, 2)? Weiset es sie nicht auf die sittlichen Verirrungen, in welche diejenigen gerathen, die auf Erwerb des Reichthums ausgehen (Matth. 6, 24; 1 Tim. 6, 9)? Gebietet nicht Christus dem reichen Jüngling, der ihn gefragt hatte, was er Gutes thun solle, um das ewige Leben zu ererben, daß er alle seine Habe verkaufen und den Armen mittheilen solle (Matth. 19, 21)? Allein jenes Verbot des Trachtens nach irdischem Gut und Reichthum betrifft nur diejenigen, welche die materiellen Güter als die höchsten ansehen und sich die Erlangung derselben als letzten Zweck ihrer Bestrebungen vorsetzen. Und das an jenen reichen Jüngling gestellte Begehren entsprang aus dem Wunsche Jesu, daß er in den engern Verein seiner Jünger eintreten und sich ihnen als beständiger Begleiter anschließen möchte, wozu die Verzichtleistung auf den Reichthum eine nothwendige Bedingung war. Nirgends richtete Christus eine ähnliche Forderung an begüterte Schüler und Freunde (Lazarus, Joseph von Arimathia u. s. w.); und wenn er in der Parabel vom reichen Mann und der vom ungerechten Haushalter zu zeigen sucht, welchen Gebrauch wohlhabende Christen von ihrem Vermögen machen sollten, so setzt er ja voraus, daß sich unter den Gläubigen auch solche befinden, die über einen Ueberfluß irdischer Güter würden zu gebieten haben. Es soll damit nicht gesagt werden, daß es nicht Fälle geben könne, wo die Verzichtleistung auf materiellen Besitz zu einer erhabenen Pflicht wird. Wer in Zeiten religiöser Verfolgung sein Vermögen seinen frommen Ueberzeugungen zum Opfer darbringt, handelt sicherlich im Geist des Evangeliums und gehört zu denjenigen Armen, die Jesus selig preist. Und so verdient derjenige unsere volle Achtung, welcher, wie die Apostel des Herrn, wie aufopfernde Missionare, wie so manche, die auf große Entdeckungen ausgingen, sich einem auf wichtige, gottgewollte Zwecke gerichteten Beruf widmet, der die Entsagung auf irdischen Wohlstand zur nothwendigen Bedingung hat. Können wir auch solchen Menschen kein eigentliches Verdienst zuschreiben (denn nach protestantischen Grundsätzen kann sich der Mensch kein Verdienst vor Gott erwerben), so sind wir doch überzeugt, daß sie im Reich der Geister eine erhabene Stelle einnehmen und daß einst bei der definitiven Ausgleichung der menschlichen Geschicke die göttliche Gnade auf das dargebrachte Opfer Rücksicht nehmen werde. Verhieß doch auch Jesus seinen Aposteln dafür, daß sie, um ihm nachzufolgen, alles verlassen hatten, für dieses und das zukünftige Leben reiche Belohnungen (Matth. 19, 20. 29). Wenn es sicher ist, daß die Armuth häufig in den Gebrechen des gesellschaftlichen Zustandes ihre erste Quelle hat, so müssen wir es auch für eine heilige Pflicht des Staates ansehen, nicht nur für die Milderung derselben, sondern vorzüglich für die Entfernung der sie bewirkenden Ursachen Sorge zu tragen. Die Einrichtung und Handhabung eines wohlverstandenen Armenwesens gehört daher unter die wichtigsten Obliegenheiten des Staats. Da aber der Staat nicht im Stande ist, der Armuth überall, wo sie sich äußert, die nöthige Erleichterung und Abhülfe zu verschaffen, so muß die Privatwohlthätigkeit ihm wirksam zur Seite treten. Diese Wohlthätigkeit, die schon Mose den Israeliten zur Pflicht machte (3 Mos. 25, 35 fg.; 5 Mos. 15, 7—11), wartet nicht auf Aufforderungen von seiten des Staats: sie entspringt von selbst aus der Liebe, welche das Christenthum in dem Herzen der Gläubigen hervorruft und die, nach den

Aeußerungen Christi selbst, den Grundcharakter des wahren Christen bildet (Joh. 13, 35). Durchdrungen von dem Gedanken, daß Gott die Liebe ist und ohne Unterlaß reiche Ströme des Segens selbst auf diejenigen herabgießt, die seinen heiligen Geboten widerstreben (Matth. 5, 45), geleitet von dem Beispiel Christi, der aus Liebe zu den Menschen das schwere Werk ihrer Erlösung übernahm und durchführte, die lebendige Ueberzeugung in sich tragend, daß alle Menschen Kinder Gottes, folglich Brüder sind, wird der Christ für jede Noth der andern ein theilnehmendes Herz haben (Röm. 12, 15) und dieses Mitgefühl durch das Bestreben bethätigen, den Armen und Elenden Erleichterung zu verschaffen. Bekannt ist es auch, daß schon in den ersten Zeiten der Entstehung des Christenthums die Gläubigen sich auf eine äußerst vortheilhafte Weise durch ihre liebevolle Theilnahme an dem Los der Armen und ihre Wohlthätigkeit gegen sie auszeichneten. Aus diesem sie belebenden Sinn entsprang in der Christengemeinde von Jerusalem die Gründung einer Armenkasse, welcher in der ersten Begeisterung viele ihre ganze Habe oder doch einen großen Theil derselben zuwandten (Apg. 4, 4. 34—37), die Gründung des Instituts der Diakonen (Apg. 6, 6) und die Collecte für die armen Brüder in Jerusalem, welche Paulus veranstaltete und mit dem größten Eifer betrieb. Aus den Grundsätzen und dem Geist des Evangeliums fließen alle Ermahnungen zur Wohlthätigkeit, die sich in den apostolischen Sendschreiben vernehmen lassen. Der Kreis der christl. Wohlthätigkeit ist nun sehr groß und umfaßt alle Nothstände, in welchen sich die Menschen befinden können. Daß sie sich vorzüglich die Abhülfe des geistigen Elends zum Zweck setzen werde, folgt ebenfalls aus den Grundlehren und dem ganzen Geist des Evangeliums. Nur ein einzelnes Element der christl. Wohlthätigkeit bildet das Almosen.

Zum Unterschied von dem Geschenk, welches in einer mit dem vorherrschenden Gefühl der Achtung und Freundschaft dargereichten Gabe besteht, verstehen wir unter Almosen eine Gabe, die mit dem vorherrschenden Gefühl des Mitleids und zur Abhülfe oder Milderung leiblicher Noth gereicht wird. Wie dringend das N. T. die Christen zur Almosenspendung auffordert, ist bekannt (Matth. 5, 42; 6, 1 fg.; 1 Kor. 16, 2; 2 Kor. 8, 7. 14; Röm. 12, 13; Hebr. 13, 16 u. s. w.). Jesus selbst bemerkt, daß es bei dem Almosen nicht auf den Werth der Gabe (Mark. 12, 43; 2 Kor. 8, 12), sondern auf die Größe des gebrachten Opfers ankomme, und verlangt von den Bekennern des Evangeliums, daß sie bei der Ausübung der Wohlthätigkeit auf alle selbstsüchtigen Rücksichten Verzicht leisten und mit vollkommener Selbstverleugnung und im Geist reiner Liebe zu Werke gehen sollen (Matth. 6, 1 fg.; 1 Kor. 13, 1 fg.). Nicht aus Zwang, sondern aus freiem innern Drang und freudigem Gemüth soll der Christ seine Gaben darreichen (2 Kor. 9, 7), jedoch sich bei der Spendung derselben in solchen Schranken halten, deren Ueberschreitung ihm selbst peinliche Verlegenheit zuziehen würde (2 Kor. 8, 13). Sehr treffend ist die Bemerkung des Paulus, daß die Anwendung des eigenen Ueberflusses zur Abhülfe des Mangels anderer das beste Mittel ist, das große Misverhältniß in der Vertheilung der irdischen Güter zu mindern (2 Kor. 8, 14). Gerade diese dringenden Ermahnungen zur Almosenspendung im N. T. waren aber die Veranlassung, daß der bereits unter den Juden herrschende Irrthum, daß Almosen an und für sich und abgesehen von den Motiven, aus welchen sie fließen, etwas Verdienstliches seien und dazu dienten, begangene Sünden abzukaufen (Dan. 4, 24), früh auch in der christl. Kirche Aufnahme fand. Auch diesen Irrthum hat erst der Protestantismus durch die Wiederherstellung des großen Grundsatzes von der Rechtfertigung aus dem Glauben gründlich aufgehoben. Bruch.

Armenien, ein bekanntes Hochland des westlichen Asiens, wird durch die Natur selbst im Norden von der südlichen Reihe des Kaukasischen Gebirges, die Moschischen Berge der Alten, begrenzt, oder vielmehr durch Georgien (das alte Iberien), ein Stufenland am Kur, vom Kaukasus getrennt; südlich an Mesopotamien und Assyrien grenzend, geht es links vom Tigris in die assyr. Berge und im Osten am rechten Ufer des Aras (Araxes) zu dem Bergland Mediens oder Aserbidschans über; nach Westen entläßt es Höhenzüge bis zum Taurus und dacht sich kurz und steil zum Küstenlande am Schwarzen Meer ab. Das Klima ist größtentheils kalt, aber gesund. Die Hochplatte Armeniens, rings von niederm Niveau umgeben, kann sammt ihren Kuppen für eine Berginsel gelten; sie umschließt den salzigen See Wan — so genannt von der jetzt $^3/_4$ Stunden entfernten, an uralten Trümmern und Inschriften reichen alten Semiramisstadt Wan; es ist der Arsissasee der Alten — dessen absolute Höhe fast 7000 Fuß beträgt. Auf seiner Süd-

seite erheben sich Berge (die Karduchischen Berge der Alten) über die Schneelinie, obwol sie wegen Erhebung des Landes selbst weniger hoch scheinen. Im Nordosten aber, von der Bergplatte getrennt, ragt aus den Ebenen des Araxes der kolossale Ararat (s. d.) hervor, ein ursprünglich vulkanisches Gebirge, zerrissen und waldlos. Die Berge und Bergzüge sind reich an Metallen und edeln Steinen. Ueberall charakterisirt der Holzwuchs den Gebirgsrand Armeniens, während auf dessen Plateau wiederum Holzmangel eintritt, dafür aber saftige Grasungen und Weideland die Ebenen bedecken; besonders gegen Medien hin findet in einzelnen Thälern und Ebenen die regste Vegetation statt. Die armenischen (nesäischen) Rosse, die namentlich in Togarma gezogen wurden, und Maulesel waren berühmt; erstere wurden vorzüglich nach Phönizien, auf den syr. Markt und nach Persien ausgeführt (Ez. 27, 14). Die Ströme Euphrat und Tigris, sowie Araxes (Aras) und Cyrus (Kur) sammeln auf den Höhen Armeniens ihre Gewässer und führen sie, jene beiden dem Persischen Meerbusen, diese dem Kaspischen Meer zu. Die Alten theilten Armenien in Groß- und Kleinarmenien, zwischen welchen der Euphrat die Grenze bildete, und nannten ersteres, das östlich gelegene, vorzugsweise Armenien. Dasjenige Stück von dem heutigen Kurdistan, das den See Wan und die umliegende Gegend begreift, gehörte ursprünglich und eigentlich zu Großarmenien; es ist jetzt in 15 Gouvernements eingetheilt, von welchen 9 den Persern und 6 den Türken gehören. Kleinarmenien ist ein Stück von Natolien, welches längs der Westseite des Euphrat liegt und Stücke von den Provinzen Kappadocien, Cilicien und Pontus der Alten, also von den heutigen Landschaften Karamanien, Merasch oder Aladuli und Siwas in sich faßt. Gegenwärtig steht es unter türk. Herrschaft. Armenien wird unter diesem Namen, statt dessen die Eingeborenen Haichia, Haiasdan gebrauchen und der überhaupt erst später vorkommt, in der Bibel nirgends erwähnt, ist aber — einzelnen Provinzen nach — in folgenden Benennungen zu suchen: 1) Ararat (1 Mos. 8, 4; 2 Kön. 19, 37; Jes. 37, 38; Jer. 51, 27), der merkwürdigste Theil des jetzt pers. Großarmeniens, welcher jetzt ein eigenes Gouvernement bildet, dessen Hauptstadt Eriwan ist. 2) Minni (Jer. 51, 27), höchst wahrscheinlich die bei Josephus („Alterthümer", I, 3, 6) erwähnte Landschaft Minyas in der Nachbarschaft des Gebirges Ararat — womit wol das Land der Manavasiten, die von einem Manavas abgeleitet werden, zusammenfällt — also entweder eine an Armenien angrenzende Landschaft oder ein Theil dieses Landes selbst. 3) Togarma (1 Mos. 10, 3; 1 Chron. 1, 6; Ez. 27, 14; 38, 6). Die Armenier — nebst den Georgiern, Lesghiern, Mingreliern und Kaukasiern — leiten nämlich, nach dem Bericht einheimischer Geschichtschreiber (vor allen des Mose von Chorene im 5. Jahrh.), ihr Geschlecht von einem gewissen Haik (daher ihr Landesname Haichia, Haiasdan), dem Sohn des Torgom her, der ein Sohn des Tiras, ein Enkel des Gamer (d. i. Gomer) und Urenkel des Japhet sein soll, nennen sich „das Haus Torgom" und werden auch von andern alten Schriftstellern auf Togarma zurückgeführt. Sie lassen auch ihren Stammvater Haik sammt seinem Geschlecht die alte Sprache Noah's (s. d.) reden. Uebrigens scheint die alte Sprache der Söhne Haik's, gemäß ihrer Abstammung von Japhet, als ein Glied der großen weitverbreiteten indogermanischen und speciell der westlichen Sanskritfamilie Asiens, der „arischen", anzugehören. Ueberhaupt schimmert der Zusammenhang mit Westasien und Europa deutlich durch die Sagen und spricht für verschiedene Ansiedelungen in Armenien, wie ja auch Herodot (VII, 63) die Armenier aus Phrygien eingewandert sein läßt. Indessen erscheint das Land Armenien schon seit der Urzeit bewohnt (1 Mos. 2, 8 fg.; 8, 4). Vgl. Ritter, „Erdkunde", X, 285 fg.; Rosenmüller, „Handbuch der biblischen Alterthumskunde", I, 1, 251 fg. Kneucker.

Armoni, ein Sohn Saul's von der Beischläferin Rizpa (2 Sam. 21, 8; 3, 7).

Arnon, ein Fluß (heute Wadi Modschib genannt), der in alter Zeit die Grenze von Moab gegen das Reich der Amoriter bildete, später gegen das Reich der Israeliten (4 Mos. 21, 13. 24; 5 Mos. 3, 8 u. s. w.). Zwar wurde Moab (s. d.) Israel wiederholt tributpflichtig und es dehnte sich dann zumal die Oberherrlichkeit der israelitischen Könige bis zum Bach der Ebene im Süden des Todten Meeres aus (Am. 6, 14; 2 Kön. 14, 25; Jes. 15, 1 fg.). Seinen Anfang nimmt der Arnon auf der Hochebene östlich von den moabitischen Gebirgen und vereinigt sich nach einem langen nordwestlichen Lauf mit dem nordöstlich daherkommenden tief eingeschnittenen Wadi Enkeileh bei Ar, der einstigen Hauptstadt Moabs. Also verstärkt drängt sich der Fluß durch ein wildromantisches Thal, dessen steile und hohe Felsufer so nahe an denselben treten, daß sie in der Thalsohle nur

da und dort für schmale Wüstenstreifen und dichtes Gebüsch von Oleandern, Tamarisken, Pistazien u. s. w. Raum lassen. Etwa $1^1/_2$ Stunde westlich von Ar empfängt der Arnon von Süden her den Wadi Saliheh und noch einige Stunden weiter westlich von Norden den aus den Bergen Südgileads herkommenden Wadi Waleh, der ihm eine bedeutende Wassermenge zuführt. Durch einen etwa 90 Fuß breiten, von riesenhohen senkrechten Sandsteinwänden gebildeten Schlund verläßt der Fluß das Gebirge, worauf er bis 80 Fuß breit und 4 Fuß tief durch ein mit dichtem Gesträuch überwachsenes Delta zum Todten Meer sich windet, gerade Engedi gegenüber. Der Marsch der Israeliten ging über die obern, der Wüste benachbarten Arme des Arnon, zum Theil wol auf derselben Straße, welche heute noch die Mekkakaravanen beschreiten (4 Mos. 21, 13). Jene wilde furchtbare Thalschlucht aber, in deren Tiefe die zur Regenzeit hoch angeschwollenen Wogen mächtige Felsblöcke mit fortrollen, bildete seit ältester Zeit eine natürliche Völkergrenze. Erst die Römer haben sich über die schwindeligen Abhänge hinunter unweit westlich von Ar eine Straße gebahnt, von welcher heute noch zahlreiche Spuren vorhanden sind. Furrer.

Aroër. 1) Eine Stadt im Stammgebiet Juda (1 Sam. 30, 28; 1 Chron. 11, 44), deren Spuren Robinson im Wadi Ararah östlich von Bir es-Seba (Beerseba) in geringen Mauerüberresten wieder auffand. — 2) Stadt am Arnon (5 Mos. 2, 36; 3, 12; 4, 48; Jos. 12, 2; 13, 9), folglich an der nördlichen Grenze des Moabiterlandes (Jer. 48, 19). Sie wurde dem Stamm Ruben zugetheilt (Jos. 13, 16) und war für diesen eine südliche Grenzstadt. Später eigneten sich die Moabiter den Ort wieder zu (Jer. 48, 19). Er stand noch zur Zeit des Eusebius, und Burckhardt fand Ruinen davon am nördlichen Ufer des Arnon, am Rand der Felswand, unter dem Namen Araïr, welcher Ort zur Provinz Belka gerechnet wird. — 3) Stadt im Wadi des Stammgebiets Gad, d. i. im Flußgebiet des Jabbok (2 Sam. 24, 5; Jos. 13, 25; Richt. 11, 26. 33; Jes. 17, 2), östlich von der Stadt Rabbath-Ammon (Jos. 13, 25), von den Gaditen erbaut (4 Mos. 32, 34). Kneucker.

Arpa, s. Orpa.

Arpad, eine Stadt in Syrien in der Nähe von Hamath (2 Kön. 18, 34; Jes. 10, 9; 36, 19) und Damaskus (Jer. 49, 23), in welcher ein eigener König seine Residenz hatte (2 Kön. 18, 34; 19, 13; Jes. 10, 9; 36, 19; 37, 13; Jer. 49, 23). Aus den angeführten Stellen geht hervor, daß die Stadt nicht zu den unbedeutendsten Syriens gehörte; übrigens vermochte sie es doch nicht, dem assyr. König Sanherib zu widerstehen. Man hat diese Stadt bald da, bald dort gesucht; allein es scheint, daß alle diessfallsigen Vermuthungen unhaltbar sind und für uns die Spur Arpads verloren gegangen ist. Röck.

Arphachsad. 1) In der Völkertafel (1 Mos. 10, 22) wird als dritter Sohn des Sem, d. h. als drittes Glied der von ihm in der genealogischen Weise der Alten, welches für Völkerverwandtschaften ihre wissenschaftliche Form war, abgeleiteten Völkerfamilie, Arphachsad genannt. Er steht neben Elam, Assur, Lud und Aram und um dieser Zusammenstellung willen wird der Name als symbolische Völkerbezeichnung angesehen und seit Bochart („Geographia sacra", II, 4) mit Arrhapachitis, einem Grenzdistrict von Assyrien und Armenien, verglichen. Im Interesse dieser Combination versuchte J. D. Michaelis eine Etymologie von der Wurzel 'arph, von der 'urpha arabisch Grenze bedeutet, was er mit kesád, der hebr. Form des Chaldäernamens, zusammensetzte. So sollte 'arph-kesád, in Arphachsad verwandelt, bedeuten Grenzgebiet der Chaldäer, woraus denn Arrhapachitis verderbt sei. Andere deuten den Namen als Arja-paksha-ta, Arien zur Seite liegendes, doch ist dies alles höchst schwankende Vermuthung. Eine historische Einreihung des Arphachsad in die Entwickelung der semitischen Völkerreihe versucht Fürst, nach welchem dieser Stamm schon frühzeitig seine Wanderungen nach Westen begann. Eine Abtheilung desselben gelangte nach Babylonien und bildete hier ein Königreich, das bald die Heimat einer hohen, sogenannten chald. Cultur wurde. Diese besaßen Kenntniß der Buchstabenschrift, der Mathematik, Astronomie und Astrologie und ihre Priester und Gelehrten bildeten nach der Eroberung dieser Landstriche von seiten Assyriens eine besondere angesehene Kaste in diesem Weltreich. Von Arphachsad leitet die Völkertafel aber weiter ab Schelach (šelah), worin eine Gegend im nördlichen Mesopotamien gesucht wird, und dann als Enkel den Eber (ʿeber), von welchem in weiterer Folge die Hebräer mit allen ihren Verwandten abgeleitet, wie andererseits auf ihn zugleich die Joktaniten, d. h. die alten Bewohner Südarabiens, zurückgeführt werden, eine Angabe, die nach unserer Ansicht durchaus nicht bezweifelt werden kann, da mancherlei

sprachliche Anzeichen im Hebräischen und Aethiopischen darauf hindeuten. Jedenfalls sind die nördlichen ismaelitischen Araber eine zwischen die Eber- und Joktanstämme eingelagerte jüngere Schicht, Arphachsad aber ist der Name des semitischen Urstammes, in dem die später in eine Menge von verschiedenen (für Eber allein 70 betragenden) Unterabtheilungen zertrennten Völkermassen noch wie im Mutterschos beschlossen lagen. Fürst vindicirt dem Arphachsadstamme einen besondern ostsemitischen Dialekt, der sich erst kurze Zeit vom Iranischen getrennt habe, doch ist letztere Angabe zu beanstanden, sowie der Name Ostsemitisch, der nur durch den Gegensatz des Westsemitischen Sinn erhalten würde, welches in der Zeit des Arphachsadstammes aber noch nicht vorhanden war. Richtig dagegen behauptet er, daß in der Sprache Arphachsad's die das später Getrennte noch einende Mutterform zu suchen ist, aus der sowol die verschiedenen hebr. als joktanitischen Dialekte hervorgegangen sind (s. Fürst, „Die Semiten" im „Archiv für wissenschaftliche Erforschung des Alten Testaments" [Halle 1867], Heft 1). Merx.

Arphat, s. Arpad.

Arpharad, angeblich ein König der Meder, der in Ekbatane residirte, das er durch mächtige Mauern befestigte. Der König der Assyrer, Nebukadnezar in Ninive, begann im 12. Jahre seiner Regierung Krieg wider ihn, im 17. Jahre besiegte er ihn und brachte ihn um. Ekbatana wurde geplündert und übel zugerichtet. So erzählt allein Judith 1, 1 fg. Wie zu diesen Angaben der geschichtliche Nebukadnezar nicht paßt, so läßt sich auch in alter Zeit der Arpharad nicht ausfindig machen und nur durch die gewaltsamsten Deutungen und Hypothesen hat man in ihm bald einen medischen König (gewöhnlich den Phraortes), bald einen persischen vom Kambyses bis zu den drei Artaxerxes herab finden wollen. Ob wir in Arpharad und Nebukadnezar im Buch Judith, obwol unter falscher geschichtlicher Hülle, wirklich geschichtliche Personen zu suchen haben, s. Judith. Fritzsche.

Arsaces, König von Persien und Medien (d. i. Parthien, denn Persien und Medien waren die beiden wichtigsten Provinzen dieses Reichs), schickt einen Feldherrn gegen den syr. König Demetrius II. Nikator, der 140 v. Chr. nach Medien ausgezogen war, um Hülfstruppen wider Tryphon an sich zu ziehen. Demetrius ward geschlagen, gefangen und vom Arsaces im Gefängniß behalten (1 Makk. 14, 1—3). Arsaces ist gemeinsamer Name aller parth. Könige (Justin., XLI, 5) und bedeutet (nach Joh. Mal., S. 351) „der König". Der hier gemeinte war Arsaces VI., mit seinem eigentlichen Namen Mithridates I., der die seleucidischen Provinzen Persien und Medien und weiteres an sich gebracht hatte (Oros. hist. adv. pag., V, 4); Josephus („Jüdische Alterthümer", XIII, 5, 11) verlegt den Feldzug über zwei Jahre früher, dagegen Eusebius („Chronicon bipartitum", S. 349) ins J. 139. Näheres über den Feldzug und das Schicksal des Demetrius geben Diod. Sic. fragm. hist. graec. (ed. Müller), II, XIX, 5; Appian. Syr. 68; Justin., XXXVI, 1; XXXVIII, 9. Fritzsche.

Arßa, ein Beamter in der Stadt Tirßa (1 Kön. 16, 9. 10).

Aerse, s. Philister.

Artachschaschta. Durch die unglückliche Versprengung der Stelle Esra 4, 6—23, die aus ihrem richtigen geschichtlichen Zusammenhang herausgerissen, hier in eine falsche Nachbarschaft gerathen ist, ist die Chronologie und Identificirung des pers. Königsnamens Artachschaschta seit Josephus' Zeit („Alterthümer", XI, 2, 1) vollständig verwirrt worden, ein Schicksal, das er mit Ahasverus (s. d.) theilt, unter welchem Namen nur die aramaisirte Form für Xerxes (Khšjarša) gesucht werden kann. Da nämlich die Reihe der pers. Regenten diese ist: Cyrus, Kambyses, Pseudo-Smerdis, Darius, so mußte, solange die falsche Einordnung von Esra 4, 6—23 nicht erkannt war, der Ahasverus für Kambyses, Artachschaschta aber für Pseudo-Smerdis genommen werden, da Esra 4, 5 von Cyrus und 4, 24 von Darius die Rede ist. Hierbei verwickelte man sich aber in die unlösbarsten Schwierigkeiten, denn wie aus dem pers. Kabuya der Name Artachschaschta entstehen sollte, konnte niemand erklären, die Personen aber unter Annahme eines doppelten Namens zu identificiren, war volle Willkür. Da nun andererseits wie Esra 4, 6 auf den Xerxes = Ahasverus auch in der richtigen Königsreihe Artaxerxes Longimanus folgt, zu dessen Namen die Form Artachschaschta genau paßt, so kann man vernünftigerweise nicht zweifeln, daß die Identificirung der Namen Artaxerxes Longimanus (neupersisch noch Ardešir dirâz dest, d. i. Ardeschir Langhand) und Artachschaschta wohlbegründet ist. Hiernach ist denn Esra 4, 6—23 von dieser Stelle fortzurücken und auf Esra 4, 6 sofort 4, 24 zu beziehen. So ist der

Quell des Irrthums zwar verstopft, aber es gilt noch diese wie die übrigen Stellen, in welchen der Name Artachschaschta's vorkommt, in das wirkliche Licht der Geschichte zu rücken.

Nachdem im zweiten Jahre des Darius (518) die heimgekehrten Exulanten ihren Tempel vollendet und geweiht hatten (Esra 6, 15), da eine Prüfung der Acten die Thatsache erwiesen, daß ihnen von Cyrus (Koresch) die Erlaubniß dazu gegeben war (6, 3 fg.), wurden unter Xerxes = Ahasverus von ihren Gegnern wiederum Anstrengungen gemacht, sie bei Hofe anzuschwärzen (4, 6). Vom Erfolg der Anklage wird nichts gesagt, aber sehr wohl erfahren wir, wie von Xerxes' Nachfolger, dem Artaxerxes Langhand (465—424), die Anschuldigungen von seiten des Rehum [das Wort Beʿêl ṭeʿêm ist ebenso sicher ein Amtsname (4, 8) wie sapherâ, und nicht als Eigenname zu deuten; wörtlich „Befehlsmeister" dürfte es der Titel des Beamten sein, der für eine Provinz die Executive hatte, Pascha] und Simsai, welche Esra 4, 7 fg. erwähnt werden, aufgenommen sind. Sie erhielten Befehl, die jüd. Restitution mit Gewalt zu verhindern (4, 21). Da nun andererseits Esra selbst im 7. Jahre des Artaxerxes (458) mit seinen Vollmachten ausgerüstet nach Palästina kam (Esra 7, 12), so fragt sich nur, ob die von Rehum hervorgerufene ungünstige Entscheidung in Kap. 4 vor oder nach Esra's Ankunft zu setzen ist. Auch dies läßt sich entscheiden. Nehemia gelangte im 20. Jahre des Artaxerxes (445) nach Palästina, als er hörte, daß Stadt und Tempel abermals in Trümmern liege (Neh. 1, 3). Hieraus ergibt sich, daß eine Zerstörung, wie sie 4, 23 andeutet, nach Esra's Ankunft stattgefunden haben muß, die also zwischen 458 und 445 fällt.

Nach dieser Auseinandersetzung (für die meine Schrift „Cur in libro Danielis juxta hebr. aram. dialect. adhibita sit", S. 29, zu vergleichen) verhält sich das Eingreifen des Artaxerxes in die jüd. Angelegenheiten folgendermaßen. Um 458 stattet er Esra mit Vollmachten aus, den Cultus und nur diesen einzurichten (Esra 7, 12—26), die Juden aber bauen auch Mauern um die Stadt und richten sie zur Festung ein (4, 12). Dies scheint dem Provinzgouverneur Rehum bedenklich und da er „das Salz des Königs ißt und ihm sein Wohl am Herzen liegt", so holt er Instruction ein und erhält den Auftrag, „Remedur" eintreten zu lassen, was er nicht versäumt (4, 17—23). Alles geht im Sinn des polizirten Beamtenstaats der Perser vor sich. Aber nach Verlauf von 13 Jahren ist die Sache in Vergessenheit gekommen und der begünstigte Mundschenk des Königs, Nehemia, benutzt eine gute Stunde, um für sein Volk etwas thun zu können (Neh. 2, 2). Warum sollte der König seinem Günstling, über den das dritte Buch Esra Fabeln mittheilt, den Gefallen nicht thun, was kümmerte ihn das kleine Judenvolk? — Ueber Esra's Werk, das Rehum hinderte, erfahren wir wenig, der eigentliche Schöpfer der Restauration war Nehemia. Hiermit dürfte andeutungsweise der Wirrwarr, der über den Artachschaschta der Bibel herrscht, beseitigt sein. Er ist überall in den Büchern Esra und Nehemia Artaxerxes Langhand, und weder ist (4, 8) an Smerdis oder gar, wie Josephus (a. a. O.) thut, an Kambyses zu denken, noch kann (7, 1. 11) an Xerxes gedacht werden. In seiner Regierungszeit (465—424) liegen die festen chronologischen Punkte 458 für Esra und 445 für Nehemia. Merx.

Artaxerxes, s. Artachschaschta.

Artemas. Ein Christ, welcher sich nach Tit. 3, 12 in der Begleitung des Paulus befand. Nach der spätern Sage wäre er Bischof in Lystra gewesen.

Arubboth, ein Ort wahrscheinlich im Stamme Juda, Sitz eines königlichen Steuereinnehmers zur Zeit Salomo's (1 Kön. 4, 10), wenn das Wort nicht verschrieben ist aus Jarmuth (Jos. 15, 35; s. Jarmuth).

Aruma, eine Stadt in der Nähe von Sichem (Richt. 9, 41 fg.), wahrscheinlich eins mit Ruma, der Heimat der Mutter des jüd. Königs Jojakim (2 Kön. 23, 36), auch Arima, später wahrscheinlich Remphis genannt (s. Ruma).

Arvad, s. Arvaditer.

Arvaditer, Aradier, ein kanaanit. Stamm (1 Mos. 10, 18; 1 Chron. 1, 16; Ez. 27, 8. 11), die Bewohner der Insel (Inselstadt) Aradus an der phöniz. Küste nördlich von Tripolis. Sie war eine kleine, nur 7 Stadien im Umfang messende, ganz mit Häusern besetzte hohe Felseninsel und vom gegenüberliegenden Ufer 20 Stadien entfernt. Ihr schief gegenüber, nach Norden zu, 30 Stadien entfernt, lag auf dem festen Lande 10 Meilen nördlich von Tripolis die Stadt Antaradus. Aradus mit Tyrus hat seine Bevölkerung und auch Namen von Aradus und Tyrus (Inseln) im Persischen Meerbusen erhalten; von der hochgelegenen phöniz. Inselstadt ist wiederum die kret. Insel Aradus

und die Oberstadt Araden benannt (s. Phönizien). Aradus wurde erst im 8. Jahrh. v. Chr. colonisirt und soll (nach Strabo, XVI, 753) von sidonischen Flüchtlingen angebaut sein, welche auf der Insel den Grund zu einer festen und so volkreichen Stadt legten, daß sie ihre Häuser bald um mehrere Geschosse höher bauen und die immer noch überschüssige Bevölkerung in Antaradus ansiedeln mußten. Das A. T. (Ez. 27, 8. 11) erwähnt die Aradier als Seeleute und Krieger im Dienst der Tyrer. Ihr Hafenplatz war Karnos oder Karne, ein alter Ort, dessen Einwohner schon für die früheste Zeit als Schiffer gerühmt werden. Aradus stand unter eigenen Königen und wurde durch rege Betriebsamkeit und kluge Politik der Mittelpunkt einer bedeutenden, der dritten Macht Phöniziens neben Tyrus und Sidon, die darum auch mit diesen ihr Drittheil zur Gründung von Tripolis beitrug; ihre Herrschaft reichte später auf der phöniz. Küste von Paltus bis Simyra und weit ins Land hinein bis an das hamathäische Gebiet und behauptete sich lange nach dem Verfall von Tyrus und Sidon. Nachher theilte Aradus das Schicksal Syriens. 1 Makk. 15, 23 erscheint es unter den Bundesgenossen der Römer. — Die heutige Insel Ruad (oder Ruweida) scheint in ältern Zeiten ganz mit einer Mauer von überaus großen, gehauenen Steinen, auf ihrer Nord- und Westseite sogar mit einer doppelten Mauer umgeben gewesen zu sein. Von Antaradus, jetzt Tartus, sieht man heutzutage nur noch Ueberbleibsel von einem Castell und einer großen Kirche. Vgl. Pococke, „Beschreibung des Morgenlandes", II, 292 fg.; Niebuhr, „Reisebeschreibung nach Arabien", III, 92. Kneucker.

Arzneikunst bei den Hebräern im Orient. Krankheitserscheinungen und die Versuche sie zu heben sind so alt als das Menschengeschlecht. Die ersten Heilungsversuche, sowie die Anwendung von einzelnen Mitteln stützten sich auf vereinzelte Beobachtungen und konnten noch nicht aus der Untersuchung der Natur der Krankheit und deren Ursache überhaupt, der vergleichenden Zusammenstellung einer Menge von Krankheitsfällen hervorgegangen sein. Von einer Zurückführung auf bestimmte Gesetze des menschlichen Organismus, von einem Zusammenfassen der Wahrnehmungen zu einem einheitlichen Ganzen, worauf sich die Wissenschaft im allgemeinen, somit auch die wissenschaftliche Arzneikunst erbaut, war bei den Hebräern noch keine Rede, bei denen wir überhaupt keine Naturwissenschaft suchen dürfen, da ihnen der Begriff „Natur", als Complex ewiger Gesetze, die den Erscheinungen zu Grunde liegen, noch fremd war und sie in diesen eine fortlaufende Reihe von Schöpfungsarten erblickten, nur eine fortgesetzte Schöpfung kannten. Solange dem Menschen die Natur wie ein geheimnißvolles mit sieben Siegeln verschlossenes Buch erscheint, er noch nicht dahin gelangt, jede Erscheinung als die nothwendige Folge bestimmter Ursachen zu betrachten und seinem Auge die Einsicht in den Zusammenhang der Dinge entzogen ist, pflegt er jedes außergewöhnliche Vorkommniß, das ihm Theilnahme abnöthigt, auf den allerletzten Grund aller Dinge zurückzuführen und alles Außerordentliche mit dem göttlichen Wesen in unmittelbare Verbindung zu setzen. Das Alterthum erblickt daher in der Krankheit, deren Erscheinung ihm unerklärlich ist, eine unmittelbare Einwirkung göttlicher Mächte. Bei den einen Volksstämmen wird von einzelnen Gottheiten nicht nur Krankheit, sondern auch der Tod abgeleitet, denen gegenüber wieder andere als gesundmachende auftreten; bei andern Volksstämmen gilt Krankheit als unmittelbarer Ausfluß böser Dämonen, oder wird als Strafact einer gerechten Gottheit angesehen. Solchen Anschauungen gemäß wurden hier Zaubermittel in Anwendung gebracht, dort suchte man die erzürnte Gottheit durch Opfer und Gebete zu versöhnen. In Kolchis, dem seiner magischen Künste wegen im Alterthum berühmten Zauberlande, war sowol Entstehung als Heilung der Krankheit eine magische; in Aegypten, wo Krankheit auf eine zürnende oder übelthätige Gottheit zurückgeführt wurde, hatten die Priester deren Sühnung wie auch die Heilung zu besorgen. Isis, Osiris, Horus und Thouth waren den Aegyptern die Hauptgottheiten der Heilkunst. Besonders war es letzterer, von den Griechen mit Hermes vereinerleit, in welchem die Aegypter den Erfinder nützlicher Künste und Wohlthäter der Menschen anschauten, dem sie medicinische Mittheilungen verdankten, die für die ägypt. Aerzte als absolute Norm galten, sodaß deren Uebertretung, ohne Rücksicht auf den Zustand des Kranken, mit dem Tode bestraft werden sollte. Die Priesterkaste war daher verpflichtet, die Vorschriften des Hermes aufzubewahren und ihnen gemäß die Arzneikunst auszuüben. Nach den verschiedenen Zweigen der Heilkunde theilten sich die Priester in entsprechende Klassen, wovon die höhern mit den magischen Kräften der Natur, die niedern mit gewöhnlichen natürlichen Heilkünsten sich befaßten. Der mit der Vorstellung von der Seelenwanderung

zusammenhängende ägypt. Gebrauch der Einbalsamirung, wodurch die Leichen vor Verwesung geschützt werden sollten, mußte dem Studium der Anatomie hinderlich sein. Nach den geringen Kenntnissen in dieser Beziehung ist die Höhe der medicinischen Bildung der Aegypter zu bemessen, obschon von ihren rein empirischen Heilmitteln einige noch jetzt bei analogen Zuständen in Gebrauch sein sollen. Wenn bei den Aegyptern schon sogenannte medicinische Specialisten zu finden sind, da nach Herodot's Bericht jede Krankheit ihren besondern Arzt gehabt, der sich ausschließlich mit ihrer Heilung abgegeben hat: so ist dies nicht als Theilung der Arbeit im heutigen Sinn zu betrachten, vielmehr die Ursache davon in der noch mangelnden wissenschaftlichen Grundlage zu suchen.

Der Glaube der Hebräer, daß sowol Krankheit als deren Heilung unmittelbar von Gott ausgehe, ist in den heiligen Urkunden dieses Volks ausgesprochen (2 Mos. 15, 26) und wird durch eine Menge von Beispielen erhärtet, wo einzelne Personen oder ganze Stämme für ihre Vergehen mit Krankheiten geschlagen werden und erst nach eingetretener Bußfertigkeit wieder zur Heilung gelangen. Aus dieser Anschauung erklärt sich, wie dem König Asa sein gänzliches Vertrauen auf menschliche Aerzte zur Sünde angerechnet werden konnte (2 Chron. 16, 12). Trotzdem finden wir die Arzneikunst schon frühzeitig in Ausübung bei den Hebräern. Die Bezeichnung „Arzt" wird schon 2 Mos. 15, 26 von Gott gebraucht, sowie Arzt und Heilung oft bildlich für Retter und Hülfe überhaupt angewandt wird (Jer. 17, 14; 33, 6 fg.), und Hiob's Freunde, die keinen Trost gewähren, deshalb „unnütze Aerzte" genannt werden (Hiob, 13, 4). Das mosaische Gesetz (2 Mos. 21, 19) setzt bereits die Ausübung der Arzneikunde voraus, indem es denjenigen, der einen andern bei einer Schlägerei verletzt, zu den Unkosten der Heilung verpflichtet. Schon in der Patriarchenzeit finden wir Hebammen erwähnt (1 Mos. 35, 17; 38, 28), und sogar die Namen der beiden Wehmütter zur Zeit der Geburt Mose's aufbewahrt (2 Mos. 1, 15). Dieses frühe Vorkommen von Geburts- und ärztlicher Hülfe unter den Hebräern kann nicht befremden, da Aegypten seiner vielen Aerzte wegen bekannt war, da ausdrücklich berichtet wird, daß Mose die ägypt. Weisheit sich eigen gemacht habe (Apg. 7, 22 fg.), was auch auf die Arzneikunst ausgedehnt wird. Man glaubte aber auch die mosaische Unterscheidung zwischen Reinem und Unreinem im Sinn der ägypt. Diätetik sowie die Abwaschungen, selbst die Beschneidung blos als eine aus Aegypten herübergenommene und auf die Hebräer angewandte Schablone betrachten zu dürfen; allein abgesehen davon, daß die mosaischen Reinheitsgesetze unter dem Gesichtspunkt der Religion zu fassen sind, darf überhaupt nie außer Augen bleiben, daß jeder von Mose aus der Fremde herübergenommene Brauch ein jahvistisches Gepräge erhalten und damit zugleich dessen Bedeutung einen specifisch hebr. Charakter gewonnen hat.

Daß die Arzneikunst der Hebräer in der Kindheit geblieben ist, kann nicht befremden, da ihre Lehrer die Aegypter waren, da ferner das Gebiet der Anatomie, die Grundlage der Medicin, von den Hebräern nicht bebaut werden konnte, weil die Berührung einer Leiche Verunreinigung nach sich zog, die nach dem Gesetz zu vermeiden war. Was man von anatomischen Kenntnissen im Hiob (10, 8 fg.) zu finden geglaubt hat, reducirt sich, genauer besehen, auf eine Bewunderung des Schöpfers in Beziehung auf die Bildung des menschlichen Organismus und zwar in allgemeinster Weise, die gar keine anatomische Kenntniß voraussetzt. Wie es in der Natur der Sache liegt und aus den gelegentlich eingestreuten Notizen im A. T. erhellt, beschränkte sich die ärztliche Thätigkeit der Hebräer zumeist auf äußere Schäden: Wunden, Beinbrüche u. dgl., und war also zunächst Wundarzneikunst. Man reinigte die Wunde, drückte sie aus, erweichte sie mit Oel, legte Verbände an (2 Kön. 8, 29; 9, 15; Jes. 1, 6; Jer. 8, 21; Ez. 30, 21); auch Wein und Oel wurden in Anwendung gebracht (Luk. 10, 34). Außer dem Oel, dessen arzneilicher Verbrauch sehr gangbar gewesen zu sein scheint (Mark. 6, 13; Jak. 5, 14), wird auch Balsam genannt (Jer. 51, 8), namentlich der von Gilead (Jer. 46, 11) wie auch andere Pflanzen (Ez. 47, 12), außerdem Pflaster, namentlich von Feigen (2 Kön. 20, 7; Jes. 38, 21). Gegen Augenleiden wird Fischgalle gebraucht (Tob. 11, 8. 13—15). Auch Honig wird als Heilmittel erwähnt (Spr. 16, 24), der auch im heutigen Orient als solches noch eine große Rolle spielt. Auch ein Flußbad finden wir angerathen (2 Kön. 5, 10). Besondere Heilbäder erwähnt zwar das A. T. nicht, wol aber das N. T. (Luk. 5, 2 fg.), und aus spätern Berichten ist bekannt, daß Kalirrhoe in der Nähe des Todten Meeres und Tiberias als Mineralbäder benutzt wurden. Einer besondern Beobachtung hatte man den Aussatz

unterzogen, wie die Diagnosen desselben beweisen (3 Mos. 13 fg.), die selbst heute noch für zutreffend befunden werden; über seine Heilung aber erfahren wir nichts aus den biblischen Schriften. Auch auf innere Krankheiten scheint sich die hebr. Arzneikunst erstreckt zu haben, obschon sie sich zu keiner beträchtlichen Höhe emporgeschwungen haben kann, was nicht nur aus dem Mislingen der Heilung (2 Chron. 16, 12; 21, 18. 19), sondern vornehmlich aus der Unklarheit der Krankengeschichten hervorgehen dürfte (2 Makk. 6, 5 fg.; Apg. 12, 13). In Beziehung auf den Trübsinn Saul's glaubte man Spuren von Psychiatrie entdecken zu können (1 Sam. 16, 16); allein die Benutzung der Musik als Aufheiterungsmittel darf wol kaum auf diesen Titel Anspruch machen, da sie keine ärztliche Bildung voraussetzt. Obschon anzunehmen ist, daß die Hebräer nebst manchem andern auch den kleinen medicinischen Erfahrungsschatz der Aegypter sich angeeignet haben, so ist doch die Annahme irrig, daß bei den Hebräern wie bei jenen die Heilung ausschließlich den Priestern, Leviten und später den Propheten überlassen gewesen sei. Die Veranlassung zu diesem Irrthum liegt vornehmlich darin, daß Priester und Leviten als gesetzlich aufgestellte Organe der Polizei die für unrein erklärten Aussätzigen oder der Krankheit Verdächtigen zu beaufsichtigen hatten und zu deren Reinsprechung autorisirt waren, wobei sie aber nicht als Aerzte, sondern als Polizeibeamte fungirten (Luk. 17, 14). Wenn Propheten hin und wieder ärztlichen Rath ertheilten, z. B. Elisa (2 Kön. 4, 38), Jesaja dem König Hiskia (2 Kön. 20, 7), so stand dies weder zu ihrem Beruf als Propheten in irgendeiner Beziehung, noch thaten sie es als bestellte Aerzte. Die Ausübung der ärztlichen Hülfe war bei den Hebräern durchaus freigestellt. Daß der Gebrauch von Aerzten im Verlauf der Zeit immer mehr überhandnahm, besonders nach dem Exil schon von vielen Aerzten die Rede ist (2 Chron. 16, 12; Mark. 5, 26; Luk. 8, 43), erklärt sich wol leicht. Nach Josephus gab es in der nachexilischen Zeit auch in kleinern Städten Aerzte, und zu Jesu Zeit waren besonders die Essener ihrer ärztlichen Kenntnisse wegen bekannt. Im Buche Jesus Sirach (38, 1 fg.) wird der Nutzen ärztlicher Hülfe lobend hervorgehoben, indem dadurch die Macht Gottes verherrlicht werde, dem daher Dank gebühre für die Kräuter, aus denen heilsame Salben bereitet werden. Gegenüber der Ermahnung des Siraciden, den Arzt zu ehren, lautet freilich das Urtheil der Talmudisten sehr abschätzig, wonach der beste Arzt die Hölle verdiene. Neben der natürlichen Heilung nahm das Volk auch gern zu magischen Heilmitteln seine Zuflucht, und obschon in den hebr. biblischen Schriften von Heilungen durch Darreichung von Zaubermitteln nichts vorkommt, finden wir doch den Glauben an Amulete, Beschwörungen u. dgl., namentlich an die heilende Wirkung der Berührung sehr verbreitet. So ist Naeman unwillig verwundert, daß Elisa die Heilung nicht durch Handauflegung bewirkt (2 Kön. 5, 11). Dieses Vertrauen auf die magische Heilung durch Berührung findet sich noch im heutigen Orient. Rosenmüller läßt J. Mocquet erzählen: „Wenn man zu dem Scheikh der arab. Santons (Religiösen) die Siechen brachte, rührte er ihnen den rechten Arm oder Fuß an oder bestrich ihnen die Brust und Stirn, nachdem ihm Geld geboten wurde." Der Orientale wendet sich bei einer Erkrankung gern an die Geistlichen, um durch Gebete, Zauberformeln, Amulete, Talismane Genesung zu erlangen, oder er wendet sich an Aerzte, die zwar oft mancherlei Bücher haben, gewöhnlich aber ganz ungeschickt und unwissend sind. Von den Aerzten in Bokhara wird berichtet, daß sie alle Krankheiten in hitzige und kalte eintheilen und dem Kranken Mittel verschreiben, die er in der Krämerbude sich kauft. Derwische, Imams, Mollahs und andere Geistliche verschreiben vorzugsweise abergläubische Mittel, lassen sich aber stets den Preis vorausbezahlen. Der Reisende Olivier sah in Tagrit einen alten Derwisch, der vor einem Hause saß und von einer Menge Frauen umgeben war, an die er Papierstückchen vertheilte, auf welche er Koranstellen geschrieben hatte, die für gegenwärtige und künftige Leiden helfen sollten. Der Arzt Pollak, einer der neuesten Berichterstatter über die Beschaffenheit der persischen Arzneikünstler, findet in deren medicinischer Kenntniß nichts als einen Ausfluß, zum Theil eine Caricatur der Galen'schen Humoralpathologie, von der sie die Form, aber nicht den Geist entlehnt haben. Die wenigsten der vielen Personen männlichen und weiblichen Geschlechts, welche die ärztliche Praxis ausüben, haben Fachstudien gemacht; ihre medicinische Bildung besteht, wenn es hoch kommt, in einigen auswendig gelernten Receptformeln und den Namen der Droguen in der Bude des Droguisten. Roskoff.

Asa, König in Juda, der Sohn des Königs Abia (f. d.). Schon seine lange Re-

gierung (nach gewöhnlicher Annahme 41, nach anderer Berechnung sogar 47 Jahre, von 955 v. Chr. an) gab ihm die Mittel an die Hand, das durch den Abfall der zehn Stämme zerrüttete, durch den Einfluß ausländischer heidnischer Religionen unter seinen Vorgängern innerlich zersetzte Reich zu erneuern und zu stärken. Als die Hauptursache des Reichsverderbens betrachtete er den Götzendienst, und gegen diesen schritt er gleich nach seinem Regierungsantritt ohne Schonung ein. Eine um so schwierigere Aufgabe, als derselbe unter dem Patronat der verwitweten Königin, der Maacha (der Großmutter oder Mutter Asa's), stand, die sich nicht geschämt hatte, in einem der Astarte geweihten Hain an einem Standbild einen Phallus aufzurichten (1 Kön. 15, 12 fg.). Dieses Schandbild ließ er verbrennen und die Asche in den Bach Kidron streuen; die Maacha entkleidete er ihrer königlichen Würde und benahm ihr so ihren verderblichen Einfluß. Den Höhendienst, soweit er dem Jahvecultus gewidmet war, schaffte er jedoch nicht ab; dieser Cultus war damals durch das Gesetz auch noch nicht verboten (zwischen 1 Kön. 15, 14 und 2 Chron. 14, 4 besteht in dieser Beziehung ein Widerspruch; nach der Chronik hätte Asa den Höhendienst überhaupt abgeschafft). Die ersten 10—12 Jahre seiner Regierung hatten einen ruhigen Verlauf und gestatteten ihm ebendeshalb, die religiöse Reform mit fester Hand durchzuführen. Sein wachsendes Ansehen und des Reichs neubefestigte Macht scheinen zuerst Aegypten, den Erbfeind Judas, gegen das er sich durch einen Festungsgürtel geschützt (1 Kön. 15, 23; 2 Chron. 14, 6), zu einem Angriffskrieg gegen ihn veranlaßt zu haben. Zerach, aller Wahrscheinlichkeit nach der zweite König der 22. Dynastie, der auf Sesonchis folgte, auf ägypt. Königsschildern als Osorkhon verzeichnet, von Geburt ein Aethiopier, brach mit einer Heeresmacht von angeblich 100000 Mann und 300 Wagen, worunter ohne Zweifel viele äthiopische Krieger, in Juda ein (2 Chron. 14, 8 fg.). In der Ebene Judäas, in der Nähe von Marescha, 1½ röm. Meilen südlich von Eleutheropolis (Robinson, II, 693), traf das feindliche übermächtige Heer, durch die benachbarten philistäischen Städte verstärkt, mit dem Kriegsheer Asa's zusammen. Asa bewies sich in dieser Schlacht als tapfern und glücklichen Feldherrn. Das feindliche Heer ward zersprengt, in den Städten reiche Beute gemacht; auch die Wanderstämme in der Gegend von Gerar und in der Wüste wurden bei dieser Gelegenheit gezüchtigt und Schafe und Kamele in Menge als gute Beute weggeführt (2 Chron. 14, 12—15).

Dieser glänzende Sieg über die Heiden fachte den reformatorischen Eifer Asa's aufs neue an. Noch war bisjetzt der Götzendienst in den von Abia eroberten ephraimitischen Städten (2 Chron. 13, 19) aus politischen Gründen geduldet worden. Ein Prophet, Namens Asarja, benutzte die religiöse Erregung, in welche der wie durch ein Wunder bewirkte Sieg den König versetzt hatte (2 Chron. 14, 12; 15, 1 fg.), und forderte, unter Berufung auf das Walten Jahve's in der ältern Geschichte Israels, von ihm Durchführung der Reform auch in den bis dahin noch nicht reformirten Landestheilen. Asa zeigte seinen guten Willen dadurch, daß er nicht nur diese Forderung gleich erfüllte, sondern auch zu Ehren Jahve's eine große religiöse Landesfeier abhielt, bei welcher er den unter seinen Vorgängern durch Götzenpriester verunreinigten Brandopferaltar dem Dienst Jahve's aufs neue feierlich weihte und von der Beute reiche Opfer darbrachte (2 Chron. 14, 8 fg.). Daß er alle Götzendiener mit dem Tode bedroht habe (nach 5 Mos. 17, 2—6), ist wahrscheinlich eine Uebertreibung des Chronisten. Dagegen ließ er bei jener Feier die Weihgeschenke seines Vaters (die früher Götzen geweiht gewesen) ebenfalls neu weihen und mit einem Theil der im ägypt. Krieg gemachten Beute in die von Sisak geplünderten Schatzkammern des Tempels (1 Kön. 14, 25 fg.) niederlegen. Dieser Sieg Asa's über den südlichen Feind und der Glanz, der sich infolge davon über dessen Regierung verbreitete, in Verbindung mit der Erinnerung an die empfindlichen Verluste des Zehnstämmereichs unter der Herrschaft seiner frühern Könige, veranlaßte, wie es scheint, den König von Israel, Baësa, zu einem Eroberungszug gegen Asa. Die Angabe der Chronik, daß derselbe in das 35. Regierungsjahr Asa's gefallen sei (2 Chron. 15, 19), ist unter allen Umständen falsch, da Baësa im dritten Jahr Asa's zur Regierung kam und nach vierundzwanzigjähriger Regierung starb (1 Kön. 15, 33). Ebenso unrichtig ist die Angabe (1 Kön. 15, 16), daß während ihrer Regierungszeit die beiden Fürsten sich unaufhörlich bekriegt hätten. Wahrscheinlich hat sich in den Bericht der Chronik ein Zahlenfehler eingeschlichen, der nicht mehr mit Sicherheit sich berichtigen läßt (s. die verschiedenen Berichtigungsversuche von Thenius zu 1 Kön. 15, 16, von Bertheau zu 2 Chron. 15, 19 fg. und von Ewald, „Geschichte des Volkes Israel", III, 165, 186, 2). Wahr-

scheinlich brach der Krieg mit Baësa bald nach dem Sieg über den ägypt. Heerhaufen aus. Asa muß durch den Kampf mit dem übermächtigen Feind erschöpft gewesen sein, und Baësa benutzte diese Erschöpfung, um das von Abia den zehn Stämmen abgenommene Land wiederzuerobern. Er kämpfte anfangs glücklich, drang bis Rama an der großen Heerstraße nur zwei Stunden nördlich von Jerusalem vor, eroberte und befestigte es, um durch Sperrung des Verkehrs mit dem Norden Jerusalem zu blokiren und dessen Uebergabe zu erzwingen. In seiner Bedrängniß griff nun Asa zu einem verzweifelten Mittel; er leerte die eben gefüllten Tempelschätze und bestach mit diesem Geld den mit Baësa verbündeten König Benhadad von Damaskus. Mit Benhadad's Abfall von Baësa wandte sich das Kriegsglück; jener, der eben noch den Rücken Baesa's gedeckt, fiel von Damaskus mit großer Heeresmacht in den ihm zunächst gelegenen nördlichsten Theil Israels zu beiden Seiten des Jordans ein und nöthigte dadurch den Baësa zum Aufgeben der Blokade Jerusalems und zum Rückmarsch (1 Kön. 15, 18 fg.; 2 Chron. 16, 2 fg.). Asa ließ dann sofort die neuen gegen ihn gerichteten Festungsarbeiten zu Rama zerstören und legte mit dem gewonnenen Baumaterial zur Rechten und Linken der großen Heerstraße in der Nähe Ramas zwei neue Festungen, Gibea und Mizpa, an (über deren Lage vgl. Robinson, II, 568, 362). In Mizpa baute er damals den zu Jeremia's Zeit zu einer traurigen Berühmtheit gelangten Wasserbehälter zur Versorgung der Belagerten mit Wasservorräthen (Jer. 41, 7 fg.). Das Verfahren Asa's im Krieg gegen Baësa war übrigens keineswegs tadelfrei; sein Bündniß mit Benhadad war für ihn selbst ein demüthigender, seine Ausleerung des Tempelschatzes für die Reichsfinanzen ein verderblicher Act, und wir begreifen die Aufregung, welche in der nationalen Partei darüber entstand und welcher der Prophet Hanani Worte verlieh, indem er dem König in leidenschaftlicher Rede Mangel an Gottvertrauen vorwarf (2 Chron. 16, 7 fg.). Die Unzufriedenheit mit Asa nahm einen so gefährlichen Charakter an, daß er den Propheten ins Gefängniß werfen und einige Unruhstifter streng bestrafen ließ (2 Chron. 16, 10). Auch ein theokratisch gesinnter König wie Asa ward also mit dem damals schon rücksichtslos auftretenden Prophetenstand in einen heftigen Streit verwickelt. An kriegerischen Händeln, über welche die Nachrichten verloren gegangen, fehlte es dem tapfern Fürsten noch später nicht (2 Chron. 16, 9; 1 Kön. 15, 23); doch wurden nach Baësa's Tod die Verhältnisse mit dem Zehnstämmereich friedlich geordnet, und es war dem König ein ruhiges Alter vergönnt, bis ihn in seinem 39. (45.) Regierungsjahr eine Fußkrankheit ergriff, die einen tödlichen Ausgang hatte. Daß er in dieser letzten Krankheit ärztlichen Rath einholte — das Zeichen geförderterer Bildung in den Hofkreisen — ward ihm noch von den theokratisch gesinnten Geschichtschreibern der spätern Zeit zur Schuld angerechnet (2 Chron. 16, 12: „Er suchte in seiner Krankheit nicht Jahve, sondern die Aerzte"). Zu Jerusalem, in den, nach damaliger Königssitte, von ihm selbst erbauten unterirdischen Grabkammern wurde er mit großem Pomp begraben (1 Kön. 15, 24; 2 Chron. 16, 14). Unstreitig hat sich durch Asa, namentlich durch seine zu Gunsten des reinern Jahvedienstes ausgeführte Reform, das Königthum in Juda nach außen und innen befestigt. Er war im ganzen ein wohlgesinnter und tüchtiger Fürst, obwol auch er von den Sünden oriental. Herrscher, List und Gewaltthätigkeit, nicht freigeblieben ist. Schenkel.

Asahel. 1) Ein Sohn der Zeruja, der Schwester David's (2 Sam. 2, 18), Enkel Isai's (1 Chron. 2, 16) und Bruder Joab's, einer der berühmtesten Helden David's (2 Sam. 23, 24), welcher besonders wegen seiner Schnellfüßigkeit, einer im Alterthum gern gesehenen Heldentugend, gerühmt (2 Sam. 2, 18), von Abner erstochen (V. 23) und in dem Grabe seines Vaters zu Bethlehem begraben wurde (V. 32). 2) Ein Levit (2 Chron. 17, 8). 3) Einer der Bediensteten des Hiskia (2 Chron. 31, 13). Röck.

Asaja, s. Josia.

Asan, vollständig Kor-Asan (1 Sam. 30, 30) oder auch Bor-Asan, wenn überhaupt an dieser Stelle nicht die andere Lesart „Beerseba", welches auch als im Stamm Juda und Simeon gelegen (Jos. 15, 28; 19, 2) aufgeführt wird, vorzuziehen ist. Hieronymus nennt dafür ein Bethasan. Es ist eine Levitenstadt (Jos. 21, 16, wo Asan statt Ajin [s. d.] zu lesen ist; 1 Chron. 6, 44 [59]) im Stammgebiet Juda (Jos. 15, 42), die später an den Stamm Simeon kam (Jos. 19, 7; 1 Chron. 4, 32), ganz im Süden in der Sephela (s. d.) gelegen. Kneucker.

Asarhaddon, s. Esarhaddon.

Asarja, s. Usia.

Asasel. Unter den Gebräuchen des großen Versöhnungstages (3 Mos. 16) nimmt die Ueberweisung eines Bockes, der nicht geschlachtet wird, sondern lebt, an den Asasel, einen so eigenthümlichen Platz ein, daß der Sinn dieser heiligen Handlung von alters her Gegenstand vielfältigen Widerstreits gewesen ist. Betrachten wir erst die Texte selbst. Nachdem der Hohepriester mit besonderer einfacher, dem Trauerfest angemessener Kleidung versehen und gewaschen ist, nimmt er „zwei Ziegenböcke für das Sündopfer und einen Widder zum Brandopfer von der ganzen Gemeinde" (16, 15), und nachdem er zunächst für sich und seine Familie (d. h. die Priester) einen Farren zum Sündopfer dargebracht hat (V. 6), um vorläufig sich selbst wenigstens zu entsündigen, beginnt er die Entsündigung der Gemeinde.

Zu diesem Zweck stellt er die beiden Ziegenböcke vor Jahve, d. h. vor den Altar, und wirft über sie zwei Lose, das eine bestimmt den davon getroffenen Bock „für Jahve", das zweite den andern „für den (oder das) ꜥazazél". Der Bock „für Jahve" wird als Sündopfer dargebracht, der andere, den das Los „für ꜥazazél" traf, bleibt lebendig vor dem (Brandopfer-) Altar stehen, um an ihm die Sühngebräuche vorzunehmen (lekappêr ꜥalâw), um ihn „dem ꜥazazél" in die Wüste zu schicken. Nachdem endlich alle uns hier nichts angehenden Gebräuche der Sühnung für die Stiftshütte und den Altar vollendet sind, erfolgt die besondere Behandlung des „dem ꜥazazél" zugefallenen Bockes. Der Hohepriester führt ihn zuerst an den Altar heran, legt alsdann beide Hände auf seinen Kopf und „bekennt über ihm alle Vergehungen der Söhne Israels und alle ihre Schuld rücksichtlich aller ihrer Abweichungen, und er legt sie auf den Kopf des Bockes, welchen er durch einen bestimmten Mann fortsendet in die Wüste. Der Bock trägt auf sich alle ihre Vergehungen zu einem gewissen Lande und man schickt den Bock in die Wüste" (3 Mos. 16, 20—21).

Dies die Beschreibung des Ritus in unserm Texte; es bleibt die Frage übrig, wie derselbe zu deuten sei und welchen Sinn demgemäß das Wort „ꜥazazél" haben müsse. Um hier einen festen Punkt zu gewinnen, halten wir uns an V. 22, welcher die Reihenfolge der Riten durchbricht und eine vermuthlich von späterer Hand beigefügte Erläuterung enthält, denn erläuternde Bemerkungen dieser Art gehören sonst nicht in die knappen Gesetzesformen. Diese spätere Andeutung sagt, daß der Bock die Vergehungen auf sich trägt in ein gewisses Land ('ěreṣ gezērá), d. h. sie macht den Bock zum Last- und Transportthier. Der vorangehende Vers paßt dazu vollkommen, der Priester „legt die Vergehen auf das Haupt des Thieres", und das Auflegen beider Hände (nicht einer Hand) ist dabei symbolischer Ausdruck einer Uebertragung. (Vgl. meine Untersuchung über „die Opfergesetze" in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrgang 1863, S. 164 fg.)

Sehen wir nun auf V. 5, so lesen wir, beide Böcke werden zum Sündopfer genommen, das Los aber entscheidet, welcher von beiden dazu thatsächlich verwendet wird (V. 9), der andere dient zum Schicken zum Asasel in die Wüste. Von Haus aus sind die Böcke gleich, des Priesters Los entscheidet über die Verwendung. Dem Lose „für Jahve" steht gegenüber „für Asasel", und diese Symmetrie ist es, die die Deutung verwirrt hat. Abgesehen von der ganz grundlosen Annahme, der Bock selbst sei der Asasel, den daher Luther durch „lediger Bock" (nach der Vulgata emissarius, LXX ἀποπομπαῖος), überfetzt, was mit V. 10 und 26 nie vereinigt werden kann, sind nur drei Meinungen möglich.

Die einen, besonders Hengstenberg, betonen die Antithese von Jahve und Asasel, welchen letztern sie demgemäß für ein böses Wesen, einen Wüstendämon, Hengstenberg freilich gleich für den Satan selbst, erklären. Den Vorzug der Consequenz muß man Hengstenberg zugestehen, ein immerhin harmloser Wüstendämon, eine Gul u. dgl. kann nicht gegen Jahve als Antithese gestellt werden oder den Bock geweiht erhalten, der vor Jahve gestanden hat; dies könnte nur der Satan eines dualistischen Bewußtseins sein, aber das alttest. Bewußtsein ist nirgends dualistisch. So weisen wir zwar den Asasel als Satan ab, weil der Satansgedanke dem A. T. fern liegt, aber auch zugleich alle die abschwächenden Deutungen, welche (wie Knobel, Ewald u. a. nach Spencer) eine Art Gespenst darin sehen wollen, was gegen die Würde des Versöhnungstages verstößt, denn Gespenstern soll nicht geopfert werden (3 Mos. 17, 7).

Die zweite Ansicht nimmt Asasel für einen Ortsnamen, den man verschiedenartig etymologisirte; so schon die Rabbinen, unter denen Aben-Esra sogar die Lage desselben nahe beim Sinai angibt. Es ist klar, daß dies nur in V. 22 seine Quelle hat, wo es

den Anschein haben kann, als ob das hebr. la:azâzêl, für Asasel, ersetzt, und darum erklärt sei durch 'ēl ēreṣ gezērá in ein bestimmtes Land. So wird denn Asasel zu einer Oertlichkeit. Betonen nun auch wir unsererseits die Antithese von Jahve und einem Orte Asasel, so wird jeder fühlen, wie unangemessen die Nebeneinanderstellung der beiden Wörter sei, und daß man in Asasel etwas anders zu suchen habe. Neuerdings hat die Ansicht wol keinen Vertreter mehr.

So bleibt nur übrig, das fragliche Wort als Abstractum zu fassen, wie dies schon die alexandrinische, also die älteste, Uebersetzung thut, deren eigentliche Meinung in dem εἰς ἀποπομπήν (zur Wegschaffung V. 10) ausgedrückt ist. Wir gehen daher mit Bähr, Tholuck, Paulus, Winer auf die Wurzel :azal „weggehen" zurück, von der eine Reduplicationsform :azalzil zusammengezogen in :azâzel den Sinn „Fortgehen", dann „Fortschaffung" haben muß. So besagt das Los la:azâzêl „zum Fortgehen". Ist es aber angemessen, dies la:azâzêl neben das lejahve (für Jahve) zu stellen? Ohne Zweifel, denn ein Gegensatz ist nicht vorhanden, nur um eine Auswahl handelt es sich. Beide Böcke werden vor Jahve geführt und dienen dem Sühnact, der eine, sofern er als Opfer für die Sünde dargebracht wird, der andere, sofern er als Lastthier dieselbe forträgt. Beide stehen vor Jahve, und beide theilen sich in die Aufgabe, die Sünde zu beseitigen. Eine Analogie für dieses symbolische Mitsichfortnehmen bietet bei dem Reinigungsopfer des Aussätzigen, wie schon Aben-Esra im Vorbeigehen erinnert, der Sperling, welchen man fliegen läßt oder entsendet, denn entsenden (sillah) ist beim Asasel der Ausdruck wie beim Sperling. Wie dort ein Sperling geschlachtet wird, so hier ein Bock, wie dort der Sperling, in das Blut getaucht, die Unreinheit fortnimmt, so hier der zum Fortgehen geloste Bock.

Mag uns eine solche Symbolik naiv anmuthen, daß sie dem Gedankenkreise der Hebräer nicht fern lag, folgt unwiderleglich aus Sacharja's Vision (Kap. 5). Der über dem Lande schwebende Fluch (Sach. 5, 1—4), die in ein Gefäß mit schwerem Bleideckel eingefangene Sünde (V. 5—11) werden aus dem Lande fortgeschafft und finden dauernde Stätte in dem Lande der Feinde, in Sinear oder Babylon. Wunderbar ist weniger diese Symbolik als die unbegreifliche Abneigung der Archäologen, diese natürliche und sprachlich einzig richtige Deutung anzunehmen. Insbesondere aber ist der Mangel an Urtheil auffallend, vermöge dessen man sich immer wieder darauf beruft, daß in spätern jüd. Schriften (Henoch 8, 1; 10, 12; 13, 1) Asasel Name eines Dämons sei, da doch dieser Name zweifelsohne nur aus unserer nicht verstandenen Grundstelle entlehnt ist, wie auch andere Dämonennamen, wie Abaddon, aus unverstandenen Bibelstellen stammen (Offb. 9, 11). Berufung auf Origenes (contra Cels. [ed. Spencer]), VI, 305; Iren. adv. Haer., I, 12; Epiph. Haer., XXXIV, 11, oder gar die Mandäer, ist vollständig vom Uebel, es kommt neben der Gelehrsamkeit auch ein wenig auf das Urtheil an. Merx.

Aschan, s. Asan.

Asche. Man hat nicht mit Unrecht den Orient die eigentliche Heimat des Symbols und der symbolischen Gebräuche genannt. Der als Symbol benutzte Gegenstand steht durch seine Beschaffenheit mit der Gemüthsverfassung, die er versinnbildet, in verwandtschaftlicher Beziehung, indem er Gleichartiges, Aehnliches an sich hat, wodurch er zum entsprechenden Träger der ideellen Bedeutung wird. Die leicht verwehbare düstergraue Asche bot ein treffendes Symbol des Gefühls der Nichtigkeit, Zerknirschtheit und Traurigkeit. Häufig wird mit der Asche zugleich der Staub erwähnt, indem er jener der Erscheinung nach gleicht. Im Sinn der Nichtigkeit nennt sich Abraham „Staub und Asche" gegenüber der Allmacht des Herrn (1 Mos. 18, 27), in gleicher Bedeutung gebraucht den Ausdruck auch Hiob (30, 19). Als Symbol der Traurigkeit, Erniedrigung und Unterwürfigkeit streute man Asche auf das Haupt, saß oder wälzte sich darin (Hiob 2, 8; 2 Sam. 13, 19; Ez. 27, 30); man bestreute sich damit, um das Gefühl der Reue und Buße auszudrücken (Hiob 42, 6; Dan. 9, 3), und bekanntlich hat die Verbindung von Asche und Buße auch in unsere Sprechweise Eingang gefunden. Das Wort Asche kommt im hebr. Sprachgebrauch zur Bezeichnung des gedrückten traurigen Gemüthszustandes selbst vor, daher der Dichter des 102. Psalms (V. 10) sagen kann: „Asche wie Brot habe ich gegessen und meinen Trank mit Thränen gemischt"; wie denn auch Kl. 3, 16 die Gemüthslage bei überwältigendem Unglück dadurch ausgedrückt wird. Das ganze Alterthum theilt die Neigung zu symbolischen Bräuchen mit dem Orient, und daher kommt

Asche als Symbol der Traurigkeit auch bei andern Völkern vor. Bei Homer streut der um seinen todten Freund Patroklos trauernde Achilles „aschfarbigen Staub“ auf sein Haupt, „auch das ambrosische Kleid umhaftete dunkele Asche“. Dasselbe thun bei Euripides die über ihre getödteten Söhne trauernden Mütter, ähnliche Beispiele liefern röm. Schriftsteller und Herodot berichtet Gleiches von den ägypt. Frauen.

Die Asche, die sich auf dem Brandopferaltar im Heiligthum der Hebräer sammelte, mußte weggeschafft und der Altar davon gereinigt werden, wozu in der Nähe kupferne Schaufeln und Aschengefäße bereit sein mußten (3 Mos. 6, 3 fg.; 2 Mos. 27, 3 fg.). Die Asche von einer geschlachteten rothen Kuh mit fließendem Wasser vermischt, lieferte den Hebräern das sogenannte „Sprengwasser“ (eine Art Reinigungslauge), womit die tiefhaftende Verunreinigung durch den Tod beseitigt wurde (4 Mos. 19, 19). — Die Asche kommt auch bei einer pers. Lebensstrafe vor, die darin bestand, daß große Verbrecher verurtheilt wurden, in der Asche zu ersticken. In 2 Makk. 13, 5 fg. läßt Antiochus Eupator den Menelaus von einem Thurm, „funfzig Ellen hoch, voll Asche, der eine rundherum gehende Maschine hatte, abschüssig in die Asche“ stürzen. Der lateinische Schriftsteller Valerius Maximus spricht von einem mit hohen Mauern umgebenen, mit Asche gefüllten Raum, über welchen ein Balken hervorragte, auf den der Verurtheilte gesetzt, vom Schlaf überwältigt hinabfiel und in der Asche seinen Tod finden mußte. Roskoff.

Ascher soll nach der Ueberlieferung (1 Mos. 30, 13) „glücklich“ bedeuten, ist aber aus dem Arabischen zu erklären „links“, d. h. nördlich, und demgemäß ebenso die Stammnamen Manasse (= min-aśer, d. h. „zur Linken“, auf der Nordseite), Benjamin (= min-jamin, d. h. „zur Rechten“, auf der Südseite), nämlich in Bezug auf die geographische Lage zu dem in der Mitte des Landes gelegenen Stammgebiet Ephraim. Ascher hieß 1) nach der Tradition ein Sohn Jakob's von der Beischläferin Silpa (1 Mos. 30, 12; 35, 26), von welchem der israelitische Stamm Ascher abgeleitet wird (4 Mos. 26, 44. 47 fg.), welcher bei der Einnahme Kanaans den schmalen, aber an Getreide, Oel und Wein fruchtbaren Landstrich des nachmaligen Galiläa (1 Mos. 49, 20; 5 Mos. 33, 24 fg.), längs der Meeresküste (Richt. 5, 17), erhielt, der zwischen den Stammgebieten Issaschar, Manasse, Naphtali und Sebulon, südlich bis zum Karmel, nördlich bis an Sidon reichte (Jos. 19, 24 fg.; Josephus, „Alterthümer“, V, 1, 22). Nach Jos. 19, 25 fg. sollte er auch Tyrus und Sidon in seine Grenzen einschließen, doch konnten die Ascheriten diese Städte nicht einnehmen (Richt. 1, 31); ebenso wenig scheinen sie die Seestadt Akko besessen zu haben (Mich. 1, 10; s. Akko). 2) Eine Stadt in der Gegend von Sichem an der Grenze des Stammes Manasse und diesem wol zugehörig (Jos. 17, 7), nach Eusebius' Angaben eine gute deutsche Meile südlich von Skythopolis und drei Meilen nordöstlich von Neapolis (d. i. Sichem), an der Straße zwischen diesen beiden Städten, die heutige Ruinenstelle Tell Um el-Agra, südwärts von Beisan. Kneucker.

Aschera und **Astarte.** In dem der allgemeinen Orientirung dienenden Artikel Abgötterei haben wir nur in der Kürze angedeutet, in welchem Verhältniß die Aschera zum Baal einerseits und zur Astaroth andererseits gestanden hat, hier haben wir daher ihre besondern Eigenthümlichkeiten sowie die Art ihres Cultus zu erörtern.

Es treten im A. T. zwei Göttinnen hervor, wie auch zwei Götter, deren weibliche Ergänzungen sie bilden; gleichwie aber die Unterscheidung der männlichen Wesen eine fließende ist, die nicht auf einem Gegensatz, sondern auf einer Markirung der Verschiedenheit im Gleichartigen beruht, so fließen auch die entsprechenden weiblichen Gestalten ineinander über. Hieraus erklärt sich, daß bis auf Movers („Die Phönizier“, I, 560) die Ansicht herrschte, Aschera und Astarte (‛aštoreth) seien identisch, während dieser Forscher mit Fug und Recht die Verschiedenheit zweier Wesen betonte, die durchgehends verschiedene Namen führen. Zwar beruft sich Winer und Gesenius dem gegenüber auf Stellen wie 2 Chron. 15, 18, wo bei den LXX Astaroth steht, während im Originaltext wie auch 1 Kön. 15, 13 Aschera gelesen wird (vgl. auch die Uebersetzung des Aquila und Symmachus zu Richt. 3, 7; 2 Kön. 17, 10 fg.) und schließen daraus die Identität der Götternamen, der auch Knobel beipflichtete; indeß muß es Winer selbst auffallend finden, daß die beiden Namen stets nebeneinander hergehen, und für uns wird sich die Frage geographisch und geschichtlich lösen.

Die Aschera erscheint im A. T. als die Genossin des Baal, welche seinen Altar theilte und ihr besonderes Idol neben demselben hatte. Letzteres bestand in uralter Weise aus einem einfachen Holzpfahl, von wirklichen Bildern der Göttin findet sich keine Spur.

Daher werden von der Zerstörung dieser Ascheras, denn die Idole trugen den gleichen Namen wie die Göttin, die Ausdrücke „abhauen, abschneiden und verbrennen" gebraucht (Richt. 6, 25; 2 Chron. 14, 2; 17, 6; 2 Mos. 34, 13), und aus dem Gebrauch des Artikels die Aschera (1 Kön. 16, 33) darf man mit Recht schließen, daß die Aufpflanzung eines solchen Pfahls neben dem Baalsaltar durchaus herkömmlich und gebräuchlich war. Um so begreiflicher wird das Verbot (5 Mos. 16, 21): „Du sollst dir nicht aufpflanzen eine Aschera in irgendwelcher Holzart zur Seite des Altars Jahve's", denn man war gewohnt, solche Pfähle neben den Altären zu haben, und entweihte doch den Jahvealtar, wenn man ihn durch die Beigabe einer Aschera einem Baalsaltar gleichstellte. Uebrigens müssen auch wirkliche belaubte Bäume als Idole gedient haben, denn nur so erklärt sich die häufige Wiederholung der Bezeichnung „Buhlen unter jedem grünen Baum" (Jes. 57, 5; 2 Kön. 17, 10). Für den Götzendienst und für die Urzeit ist sicher der Baum das Idol gewesen, wie denn auch die heidnischen Araber einen Baumcultus hatten (s. Anammelech), an dessen Stelle erst später, wenn man Altar und Säule unter Dach und Fach brachte, der Pfahl als dürrer Ersatz trat. Den Namen wollte Movers von der Form des Idols aus als die Gerade, die Aufrechtstehende erklären, indem er ihre Bilder als Phallen der tellurischen Baaltis geweiht auffaßte; doch müßte man dann die Form Ješará erwarten, wogegen 'ašerá nur die Glückliche und darum in zweiter Reihe Glück Spendende bedeuten kann. Und eine beglückende Göttin war sie in der That. Sie bildet die weibliche Ergänzung zum Baal, als Gott des Lebens und der Fruchtbarkeit, und ist die von den Abendländern als specifisch bezeichnete „die syrische Göttin", von der Lucian sagt, sie sei in Gestalt von leuchtenden Edelsteinobelisken im Tempel zu Hierapolis verehrt worden, wie auch in Tyrus, also in der That in phallischer Form. Als Lebensspenderin sind ihr vorzüglich fruchtbare Thiere heilig, namentlich Fische, so in der Localform, welche sie als Derketo bei Askalon angenommen hatte, wo ihr heiliger Bezirk einen fischreichen Teich einschloß; dann aber auch Tauben, wie in der Localform der taubengenährten Göttin Semiramis (Luc. de dea syra, 54; Eusebius, „Praep. evang.", VIII, 14, 63), woraus sich der Gebrauch des Taubenopfers bei Wöchnerinnen, Aussätzigen, Blut- und Samenflüssigen erklärt (3 Mos. 14, 22; 15, 14, 29; 12, 6). Ihre hauptsächlichen Verehrer hatte sie in den Weibern, die durch ihre Hülfe Kinder zu erlangen hofften, und von denen eine große Zahl sich ihr ganz als Tempeldienerinnen weihte (2 Kön. 23, 7), und ihr Cult wie der des ihr zunächst verwandten Baal Peor (4 Mos. 25, 1) war es, der sich mit den wildesten Ausschweifungen verknüpfte, sodaß der Ausdruck „Huren" für „Götzendienst treiben" ein sachlich ganz gerechtfertigter ist. Gewöhnlich wurde er auf Höhen, bamóth, vollzogen (Jes. 57, 7 fg.; 2, 2), wo besondere Häuser von Weibern mit gewebtem Zeuge (2 Kön. 23, 7) und mit Bildern geschmückt (Ez. 23, 14) errichtet waren. Das Opfer des Haarschmucks oder der Jungfräulichkeit glaubte man der Göttin zu schulden (Brief des Jeremia, V. 42, und Herodot I, 199); den vom Manne ausbedungenen Lohn, den auch Jes. 57, 8 in den Worten: „Du dingst dir von ihnen aus (Lohn)" erwähnt, schenkten die Weiber dem Tempelschatz, was für den Jahvecultus streng verpönt war durch das Gesetz: „Du sollst nicht bringen den Lohn der Prostituirten und den Ertrag des Hundes (männlichen Prostituirten) in das Haus Jahve's" (5 Mos. 23, 19; 3 Mos. 21, 9). Zu den festlichen Lectisternien, die sie ihrer Göttin feierten, zogen die Weiber in prächtigen Kleidern und mit schön geschminkten Augenlidern. In Jerusalem wurde solcher Cultus sogar auf den Dächern und im Tempel getrieben, und seine Hierodulen müssen einen Antheil an dem gewonnenen Gelde gehabt haben, wie der Brief des Jeremia, V. 10, und 2 Kön. 23, 12 lehrt. Auch männliche Prostituirte, Geweihte genannt, waren an ihren Cultusstätten vorhanden (2 Kön. 23, 7).

Nach der bisherigen Auseinandersetzung erweist sich die Aschera als die weibliche Seite des Welterhalters Baal, allgemein also als Baaltis, sofern sie dem Glück und der Fruchtbarkeit vorsteht. Es bleibt die Frage übrig, wann und wo der Cultus dieser Göttin vorwiegend geblüht hat. Auskunft hierüber ertheilt eine zusammenfassende Betrachtung aller altest. Stellen, aus denen wir die belangreichen hervorheben, denn außerhalb des A. T. wird bei den Alten ihr Name gar nicht erwähnt, und nur vermöge ihrer Identität mit der syr. Göttin dürfen wir classische Stellen für unsern Zweck benutzen.

Der Cultus der Aschera wurde vollständig erst durch Josia 640—609 beseitigt (2 Kön. 23, 7. 16); der letzte Schriftsteller, der ihn erwähnt, ist daher Jeremia (17, 2),

denn von dem Chronisten müssen wir natürlich absehen, und er gehörte ursprünglich denjenigen Völkern an, die die Hebräer verdrängen und vertilgen wollten, d. h. also den südlichen Kanaanäern, nicht den Phöniziern und den Philistern (5 Mos. 12, 2; 2 Kön. 17, 10). Daher überwiegt der Name dieser Göttin in dem ältern Theile der jüd. Geschichte entschieden über den der Rivalin Astarte (ʿaštoreth), die in der Richterzeit nur Richt. 2, 13; 10, 6 und hieraus entlehnt 1 Sam. 12, 10 erwähnt wird, während 1 Sam. 7, 3. 4 auf den philistäischen Ursprung derselben deutet. Da jedoch Richt. 2, 13 neben 3, 7 zweifelhaft scheint und es immer möglich, daß hier statt ʿaštoreth die 'ašerá zu lesen ist, so bleibt für ʿaštoreth nur Richt. 10, 6, woraus 1 Sam. 12, 10 entlehnt ist, übrig, und in dem dortigen Zusammenhang mit Philistern und Ammonitern erscheint der Cultus der Astarte als von diesen, denen er eigenthümlich war, entlehnt. Im Pentateuch wird die Astarte gar nicht erwähnt. Andererseits aber kennen die classischen Quellen nur die Astarte, deren Namen und Wesen bei den Phöniziern heimisch war; von der den südlichen Kanaanäern angehörigen Aschera wissen sie nichts, denn die Cultur sowie die Literatur dieser Stämme, wenn es eine solche überhaupt gab, wurde von den Hebräern vernichtet. Diese Anzeichen führen darauf, einen geographischen Unterschied zwischen den beiden Göttinnen anzunehmen: die Aschera gehört nach dem Süden und schwindet mit der allmählichen Vernichtung der sie verehrenden Stämme und mit der Reform des Josia. Alles dies fällt lange vor die hellenistische Periode des Orients, daher bleibt sie den Griechen unbekannt. Ihre Verehrung ist in hohem Maße sinnlich, die von den Phöniziern später vorgenommene Vergeistigung der Baalreligion (s. Baal), die auch auf die Auffassung der Astarte wirkte, hat sie noch nicht mit getroffen, sie verschwand zu früh. Im ganzen ist sie die weibliche Seite zum Baal als dem Herrn der schaffenden Natur, es ist die personificirte hervorgehobene Naturseite dieses Gottes und ihre Unterscheidung von Astarte beruht auf keinem Gegensatz im Wesen, sondern sie ist ihre ältere und noch passiv sinnliche Schwester.

Somit wenden wir uns zu der Astarte, hebräisch ʿaštoreth, selbst. Nach den directen Angaben (1 Kön. 11, 5. 33; 2 Kön. 23, 13) war sie der Greuel, d. h. das Götzenbild der Sidonier; Sidonier aber ist im A. T. nicht blos der Name der Bewohner Sidons, sondern, was aus morgen- und abendländ. Quellen feststeht, allgemeine Bezeichnung der Phönizier. Außerdem lehrt 1 Sam. 31, 10 einerseits, daß auch die Philister die Göttin verehrten und andererseits daß in dem ihr geweihten Tempel die Spolien erschlagener Feinde aufgehängt wurden, was für einen ernsten kriegerischen Charakter spricht. Ob dieser Tempel aber in Beth-Schan oder in Philistäa selbst war, geht aus dem Wortlaut nicht hervor, obgleich das letztere das Wahrscheinliche ist, wenn auch die Philister im jüd. Gebiet ihre bamóth besaßen, wie aus 1 Sam. 10, 5; 13, 2 erkannt wird. (Das Wort neṣîb ist hier wie überall nicht Wachtposten, sondern nach Analogie von maṣṣebá Idol; 1 Mos. 19, 26.) Die Waffen Saul's wurden vermuthlich nach Askalon geschafft, wo der älteste Tempel der Göttin, von Herodot (I, 105) Aphrodite urania genannt, lag, von welchem aus erst ihr Heiligthum in Paphos in Cypern (daher Cypria) gegründet wurde (Paus., I, 15, 5). War die Göttin hiernach an der Küste Syriens anerkannt, so galt ihr Ansehen auch jenseit des Jordan, aber nur im Norden, wo der Name ʿaštĕróth ḳarnájim, die gehörnten Astarten, einen Ort bei Edrei (heute Adriat) so bezeichnet, wie wir etwa von Maria Schnee, Maria Hilf u. s. w. als Ortsnamen Gebrauch machen. Der Name der Stadt reicht in das graueste Alterthum (1 Mos. 14, 5) und ist auch hieroglyphisch auf einem Siegesdenkmal des Tuthmosis III. in der Form schon im 17. Jahrh. vorhanden, die aber, wie die älteste Sprachstufe verlangt, ʿastarâtu zu sprechen ist und nicht mit Rougé („Étude sur divers monuments du règne de Toutmès" in der „Revue archéologique", Jahrg. 1861) Astartu oder Astaraut.

Der Charakter der Göttin als der weiblichen Seite des Baal, neben welchem sie auf Inschriften oft genannt wird, war natürlich ursprünglich dem der Aschera ähnlich, wie schon daraus zu ersehen ist, daß sie als Kuh abgebildet wurde, was die spätere Zeit dahin abänderte, daß man sie in menschlicher Form, ähnlich wie die Isis, mit einem Stierhaupt darstellte (Eusebius, „Praep. evang.", I, 10, 31). Dennoch hatte sie, wie ihre phönizischen Anbeter, von vornherein einen strengern Zug und nirgends wird in ihrem Dienst von solchen Ausschweifungen berichtet, wie sie den Cultus der Aschera bei den südlichen Kanaanäern schändeten. Neben dem siderisch als Sonne aufgefaßten Baal galt sie als

Mondgöttin (Luc. de dea syra, 4), aber von den ihr beigelegten Hörnern scheint es wahrscheinlicher, daß sie dem Kuhbild entstammen, als daß sie Mondsicheln versinnbildlichen sollen, da der tropische Ausdruck „Mondhörner" zwar lateinisch (cornua lunae), aber nicht hebräisch ist. Die Göttin erschien als phönizische Hauptgöttin, die so weit verehrt wurde, als phönizische Colonien vordrangen, daher wurde sie von den Abendländern auf verschiedene Weise identificirt, denn ihre Astarte galt bald für die Juno (Augustin, „Quaest. in jud.", S. 16), bald für Luna oder Selene, bald für Venus Urania, die himmlische Liebesgöttin, die ein reines jungfräuliches Wesen (Augustin, De civ. dei, II, 26), eine himmlische Jungfrau war (Tertull. apol., S. 23), die daher auch zu den ernstern Baalfiguren, dem Baal-Melkarth und dem Moloch gestellt werden muß, und mit strengen Zügen abgebildet wurde. Niemals artet sie, der Aschera gleich, zu einer Aphrodite pandemos aus, sie ist Venus victrix und hastata von Cythere und Sparta. Auf den Inschriften steht sie meist neben dem Baal als Melkarth, und die weite Verbreitung ihres Dienstes beweisen die vielen mit Astarte zusammengesetzten Eigennamen.

Bei den Juden wurde ihre Verehrung vorzüglich durch Salomo eingeführt (1 Kön. 11, 5. 33) und ihre bama oder Höhe bei Jerusalem bestand bis auf Josia (2 Kön. 23, 13): auch haben wir die Königin des Himmels (Jer. 7, 18; 44, 17) als eine Astarte anzusehen, der die Weiber Kuchen buken und Trank- und Räucheropfer brachten, aber eigentlich populär, wie Aschera, ist sie nie geworden, es fehlte ihr der sinnliche Reiz. In Karthago insbesondere wurde sie unter dem Namen Thanit, Tanais verehrt, eine Form, die man mit der ägypt. Neith gleichstellen möchte, welche in ihrem Tempel zu Sais von sich sagte: „Ich bin alles, was gewesen, was ist und was sein wird; kein Sterblicher hat meinen Schleier gelüftet, die Frucht, die ich geboren, ist die Sonne" (Clem. Strom., V, 155). War sie aber eine dieser ähnliche erhabene Gestalt, so begreift man, warum bei dem steifnackigen Judenvolk Aschera den Vorrang erhielt; diese bildete ja die Natur des Schöpfers ab, Astarte seine Vernunft, wie Bunsen das Verhältniß kurz und treffend bezeichnet.

Ueber die Bedeutung des Namens sind zwei verschiedene Meinungen ausgesprochen: die meisten denken an das altpersische çtara, neupersisch sitara und ahter, Stern, und meinen, dies bezeichne den Planeten Venus, von dem die Göttin benannt sei, wobei man daran erinnern mag, daß nach Sanchoniathon sie auf ihrer Wanderung einen vom Himmel gefallenen Stern fand, den sie mitnahm und ihn der heiligen Insel von Tyrus weihte (Eusebius, „Praep. evang.", I, 10, 31). Allein hier ist der wirkliche Anlaut von ʒašto[illegible]eth mit Ajin ʒ unbeachtet geblieben, der eine solche Ableitung unmöglich macht. So gin[illegible] denn Fresnel („Journal asiatique", Jahrg. 1845, September, S. 199), auf das a[illegible]abische ʒatara, was arrectus fuit penis bedeutet, zurück, wobei jedoch das š der hebräisch[illegible] wie das der himjaritischen Form ʒattar unerklärt bleibt. Die nächstliegende Ableitung [illegible]eint indeß diese, daß man wie im syr. Nomen actoris 'elphârâ, Schiffer, von 'elphâ, S[illegible]iff, das âr oder ôr als Ableitungssilbe faßt, an die das Femininumzeichen t getreten ist. Als Wurzel bleibt dann ʒašâth, glätten, bilden, formen, und die ʒaštoreth wäre die Bildu[illegible] die Weisheit, in der der Schöpfer die Welt gebildet (Spr. 8, 28). Während nun [illegible] Name in die deutsche Bibel eingedrungen ist, hat die Aschera bei Luther gar keine St[illegible] gefunden, an ihrer Stelle übersetzt er „Hain" (2 Mos. 34, 13; 5 Mos. 7, 5; Richt. 3, [illegible] eine alte, von den Alexandrinern stammende und in die Vulgata aufgenommene Uebersetzun[illegible] bei der man an das um den Altar liegende heilige Tempelgebiet dachte, zugleich abe[illegible] noch eine Erinnerung an den Baumcultus bewahrte. Bei ihrer offenbaren Unrichtigkeit soll[illegible] man sie indessen endlich beseitigen. Merx.

Aschkuchen. Nach den Berichten der Reisenden sind Aschkuchen bei den heutigen Morgenländern, namentlich den Arabern der Wüste, ein gebräuchliches Backwerk. Der Sand auf dem Boden oder platte Steine werden durch darüber gemachtes Feuer erhitzt, nach weggeräumter Feuerung legt man dünne runde Teigfladen, etwa von der Größe eines Tellers darauf, deckt sie mit der heißen Asche zu oder legt sie zwischen zwei Schichten von heißem Rinder- oder Kamelmist, bis sie gebacken sind. Auf ähnliche Weise bereiteten auch die Hebräer ihre Aschkuchen, namentlich wenn in der Eile Backwerk fertig sein sollte (1 Mos. 19, 3; 1 Kön. 17, 13). Damit der Teig durchaus gar werde, pflegte er umgewandt zu werden (Hos. 7, 8). Unter günstigen Umständen buk man die Aschkuchen aus Weizenmehl (1 Mos. 18, 6); zur Zeit der Theuerung mußte man sich mit Gerstenaschkuchen begnügen (Ez. 11, 12). Wenn einzelne Orientreisende dieses Backwerk wohlsch[illegible]

gefunden haben, so ist dies Geschmackssache; der Bemerkung aber, daß die Feuerung den Aschkuchen einigen Geruch mittheile, können wir unbedingt Glauben schenken. Roskoff.

Aschur, s. Assyrien.

Aschuri wird 2 Sam. 2, 9 neben Gilead, Jesreel u. s. w. als ein District genannt, über welchen Isboseth geherrscht habe; es ist aber Geschuri (s. d.) zu lesen.

As, s. Geld.

Asdod, bei Griechen und Römern Azotus gesprochen, eine der fünf Fürstenstädte der Philistäer (Jos. 13, 3; 1 Sam. 5, 1 fg.; 6, 4. 17) und Sitz des Dagoncultus (1 Sam. 5, 5; 1 Makk. 5, 68; 11, 4). Sie ist ihrem Ursprung und der Bedeutung ihres Namens (Freistadt) nach zusammenzustellen mit Azotus, einer Stadt Achajas, und mit Eleutherna auf Kreta und wurde dem Stamm Juda zugetheilt (Jos. 15, 47; bei Josephus [„Alterthümer", V, 1, 22] erscheint sie als Grenzstadt Dans), aber nicht von den Israeliten auf die Dauer erobert; erst von dem jüd. König Usia lesen wir, daß er sie eingenommen und ihre Mauern eingerissen habe (2 Chron. 26, 6; Am. 1, 8; Sach. 9, 6). Aber infolge der Wichtigkeit ihrer Lage (als Schlüssel Aegyptens) war sie wieder stark befestigt, als der assyr. König Sargon im Feldzug gegen Aegypten, zwischen den Jahren 717—715 v. Chr., sie durch seinen Feldherrn Tartan belagerte und eroberte (Jes. 20, 1); und dennoch stärkte sich Asdod bald von neuem so, daß sie, kaum 100 Jahre später (jedoch nicht vor 627 v. Chr., vgl. Herodot, II, 157), erst nach einer neunundzwanzigjährigen Belagerung — die längste, die irgend urkundlich eine Stadt betroffen hat — von dem ägypt. Herrscher Psammetich I. den Assyrern wieder abgenommen werden konnte, infolge dessen sie jedoch sehr herabkam (Jer. 25, 20: „Rest Asdods"). Aber auch nach dem babylon. Exil war sie noch vorhanden (Neh. 13, 23. 24; 4, 1 sind „die Asdoditer" zu streichen). Erst Judas der Makkabäer zerstörte die Altäre zu Asdod und verbrannte ihre Götzenbilder (1 Makk. 5, 68), und die beiden makkabäischen Brüder Jonathan und Simon vollendeten, unmittelbar vor des Pompejus Einzug in Syrien, die Zerstörung, indem sie das Land unterjochten, die Stadt und den Tempel des Dagon mit allen Flüchtlingen darin vernichteten und in Flammen aufgehen ließen (1 Makk. 10, 83. 84; 11, 4). Pompejus schlug Asdod zu Syrien und sein Feldherr Gabinius stellte die Stadt wieder her, und so gehörte sie zum Reich des Königs Herodes, der sie in seinem Testament seiner Schwester Salome zutheilte (Josephus, „Alterthümer", XIV, 4, 4; 5, 3; XVII, 8, 1; 11, 5; „Jüdischer Krieg", I, 7, 7). Philippus predigte hier das Evangelium (Apg. 8, 40). Bischöfe von Asdod unterschrieben auf den Concilien von Nicäa (325), Seleucia (359), Chalcedon (451), Jerusalem (536). Jetzt noch hat der Ort den alten Namen Esdud, ist aber ein geringes, auf einer niedrigen runden Anhöhe stehendes Dorf mit etwa 250 elenden Hütten, 7 Stunden südwärts von Joppe, 3 Stunden von Jabne, etwa 2 Stunden vom Meer entfernt, hatte jedoch einst, wie Jabne und Gaza, einen Hafenplatz am Meer. Vgl. Robinson, „Palästina", II, 629; III, 1, 232; Reland, „Palaestina" (Utrecht 1716), S. 606; Ritter, „Erdkunde", XVI; Raumer, „Palästina" (4. Aufl., Leipzig 1860); Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer" (Leipzig 1845). Kneucker.

Aseka, Stadt in der Niederung Judas (Jos. 10, 10; 15, 35), welche Rehabeam befestigte (2 Chron. 11, 7. 9), Nebukadnezar belagerte (Jer. 34, 7), die Juden aber nach dem babylon. Exil wieder bewohnten (Neh. 11, 30). Nach den Angaben Eusebius und Hieronymus lag sie zwischen Eleutheropolis und Jerusalem und zwar (nach 1 Sam. 17, 1) bei Ephes-Dammim, d. i. die heutige Ruinenstelle Damun, und Socho, d. i. Schuweikeh, südlich vom Wadi Sumt, dem Terebinthenthal (1 Sam. 17, 2), eine halbe Stunde südwärts von Jarmuk, d. i. Jarmuth (Jos. 15, 35). Kneucker.

Asia. Die Bedeutung des Namens ist eine im Verlauf des Alterthums sehr verschiedene geworden, die jedoch in den Phasen ihrer Entwickelung noch wohl verfolgt werden kann. Derselben analog sind daher die nicht häufigen Stellen, an welchen derselbe in den Makkabäerbüchern und Schriften des N. T. vorkommt, aufzufassen. Die älteste Stätte, wo der Name, entschieden indogerman. Ursprungs, vielleicht sumpfige, feuchte Stätte bezeichnend, freilich mit veränderter Quantität (langem a) erscheint, ist die Umgebung des Tmolusgebirges in Lydien. Schon Homer (Ilias, II, 461) gedenkt dort einer asischen Wiese am Kayster, wo wilde Gänse, Kraniche und Schwäne sich versammeln. In Sardes gab es einen Stamm (Phyle) Asias genannt und ein Asies gehört in die Reihe ältestlyd. Stammhelden, wie der Name Asios auch in der Landschaft Troas mehrmals vorkommt. Selbst eine Stadt Asia, die der Hauptort jener Phyle gewesen sein wird, wollte man am Tmolus

später noch kennen. Der Name Asia erscheint dann wol unter dem Einfluß des blühenden lydischen Reichs (zwischen 718—546 v. Chr.), ausgedehnt über den vordern Theil Kleinasiens, als das Land bis zum Halysfluß und zum Hochgebirge des Taurus. Ja bald nach 500 v. Chr. bereits gebrauchen ihn (Asia, Asis, Asias) Dichter wie Aeschylus und Pindar in weiterer Bedeutung für das Ostland, für den Sitz der Persermacht, das pers. Reich überhaupt, und die Geographen und Historiker Hekatäus, Pherekydes und Herodot (IV, 45) führen die Dreitheilung der Erde in Europa, Asia und Libyen durch, indem die Grenzen zwischen Asien und Europa an den Taurus und Kimmerischen Bosporus oder an Phasis und Araxes gerückt wurden, zwischen Asien und Libyen aber bald die Landenge von Arsinoe (Suez), bald der Nil bildete. Asien als Erdtheil ward nun das „große Asien" genannt; man schied in ihm gern Ober- und Unterasien, wesentlich nach den obengenannten Grenzen des Halys und Taurus. Nach Alexander dem Großen wurde das Reich der Seleuciden specifisch das Königreich Asias genannt. So wird daher Antiochus III. der Große (1 Makk. 8, 6) der „große König oder Großkönig Asiens" genannt, ebenso sein Nachfolger Seleukus IV. (187—176 v. Chr.) „der König Asiens" (2 Makk. 3, 3); so setzt sich der ägypt. König Ptolemäus Philometor (150 v. Chr.) in Antiochia „die zwei Kronen" auf, „die von Asien und die von Aegypten" (1 Makk. 11, 13), ebenso der treulose Vormund Tryphon nach Ermordung seines Mündels auch „das Diadem Asiens" (1 Makk. 13, 32). Bereits aber concentrirte sich der Name Asia mit dem Auftreten der Römer auf dem Boden Kleinasiens in den Augen derselben auf einen Theil Kleinasiens, auf die Asia cis Taurum, d. h. auf die nach der Schlacht bei Magnesia am Sipylus Antiochus dem Großen abgenommenen und an den pergamenischen König Eumenes II. gegebenen Länder (App. Mithrid., II, 118; B. C., III, 2). Das pergamenische Reich ward aber infolge eines zweideutigen Testaments von Attalus III. aus dem J. 143 v. Chr. nach längern Kämpfen mit Aristobulus im J. 129 von den Römern wirklich in Besitz genommen und nun nach einigen Territorialveränderungen als röm. Provinz Asia oder Asia propria, proprie dicta verwaltet. Sie umfaßte, von Norden nach Süden gehend, Kleinphrygien am Hellespont mit den Inseln der Propontis, Troas, Mysien, Lydien, die griech. Küstenstädte von Aeolien, Jonien, Karien mit Ausnahme der Rhodus gegenüberliegenden Peräa, im Innern die Landschaft Milyas, endlich auch Großphrygien mit Ausnahme der von den Galliern eingenommenen Theile. Die Grenze ging vom Rhyndakus am Hellespont an den mittlern Sangariusfluß, dann südlich bis Tyriaion an die Grenzen Isauriens und in einem Bogen um Lycien herum zu dem Meerbusen von Glaukus, an dem Telmissus liegt. Ob Lykaonia mit Ikonium je zur Provinz Asia gehört hat, ist sehr zu bezweifeln, dagegen kam Rhodus mit seinem Besitz auf dem Festland dazu. Die Asien begrenzenden Provinzen waren Bithynien, Galatien, Pamphylien mit Lycien, weiter nach Osten lagen dann die großen Provinzen Pontus, Kappadocien und Cilicien. An der Spitze stand in der Zeit der Republik ein Proprätor, in Kriegszeiten ein Consul oder Proconsul; durch Augustus wurde bei der Ordnung der Provinzialverhältnisse im J. 27 v. Chr. Asia an den röm. Senat gegeben und von wirklichen Proconsuln verwaltet, in außerordentlichen Fällen von Legati Augusti. Die ganze Provinz ward für die Steuerverhältnisse in 40 Regionen getheilt, für das Gerichtswesen und eine Art politischer, sowie religiöser Einigung und Selbstregierung in mindestens 10—11 conventus oder „Diöcesen" mit je einer Hauptstadt, neben denen sich dann noch eine Menge autonomer Städte in mannichfachster Abstufung der Rechte fand. Aber auch die Provinz Asia wurde im 4. Jahrh. in sechs kleine Provinzen zerspalten, und die Asia proconsularis mit Ephesus an der Spitze begriff jetzt nur die alten äolischen und ionischen Colonialdistricte von Assus bis zum Mäander; andererseits zerfiel nun ganz Kleinasien in eine Dioecesis Asiana und Pontica.

Die älteste Stelle der Bibel für den engern Begriff Asia seit Antiochus dem Großen würde 1 Makk. 8, 8 nach der Luther'schen Uebersetzung sein, wo es heißt, daß die Römer dem König Jonien, Asien und Lydien wegnahmen; doch bieten hier die Handschriften durchaus andere Namen: nämlich Indica, Medeia und Lydia, welche bisher noch nicht sicher emendirt sind. (Für Μήδειαν wäre wol Μιλυάδα vorzuschlagen, während der erstere Name möglicherweise Karien bezeichnet, wo ein Fluß Indus wohlbekannt ist.) Alle neutest. Stellen gehören mit Sicherheit diesem engern Begriff Asias, wenn auch mit mannichfachem Schwanken der Grenzen, an; so finden sich bei dem Pfingstwunder des Zungenredens unter den verschiedenen Nationen, die sich in ihrer Sprache angeredet

hören, auch Leute aus ganz Kleinasien, und diese werden bezeichnet als Bewohner von Kappadocien, Pontus und Asia, Phrygien und Pamphylien (Apg. 2, 10). Gegen Stephanus erheben sich Leute aus der Synagoge der Libertiner, Kyrener, Alexandriner, und dann davon geschieden: aus der Synagoge der Juden aus Cilicien und Asia (Apg. 6, 9). Bei dem Aufstand des Goldschmieds Demetrius in Ephesus wird Paulus beschuldigt, nicht blos in Ephesus, sondern fast in ganz Asien (Apg. 19, 26) die Menschen vom Dienst der bildlich dargestellten Götter abgemahnt zu haben; Artemis von Ephesus ist eine Gottheit, die ganz Asien und die „Welt" verehrt. Auch hier ist durchaus kein Grund, zunächst an den Erdtheil und nicht an die blühende, von 500 Städten bevölkerte, hochangesehene Provinz Asia zu denken. Bei der Reise des Paulus von Macedonien nach Jerusalem wird er begleitet bis Asien, d. h. bis an die Küste von Troas (Apg. 20, 4); er schifft von Assos direct durch nach Milet, berührt nicht Ephesus, die Metropolis dieses röm. Asiens, um sich nicht aufzuhalten in Asien (Apg. 20, 16). Ihn begleiten Tychikus und Trophimus, Asianer, nicht überhaupt Asiaten. Der erste Brief Petri ist gerichtet an die Auserwählten der Diaspora in Pontus, Galatien, Kappadocien, Asien und Bithynien, d. h. in den röm. Provinzen Kleinasiens (Cilicien nahm eine eigenthümliche Zwischenstellung nach Syrien hin ein, zu dem es später auch officiell gerechnet ward). Die sieben Gemeinden in Asien, an welche die Sendschreiben in der Offenbarung Johannis gerichtet sind (1, 4): Ephesus, Smyrna, Pergamus, Thyatira, Sardes, Philadelphia, Laodicea, liegen im rechten Mittelpunkt der röm. Provinz Asia und nahmen durchgängig eine angesehene Stellung darin ein. — Vgl. Bergmann, „De Asia Romanor. provincia" (Berlin 1846); „De Asiae Rom. provinciae civitatibus liberis", I (Brandenburg 1855); W. Mertens, „Quomodo Romani Asiam provinciam constituerint (Breslau 1860); Becker-Marquardt, „Handbuch der römischen Alterthümer", III, 130 fg.; Kuhn, „Verfassung des römischen Reichs" (1865), II, 144 fg.; 264 fg. Stark.

Asiarch. Als der Aufstand der Goldschmiede in Ephesus durch Demetrius gegen Paulus und seine Begleiter sich erhob, wurde Paulus an seinem Willen, selbst im Theater vor dem aufgeregten Volk zu erscheinen, durch seine Schüler gehindert, aber auch durch einige der Asiarchen, die ihm befreundet waren, gewarnt, sich nicht in die Gewalt des Volks zu begeben (Apg. 19, 31). Wir finden also in der einen Stadt Ephesus eine Anzahl sichtlich angesehener Männer, die Namen und Würde eines Asiarchen tragen. Aber auch in andern reichern und größern Städten der Provinz Asia, so in Tralles, werden aus den Reichsten einige als solche ausgezeichnet, „die die ersten der Provinz sind und die man Asiarchen nennt" (Strabo, XIV, 1, 42). Münzen und Inschriften erweisen uns solche außer in Ephesus und Tralles auch in Smyrna, Kyzikus, Pergamus, Sardes, Laodicea, Hypaepa, Antiochia und Pisidien, selbst in kleinern Städten wie Otrus in Phrygien (Eckhel, „Doctr. nummor.", IV, 207—212; Böckh, „C. I. Gr.", n. 2965, 2987b, 2995; Henzen in „Archäologische Zeitung", Jahrg. 1851, S. 395 fg.). Sie stehen zu dem commune Asiae, der großen im Cultus der Roma und des Augustus wie der Kaiser geeinigten Festgemeinschaft der Provinz Asia mit ihren Spielen, Stiftungen, Bauten in engster Beziehung als munerarii, als Bestreiter der Kosten, als Leiter der Spiele, als Priester und Erzpriester und bilden als solche eine förmliche Corporation mit einem Vorstand an der Spitze. In einer Reihe bevorzugter Städte, der Metropolen oder Ersten Asiens, deren Zahl (zehn nimmt man an) nicht immer die gleiche blieb, da der heftigste Wettstreit der Städte darin bestand, zu dieser Ehre zu gelangen, wechselten die großen gemeinsamen Festspiele, und diejenigen Tempel, mit welchen dieselben verbunden waren, in den verschiedenen Städten verschiedenen Gottheiten geweiht, waren nun Gegenstand der Fürsorge der aus den Städten der ganzen Provinz gewählten Asiarchen und werden oft speciell genannt. Trotz der Wahl und des jährlichen Wechsels bildete sich doch mit der Zeit eine förmliche, fast erbliche Aristokratie von Asiarchen in den einzelnen Städten, und wir hören, wie die Würde von den Vorfahren bereits bekleidet, vom Vater auf den Sohn übergeht, da ja mit derselben durchaus keine Ausschließung von anderer weltlicher, amtlicher Thätigkeit gegeben war. Ephesus nahm unter diesen bevorzugten Städten wieder die erste Stelle ein. Stark.

Asima. In dem Verzeichniß der fremden Götter, welche die aramäischen Colonisten nach der Zerstörung des nördlichen Reichs mit nach Palästina brachten, wird den Bewohnern von Hamath, am östlichen Abhang des Antilibanons, ein Gott 'asîma (2 Kön. 17, 30; bei den LXX femininisch 'asimath) beigelegt, von dem sonst nie die Rede ist.

Im Talmud (Sanhedr., Kap. 7) wird er, wie Raschi zu 2 Kön. 17, 30 anmerkt, als kahler Bock oder Lamm beschrieben, und ein solches Thier scheint auf babylon. Sculpturen vorzukommen, wo es von einem Mann im Arm getragen wird. Allein da diese wie ähnliche rabbinische Angaben wenig glaubwürdig sind, so nützt diese Combination nichts, und aus den theils zweifelhaften, theils sicher falschen Vermuthungen, welche den Namen vom phöniz. Götternamen 'esmun oder vom arabischen 'asâma, Löwe, oder gar von 'atam, die Tiefe des Thals, was sprachlich falsch ist, abzuleiten versuchen, läßt sich über das Wesen der Gottheit keine Vorstellung bilden. Einer nahe liegenden Vermuthung, auf das syrische 'asîmûn, Wüste, zurückzugehen und einen Wüstengott darunter zu verstehen, geben wir ebenfalls nicht Raum. Merx.

Askalon hat die Bedeutung „nicht wankend“, hergenommen von seiner Lage hart am Meeresufer, und ist eine von den fünf Fürstenstädten der Philistäer (Jos. 13, 3; Richt. 14, 19; 1 Sam. 6, 17; 2 Sam. 1, 20), in welcher vermuthlich als der bis dahin einzigen hart am Mittelländischen Meer gelegenen Philistäerstadt die dritte Einwanderung derselben aus Kreta landete (1174 v. Chr.; s. Philister). Askalon wurde zum Stammgebiet Juda gerechnet (Jos. 13, 3; Richt. 1, 18), aber von den Israeliten niemals, auch nicht unter Salomo (1 Kön. 4, 24) und Usia (2 Chron. 26, 6; Am. 1, 8; Sach. 9, 5) besessen. Sie lag zwischen Gaza und Jamnia und zwar fünf Stunden von ersterer, in einer an Gewürzpflanzen, besonders Zwiebeln (Ascaloniae, Escalotes, Schalotten) und Wein fruchtbaren Gegend, war gut befestigt und von alters her der Sitz des Derketocultus. Jene Scythen, welche 625 v. Chr. in Asien einfielen (Herodot, I, 103. 106), Vorderasien durchzogen bis an die ägypt. Grenze, plünderten damals den Astartetempel zu Askalon (Herodot, I, 105; Zeph. 2, 4; Jer. 25, 20; 47, 5. 7). Im Zeitalter nach Alexander dem Großen theilte die Stadt die Schicksale Phöniziens (und Judäas) und war bald Aegypten, bald dem Reich Syrien unterworfen (Josephus, „Alterthümer“, XII, 4, 5; 1 Makk. 10, 86; 11, 60; 12, 33). Herodes der Große ließ es, obschon nicht zu seinem Staat gehörig, durch Bäder und andere Prachtgebäude verschönern, deren Reliquien heute noch zu sehen sind, und nach seinem Tode wurde die Stadt, welche auch nicht wenige Juden unter ihren Bewohnern zählte, seiner Schwester Salome als Residenz zutheil (Josephus, „Alterthümer“, XVII, 11, 5). Später, im letzten jüd. Krieg, hatte sie viel von den Juden zu leiden (Josephus, „Jüdischer Krieg“, II, 18, 1; III, 2, 1), wie sie denn von jeher denselben verhaßt und die Askaloniten ihrerseits sehr feindselig gegen sie und ebenso gegen die Christen waren, sodaß sie noch zur Zeit des Kaisers Julian christl. Alte und Jungfrauen tödteten und deren mit Gerste gefüllten Leichname den Schweinen vorwarfen. Bischöfe von Askalon waren auf den Concilien von Nicäa (325), Konstantinopel (381), Diospolis (415), Chalcedon (451), Jerusalem (536), bis Mitte des 7. Jahrh. die Araber sich Palästinas bemächtigten. Zur Zeit der Kreuzzüge besiegte Gottfried von Bouillon bei Askalon ein ägypt. Heer im J. 1099; Balduin III., König von Jerusalem, eroberte nach achtmonatlicher Belagerung die Stadt (1153); infolge der unglücklichen Schlacht bei Hittin (1187) verloren die Christen Askalon wieder an Saladin von Aegypten; sie kam zwar, jedoch durch Saladin in Brand gesteckt, 1191 in die Hände von Richard Löwenherz von England, wurde aber (1192), gemäß einer Friedensbedingung, von Christen und Muselmanen gemeinschaftlich zerstört. Und so ist jetzt Askulan, das als ein seiner Lage nach einst fester Ort beschrieben wird, dessen dicke, mit Thürmen besetzte Mauern auf einem Felsenrücken erbaut waren, der die Stadt umschließt und an jedem Ende nach dem Meer hin ausläuft, während der Boden innerhalb nach Art eines Amphitheaters sich senkt, einer der traurigsten Schauplätze gänzlicher Verwüstung, auf welchem Ruinen von Tempeln, Theater und Kloster herumliegen. — Vgl. Rosenmüller, „Handbuch der biblischen Alterthumskunde“, II, 11, 337 fg.; Ritter, „Erdkunde“, XVI. Kneucker.

Askenas, ein Volksstamm, der 1 Mos. 10, 3 unter den Japhetiten genannt und mit Gomer, sowie (Jer. 51, 27) mit Ararat und Minni (s. d.) zusammengestellt wird, also wenn nicht in einem Theil Armeniens selbst, so doch in dessen Nachbarschaft, etwa zwischen dem Schwarzen und Kaspischen Meer, gewohnt haben muß. Ueber die Ableitung des Namens sind schon die verschiedensten Vermuthungen aufgestellt worden. Bochart hat den See und Fluß Askanius, Stadt und Districť Askania in Phrygien und Bithynien, verglichen; Hasse hat Pontus axenus herbeigezogen und will die Einwohner der Provinz Pontus bezeichnet finden. Auch die alten Uebersetzer rathen blos (Adiabene, Slawonen, Anwohner des Kaspischen Meeres), und

die Deutung der neuern Juden von Askenas auf Deutschland entbehrt, wie die von Riphath (s. d.) auf Frankreich, jedes geschichtlichen Grundes. Der Wortbedeutung nach ist Askenas auf die „Rossemelker" (Homer, „Ilias", XIII, 5) zu beziehen, scyth. Nomaden, welche Strabo in den hohen (unbekannten) Norden setzt und zu den Kimmeriern (d. i. Gomer) rechnet (Homer, „Odyssee", XI, 12, 13). Vgl. Tuch, „Kommentar über die Genesis" (Halle 1838); Hitzig, „Vorlesung zu 1 Mos. 10". Kneucker.

Asmodi, ein Dämon, der in die Sara, die Tochter Raguel's in Ekbatana, verliebt (Tob. 6, 15), in den Brautnächten sieben Männer derselben tödtete, bevor diese sie berührten (Tob. 3, 8). Obwol anfangs ängstlich, heirathet doch der junge Tobias die Sara auf Geheiß seines Begleiters, des Erzengels Raphael, der ihm bemerkt, daß die Räucherung mit dem Herz und der Leber des Fisches, den er gefangen, Dämonen vertreibe und er nach dem Willen des Vaters in der Verwandtschaft zu heirathen habe (Tob. 6, 15). Wirklich geht die Brautnacht durch die Räucherung glücklich vorüber, der Erzengel bindet den Dämon in Oberägypten (8, 1—8) und Tobias wird ein glücklicher Gatte. Diese Erzählung ist im Sinn des Verfassers und Geist des Alterthums wörtlich zu fassen, und den Tod der sieben Männer natürlich, etwa durch ein Bubenstück eines Liebhabers der Sara, zu erklären, ist ungeschichtlich. Im Talmud (Gittin 68, 1) erscheint Asmodi wiederholt, auch als der Satan selbst, der König der Dämonen, und auf seine Wollust zielt hier, wo er stets mit König Salomo in Verbindung gebracht wird, eine sehr abenteuerliche Erzählung. Wäre das Wort Asmodi, das man bisher als den Versucher (Matth. 4, 1) erklärte, semitisch, so würde es den Verderber bedeuten. Allein wie der Dämon ohne Zweifel Persien seine Entstehung verdankt, so wird das Wort ein persisches sein und nach Alex. Kohut: „Ueber die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus" (Leipzig 1866), S. 72 fg., bedeutet der pers. Aeshma (dessen Sage in sehr alte Zeit hinaufreicht), d. i. der Eschmadai der Juden, den heftig Suchenden, Begehrlichen. Fritzsche.

Asnaphar, s. Osnappar.

Asnath, s. Joseph.

Asnoth-Tabor, ein Grenzort des Stammes Naphtali (Jos. 19, 34). Eusebius verweist auf einen Ort dieses Namens im Bereich von Diocäsarea (Sepphoris) in der Ebene, welche südostwärts von Sepphoris, in der Nähe des Tabor, zu denken wäre, wo Naphtali auf Issaschar traf (V. 22). Kneucker.

Aesora, Aisora (Judith 4, 4 bei den LXX), wahrscheinlich, nach der Vermuthung von Grotius, soviel als Hazor (s. d.). Die von Gesenius vertheidigte Lesart Bäthora Hauran, Auranitis empfiehlt sich a. a. O. in keiner Beziehung. Schenkel.

Asphalt (auch Judenpech genannt), in flüssigem Zustande Naphtha, ist ein schwarzbraunes Mineral, das sich in Palästina an verschiedenen Orten in reichlicher Menge findet und bald flüssig, bald verhärtet, im letztern Fall seltener rein, sondern mit Kalk, Thon und namentlich Mergel mehr oder weniger vermischt erscheint. So gibt es in den Kreidefelsen bei Hasbeya ein mächtiges Asphaltlager, und aus der Zeit Abraham's wird berichtet: „Das Thal Siddim" (der südliche Theil des jetzigen Todten Meeres) „war ganz voll von Asphaltgruben" (1 Mos. 14, 10). Bei Erdbeben reißen sich dort heute noch ungeheuere Stücke reinen Asphalts vom jetzigen Meeresgrund los und erscheinen wegen der größern specifischen Schwere des salzigen Wassers (in reinem Wasser sinkt der Asphalt unter vermöge seiner specifischen Schwere = 1, 16) an dessen Oberfläche. Der ziemlich bedeutende Beisatz von bituminösem Oel in letztern scheint von Quellen herzurühren, die im Grund des Meeres verborgen sind.

Die alten Völker brauchten den Asphalt als Mörtel. In dieser Weise diente er z. B. den Babyloniern bei Ausführung ihrer kolossalen Bauwerke (1 Mos. 11, 3; Ritter, „Erdkunde", XI, 876 fg.). Von Palästina aus wurde er in großen Massen nach Aegypten ausgeführt, da die Aegypter desselben zum Einbalsamiren ihrer Leichen unbedingt bedurften, ihn aber auch, wie das Beispiel der Jochebed, der Mutter Moses', zeigt, zum Verkitten ihrer Schiffe aus Papyrusrohr benutzten (2 Mos. 2, 3). Den erdigen Asphalt, wie er, stark mit bituminösen Mergelschiefer versetzt, in Lagern und Nestern des Jurakalks an der Westseite des Todten Meeres sich findet, brauchen die Beduinen zur Feuerung, und die gewerbsamen Bethlehemiten formen daraus Schalen, Rosenkränze u. dgl. für die Pilger. Das Mineral trägt bei den Arabern den alten Namen humar, was in der Züricher Ueber-

setzung (1 Mos. 11, 3; 2 Mos. 2, 3) unrichtig als Leim und in der Luther'schen an allen Stellen ebenso unrichtig als Thon gedeutet wird. Furrer.

Assa, s. Asa.

Assaph. 1) Der Name Assaph ('asaph, d. h. Sammler) ist eng mit den Fragen über die Psalmendichter verknüpft, denn mit diesem finden sich bezeichnet Ps. 50 und 73—83, sämmtlich elohimische. Außerdem wird er als Haupt einer Sängerabtheilung (1 Chron. 25, 2) genannt und dazu bemerkt, daß er einer der Musikmeister, nicht der erste derselben, bei David gewesen sei (1 Chron. 16, 5; 2 Chron. 35, 15). Nach 2 Chron. 29, 30 ließ Hiskia die Sänger Lieder von David und Assaph singen und auch Neh. 12, 46 werden die Namen beider als Sangmeister des Alterthums verbunden. Es steht somit fest, daß Assaph in der Zeit der jüd. Restauration nach dem Exil für einen Sänger und Dichter galt; dieser Zeit ist aber auch die Psalmenredaction zuzuweisen, mit welcher die Beifügung von Ueberschriften verknüpft war. Sie enthalten theils für uns räthselhafte Bezeichnungen über die Melodien u. s. w., die aber ihrer Zeit verständlich gewesen sein müssen, theils Verfasserangaben, die zur Zeit der Chronik als überlieferte galten. Ihre historische Glaubwürdigkeit hängt von dem Gesammturtheil über den Charakter der Chronik (s. d.) ab, doch wird man auch bei schärfster Kritik die Person des David'schen Assaph nicht in das Reich der Schatten verweisen können. Die Assaph'schen Psalmen haben einen eigenen Typus und die Ueberschrift hat also innere Gründe; daß sie aber stets den alten Assaph selbst meine und nicht seine Nachkommen (Esra 2, 41; Neh. 7, 44), folgt daraus nicht; das Ansehen mochte sich fortpflanzen, und Assaphiten kommen 2 Chron. 20, 14; 29, 13 vor. So nach Delitzsch's sorgsamer Ausführung zu Ps. 50. 2) Ein Asaph wird als Vater Joach's, des Annalenschreibers mazkir, 2 Kön. 18, 18; Jes. 36, 3 erwähnt. 3) Auch der Aufseher der königlichen Forsten (Neh. 2, 8) trägt diesen Namen. Merx.

Assaremoth, nach der Lesart der Luther'schen Uebersetzung (1 Makk. 4, 15) ein Ort in Süd-Palästina, wofür nach den Handschriften Gaser, Geser (s. d.) zu lesen ist. Kneucker.

Assarhaddon, s. Esarhaddon.

Asser, s. Ascher.

Assur, s. Assyrien.

Assuri, s. Aschuri.

Assus, Assos, anderwärts auch Asson und Apollonia genannt, eine Seestadt in Mysien, am Aegäischen Meer, gegenüber der Insel Lesbos und 9 Meilen südlich von Troas (Apg. 20, 13 fg.). Jetzt liegt dort ein Dorf Beiram. Nach dem Vorgang der Vulgata haben Luther u. a. auch in Apg. 27, 13 einen Ort Assus gefunden; allein, wenn es auch in Kreta ein Städtchen dieses Namens gab, so steht dieser Annahme doch sowol die Ausdrucksweise als der Umstand entgegen, daß dasselbe nicht am Ufer lag. Richtig übersetzt de Wette: „Und fuhren näher (asson) an der Küste von Kreta hin." Krenkel.

Assyrien, hebr. Aschschur, wofür Luther: Assur. Anstatt „von selbigem Lande ging Assur aus", muß 1 Mos. 10, 11 übersetzt werden „von selbigem Lande zog er (Nimrod) aus nach Assur"; denn da V. 10 der Anfang seines Königthums erwähnt worden, so wird noch ferner eben über ihn die Rede weiter gehen und von Fortgang oder Erweiterung seiner Herrschaft berichten. Es erhellt, daß die V. 11 und 12 genannten Städte dem Lande Assur eignen, dessen Bereich dadurch vorläufig abgesteckt wird. Ninive nun liegt am Tigris, die Stadt Rehobot aber, mit Rehobot am Strom (1 Mos. 36, 37) eins, am Euphrat. Jesaja ferner wählt zum Bild für das die Grenze überschreitende assyr. Heer den über seine Ufer tretenden Euphrat (8, 7. 8; vgl. Jer. 2, 18) und andererseits fließt (1 Mos. 2, 14) der Hiddekel, d. i. Tigris, östlich von Assur. Demzufolge scheint Assur denjenigen Theil Mesopotamiens zu bezeichnen, welcher nördlich Sinear deckt. Da indeß Ninive jenseit des Tigris liegt und Hierapolis, d. i. Mabug, in Syrien von Ammian (XIV, 8, 7) das alte Ninus (Ninive) genannt wird, so umfaßte Assur, wie jenes Sinear, ebenfalls auch noch die andere Seite der beiden Flußgebiete. Wenn dagegen Ptolemäus das östliche Flußgebiet des Tigris von Armenien an bis Susiana ausschließlich Assyrien nennt, dasselbe durch Ninus, Arbela, Ktesiphon fixirend; wenn röm. Schriftsteller, wie Tacitus (Annal. XII, 13; XV, 1) und Ammian (XXIII, 6) die Landschaft, in welcher die Hauptstadt selbst gelegen war, im engern Sinne Assyrien nennen, so schieben sie (s. Dio Cass., 68, 26) Assyria dem wahren Namen Aturia unter, welchen wol Strabo, aber nicht Ptolemäus kennt. Aturia, Atyria, altpersisch Athurâ, bedeutet „am Wasser" (vgl. ad Rhenum, ad

fines u. s. w.). Daher können arab. Geographen eine Stadt Athur, das heutige Nimrud, namhaft machen, und der neuere pers. Name Adiab, mit griech. Endung Adiabene, bedeutet das Nämliche. Wie Plinius meint übrigens auch Ammian, Adiabene sei jüngerer Name Assyriens, und in Adiabene liege Ninus, wogegen dem Ptolemäus sich Adiabene nicht nördlich über den Lykus erstreckt und bei Strabo Aturia südlich fortsetzt.

Assyrien, Assur sagte man nun aber auch in weiterm Sinne. Wenn Nimrod von Sinear, von Babel nach Assur auszieht, so wird hiermit die ursprüngliche Einheit des beiderseitigen Volks ausgesagt; und so gelten bei Griechen und Römern die Babylonier als Assyrer. Babylon ist dem Strabo Assyriens alte Hauptstadt und liegt dem Herodot in Assyrien; Babylonien ist ein Theil Assyriens, und der Belus Babylons wird von Plinius (VI, 30) als Gott oder König (Abyden) der Assyrer aufgeführt. Ebenso beweist es wieder für alte Stammverwandtschaft, wenn Kappadocien (bei Apollonius, Argon., II, 946) Assyrien genannt wird und das dortige Volk bei Strabo, Appian u. s. w. die weißen Syrer. Daß das Wort Syria aus Assyria und Syrer aus Assyrer entstanden, leidet keinen Zweifel und ist allgemein anerkannt. So sagt Herodot (VII, 63), die Assyrer würden von den Hellenen, Justin (I, 2, 13), man habe sie nachgehends Syrer geheißen, und so nennt denn auch der erstere die Kappadocier Syrer statt Assyrer, Cicero den Sardanapal König von Syrien. Nun wurde aber gerade umgekehrt auch Assur für Syrien, d. i. Aram, gesagt. Schon das ursprüngliche Assur war aram. Land und auch Aram diesseits vom Euphrat wurde den Assyrern unterthan. Die Weltmonarchien aber lösten sich im allgemeinen auf demselben Boden einander ab und so kann (Esra 6, 22) der Perserkönig König von Assur heißen. Nicht minder dies der Seleucide („Syrische Göttin", §. 17; „Sil. Ital.", XIII, 886; Josephus, „Alterthümer", XIII, 6, 7), und schon in spätern Stücken des A. T. (Jes. 19, 23—25; Ps. 83, 9) bedeutet Assur Syrien, wie auch die „assyrische Schrift" die syrische.

Assyrien im eigentlichen Sinne, Aturia, wird im Norden und Osten von den Abhängen der Gordyenischen Gebirge begrenzt, südlich vom großen Zâb (Lykus); im Westen bildet die Grenze der Tigris, welcher im Februar oder auch März anschwillt und vielfach verheerend über seine Ufer tritt. Von Norden her nimmt der Zâb noch den Ghâzir (Bumadus) auf, und durch Ninive selbst floß in den Tigris der Khosar. Das Land erscheint dergestalt als natürliche Festung und die Lage Ninives für eine Hauptstadt sehr glücklich gewählt. Da ferner die Ebene noch außerdem von vielen Bächen durchzogen wird und die nahen Gebirge die Temperatur mäßigen, so sind die Bedingungen der Fruchtbarkeit und des Gedeihens gegeben. Aber der Winter ist sogar sehr streng, die Sommerhitze wahrhaft glühend, und durch heftigen Ostwind (Jon. 4, 8) wird sie häufig noch unerträglicher. Schließlich war Stadt und Land vom bereits schiffbaren Hauptstrom bespült und zugleich vom nördlichen Mesopotamien, von der Handelsstadt Nisibis her natürlicher Durchgangspunkt, für den Handelsverkehr äußerst günstig gelegen (Nah. 3, 16).

Von den vier Städten, welche Nimrod in Assur baute, liegen die drei 1 Mos. 10, 12 erwähnten in einer Linie und zwar dem Tigris entlang in Aturien, sofern letzteres sich auch auf das westliche Ufer erstreckt. Die Lage Ninives, welche Lucian zwar nicht mehr wußte, ist von alters her als der heutigen Stadt Mossul gegenüber überliefert, und seit Rich und Ainsworth haben die Nachgrabungen Ninives Identität mit dem Mespila des Xenophon dargethan. Von Süden heraufziehend kamen die Griechen (Xenoph. Anab., III, 4, 6 fg.) am Tigris erst zu einer großen verödeten Stadt Larissa, der Ruine Athur, jetzt Nimrud, bei welcher eine steinerne Pyramide, die noch vorhanden ist. Von da sechs Parasangen (neun Wegstunden) weiter trafen sie auf eine zweite verödete Ummauerung Namens Mespila, die ihrerseits auch sechs Parasangen im Umfang hatte. Bedenken wir, daß neun Stunden weiter Eski-, d. i. Alt-Mossul, am Tigris liegt, so läßt sich Einheit des Plans bei Erbauung dieser Städte kaum verkennen. Freilich ist Eski-Mossul ungeachtet der Bezeichnung alt deshalb noch keine assyr. Stadt. Allein ebenda ist eine große Steinmauer in den Fluß hineingebaut, gleichwie auch bei Larissa, und ebenso bei Aneh, d. i. Stadt Rehobot, ein Querdamm aus großen behauenen Steinen in denselben hinein aufgeführt ist (s. Ritter, „Asien", VII, 2, 661. 662—718). Doch nach 1 Mos. 10, 12 haben wir noch eine dritte Stadt ausfindig zu machen. Da soll nämlich Resen zwischen Ninive und Kelach gelegen sein, „die große Stadt" vorzugsweise und selbst noch zur Zeit des Schreibers so genannt, da man nicht „das war die große (größte) Stadt" übersetzen darf. Verhielte sich das wirklich so, dann wären nördlich oder östlich von Ninive noch zwei Städte anzunehmen, von denen —

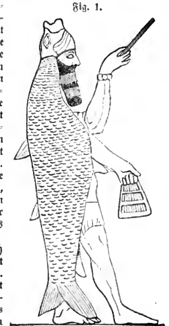
wenn Eski-Mossul außer Spiel bleibt — trotz der Größe der einen auch von dieser niemand etwas weiß, oder eine desgleichen südlich von Larissa. Allein Larissa hatte nur zwei Parasangen Umfang, war also nicht „die große Stadt"; und dies ist vielmehr so selbstverständlich Ninive (s. Babel), daß Ibn Esra und Jarchi (1 Mos. 10, 12) ohne Textänderung die „große Stadt" gleichwol von Ninive verstehen wollten. Ja, Mespila selbst ist Abwandlung von Mahâpura, „die große Stadt" („Deutsche Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes", VIII, 216 fg.). Der Text ist also in der Art herzustellen, daß statt mit Resen (V. 12) mit Ninive fortgefahren wird und letzteres V. 11 noch nicht, dafür aber dort Resen zur Erwähnung kommt. Man begreift, wie einem Abschreiber, nachdem (V. 10) Babel an die Spitze trat, V. 11 zuerst Ninive in die Feder kommen mußte. Ninive sollte um so weniger vor Stadt Rehobot erwähnt sein, weil in Telane, d. i. eben Rehobot, dem Stephanus zufolge Ninus vor Ninives Gründung gewohnt hat. Würden wir nun aber Ninive (V. 11) einfach durch Resen ersetzen, so würde die Unordnung entstehen, daß eine am Euphrat gelegene Stadt, Rehobot, zwischen die zwei Tigrisstädte eingereiht wäre, während wir längst merken, daß zwischen ihnen vielmehr Ninive seinen Platz hat. Ursprünglich war geschrieben: „— und baute Stadt Rehobot, Resen und Kelach; und Ninive zwischen Resen und Kelach; selbe ist die große Stadt".

Nimmt dergestalt die Hauptstadt den Ehrenplatz in der Mitte ein, so sollte man denken, Larissa sei entweder Kelach oder Resen; und auf Resen hält man gemeinhin deshalb, weil dieser Name anklinge an Larissa (?!). Was zuvörderst das letztere Wort anlangt, so kann ein pelasgisches Larissa auf assyr. Boden uns willkommen sein. Die pelasgischen Leleger haben ja in Karien eine Stadt Ninoe gegründet; dasselbe Wort Aesar bedeutet im Tuscischen (Suet. August., Kap. 97) und auf assyrisch Gott; den hetruscischen Purpurvorstoß (Müller, S. 261; Plinius, VIII, 74) hatten auch die Assyrer (Ez. 23, 6. 12), und die Mauern von Chorsabad zeigen ähnliche Bauart wie diejenigen von Veji (Rochette im „Journal des Savants", Jahrg. 1849, Juni, S. 331). Wir lassen also Larissa und verbinden Resen lieber mit Rasennä, dem einheimischen Namen der Tusker (Dionysius, I, 30). Von vornherein aber kann nun nicht ausgemacht werden, welcher der beiden fraglichen Städte Larissa entspricht; in Wahrheit keiner. Der arab. Geograph in den Marâçid nennt el-Kuheil als eine Stadt unterhalb Mossuls am westlichen Ufer des Tigris gegenüber von el-Haditheh; man sage, es sei eine große Stadt gewesen. Niemand, der sich an Gubeil für Gebal (Byblus) und an den Blutacker Hakeldama erinnert, kann die Einerleiheit von Kelach und el-Kuheil bezweifeln. Also läge Kelach auf dem Westufer und träfe so vielleicht auf den Ort des fünf engl. Meilen vor dem Einfluß des kleinen Zâb am Tigris gelegenen Hügels Kalah Scherghat (Layard, „Ninive und seine Ueberreste", S. 223 fg.; 10 fg.). „Die Hauptruine hier", sagt Layard, „ist ein großer viereckiger Hügel, über dem sich ein Kegel oder eine Pyramide erhebt. Es sei ein ungeheurer Bau und Kalach Scherghat eine der ältesten Städte Assyriens gewesen. Die Lage eigne sich sehr gut zu einer beständigen Niederlassung und billig sollte nach Layard die Straße zwischen Mossul und Bagdad am westlichen Ufer des Tigris über Kalah Scherghat gehen. Allein jenes el-Haditheh, vollständiger Haditheh Mossuls, lag in der Nähe des obern Zâb, und, wofern wir nicht auf die Planmäßigkeit der sechs Parasangen verzichten wollen, wird Kelach gegenüber von Larissa zu suchen sein. In diesem Fall aber bezeichnet auch das gleichfalls auf dem westlichen Ufer gelegene Eski-Mossul zweifelsohne die Stätte von Resen. Der Querdamm bei Larissa gehörte vermuthlich zu Kelach und durchaus planmäßig, wie es scheint, wurden die beiden Citadellen der durch den Tigris gedeckten Hauptstadt jenseit gelegt. Larissa ist eine Sache für sich und die Stadt nicht nothwendig eine uralte gewesen (Layard, a. a. O., S. 295); an ihrer Stelle scheint ja auch el Haditheh (= die neue) im Gegensatz zu einer alten nachgehends gestanden zu haben.

Assyrisch-babylonisches Volksthum. In Sinear und Assur wohnten Semiten und zwar Aramäer. Ihre Göttin Mylitta (Herodot, I, 199) ist syrisch benannt; Cyrus läßt in Babylon syrisch ausrufen (Xenoph. Cyrop., VII, 5, 31); die Chaldäer (Dan. 2, 4) sprechen syrisch. Auch führen (2 Kön. 18, 17) der assyr. Oberkämmerer und Oberschenk syr. Amtsnamen, und so viele als Tell bezeichnete Städte sind, zur Hälfte wenigstens, semitisch benannt, wie auch Adrammelech (2 Kön. 17, 31; 19, 37). Aber ob nur solche Semiten und sie von Anfang hier saßen, ist eine Frage. Lassen wir das Volk der Chaldäer, welche durch ihre Königsnamen als Nichtsemiten gekennzeichnet sind, beiseite, so spotten auch

eigentliche babylon. Eigennamen, z. B. von Städten und nicht nur Babels selbst, jeder semitischen Herleitung. Wenn der erste Ansiedler, dessen die Sage gedenkt, von Kusch erzeugt ist und von Sinear aus die Colonisirung an den beiden Strömen hinaufging, so sind diese Assyrer entweder hier Autochthonen — und dann ist nicht weiter nachzuforschen — oder sie sind aus noch tieferm Süden und dann nicht unwahrscheinlich zu Schiffe gekommen. Die einheimische Sage bei Berosus nimmt rohe Ureinwohner an, welche wie die Thiere lebten, berichtet aber auch von einem „Wesen" oder „Geschöpf" Oannes, welches im ersten Jahr aus dem Rothen Meer nächst Babylonien auftauchte. Dieser Oannes sei fischgestaltet gewesen, habe aber unter dem Fischkopf noch einen andern gehabt und Füße wie ein Mensch (Fig. 1), auch eine Menschenstimme; den Tag über habe er unter den Menschen verweilt, sie in Kunst und Wissenschaft unterrichtend, mit Sonnenuntergang aber sei er wieder ins Meer getaucht. Deutlich bezeichnet sind Ankömmlinge zu Schiff, welche abends wieder an Bord gingen, und die weitere Aussage, daß später noch andere dem Oannes ähnliche gekommen seien — wir erklären: ein zweites Schiff, dann ihrer vier, nachher noch eins — weist auf ein bleibendes Verhältniß hin.

Fig. 1.



Man hat den Namen Sinear als sanskritisch Sinhara (Löwenland) gedolmetscht, und wirklich bedeutet dies Babyloniens nabatäischer Name Arjanschehr. Ind. Namengebung führt auf ind. Urheber, und nun heißt die Insel Ceylon auch Sinhala, was soviel wie Sinharadvîpa, Senkeldib (Reinaud, „Fragments arabes et persans, relatifs à l'Inde, antérieurement au 11me siècle [Paris 1843], S. 92), woraus die Araber Serendib machten. Wenn aus Indien, mögen die Ansiedler wol von oder über Ceylon gekommen sein. Der mythische Piverasp nannte dem Hamza (S. 32) zufolge Babylon Klnkdis, d. i. sanskritisch Kalingadeça. Dies ist aber auch der Name des flachen ind. Küstenlandes im Süden des Flusses Mahânadi (Lassen, „Indische Alterthumskunde" [1. Aufl.], I, 180), und daß hier ein Zusammenhang besteht, läßt sich erweisen. Kalingii kommen (Plinius, VI, 32) auch in Südarabien vor und ihre indisch benannte Stadt Mariaba (Grenzhut) (pers. marzubân) läßt sie als Indier aus jenem Küstenland erscheinen. Was bedeutet Kalinga? Die Javanesen nennen, weil auch Java von Kalinga aus hauptsächlich colonisirt worden, Indien Kling, celtisch aber bedeutet Kling ein Thal; und nun fanden die Ansiedler in Sinear auch ein Thal, ein Tiefland (1 Mos. 11, 2) und bauten dort Babel. Endlich haben die Ansiedler offenbar ihre Heimat theilweise wiedererkannt und dortige Benennungen hierher übertragen. Den Euphrat nennt das A. T. vorzugsweise den großen Strom: so erscheint in ihm wieder die Mahânadi, der Mahânada. Von diesem gen Nord und Ost weiter schreitend kommt Ptolemäus zu einem Fluß Tyndis (= Spitze), dem jetzigen Brahmani; und der Tigris, von seinem schnellen Lauf den Namen führend, bildet so als tund (persisch schnell) zu seinem Nebenfluß, dem Gyndes (kund langsam) den Gegensatz. Jenseits ferner vom Tyndis bietet Ptolemäus die Städte Mapura und Minagara; aber Xenophon's Mespila ist ja sanskritisch Mahâpura, und Mînagara = mînanagara (vipera = vivipera), Stadt des Fisches, kommt mit Ninive, Ninavâ für Minavâ, überein. Endlich erwähnt Ptolemäus hinter seinem ind. Manadas eine Stadt Sippara, aber ebenso am Strom Euphrat in Mesopotamien Sipphara, die „Sonnenstadt" Sippara des Berosus, die Stadt Sepharvaim der Hebräer, welche Formen sämmtlich auf Svaru, sanskritisch Sonnenschein, zurückgehen.

Nicht nur erklärt sich dieser wie andere Städtenamen, z. B. Babel selbst, aus dem Sanskrit, während Rehobot-ir, d. i. Straßburg, wenigstens indogermanisch zusammengesetzt ist; auch einzelne Eigennamen von Personen sind arische und zum Theil reines Sanskrit. Dahin gehören der Gott Sukkotbenot (2 Kön. 17, 30), der assyr. Trabantenoberst Tartan

(2 Kön. 18, 17; Jes. 20, 1), die an Babylon gebundenen Engel Harut und Marut, und vor allen der babylon. Noah Xisuthros oder Sisuthros, d. i. Çiçutra. Die Flutsage nahm ihren Weg aus Indien zu den Hebräern nicht über Persien, wo keine solche existirt, sondern über Babylon. Ind. Sitten Mesopotamiens hat man in den Stellen 1 Mos. 24, 2. 53; 29, 26 längst anerkannt. Auch wurde wol mit Recht auf einen innern Zusammenhang aus dem Umstand geschlossen, daß das Kalijuga der Inder mit dem J. 3102 v. Chr. beginnt und der Polyhistor die Königsreihe der Chaldäer mit dem J. 2405 der Welt, d. i. 3104 v. Chr., von neuem anfängt.

Diese Indier trafen schon eine Bevölkerung an, man könnte glauben, eine semitische, die Ahnherren der spätern Aramäer; allein neben oder anstatt Nimrod wird außerhalb des A. T. nirgends ein Semite aufgestellt, sondern als Erbauer Ninives und Herr Babylons Ninus und, als die Erbauerin Babylons, sein Weib Semiramis (Diod. Sic., II, 3. 7). Wenn Ninive (Nînavâ) selbst bei den Griechen Ninos genannt wird, so ist der König Ninos seinerseits Ninavas, identisch mit seinem Sohn Ninyas, und da arabisch nûn Fisch, sanskritisch mîna lautet, Ninos, den ein Mythus bei Mose von Chorene nach Kreta fliehen läßt, einerlei mit dem Fischgott Minos (Fig. 2). Für eine geschichtliche Person wird ihn niemand halten, der erwägt, daß er 52 Jahre, die Zahl der Wochen des Sonnenjahres, geherrscht haben soll, wie nach Megasthenes dies auch der erste König Indiens, und ebenso Dionysos (Lassen, „Indische Alterthumskunde“ [1. Aufl.], I, 697. 732), während Herkules 52 Jahre alt wird. Gleichwie Apopis (afof, Riese) der Bruder der Sonne, mit Zeus kämpft (Plut. de Is., Kap. 36), so soll Ninus mit Zoroaster, den die Semiramis späterhin über Assyrien setzte (Mose von Chorene, I, 16), Krieg geführt haben (Justin., I, 1); Zoroaster aber sei Nimrod, heißt es bei Klemens (Homil., IX, 4, 5). Wer ist nun schließlich dieser Nimrod? Bekanntlich ist er, als Jäger, Riese und Krieger dargestellt, das Gestirn Orion; sein Doppelgänger Haik hat nicht umsonst glänzende Augen (Mose von Chorene, I, 9; Homer, Ilias, XXII, 27). Aber Zoroaster (Zarathustra), wörtlich Herbstgestirn, ist der Orion ebenfalls. Nun heißt er der Meder, der Mager, der Baktrer, und wir wissen, wo seine Religion herrschte; „Nimrod“ seinerseits ist kein Sanskrit selbst mehr, sondern bereits Verderbniß, aus Narmada, Krieger, entstanden wie membrum aus dem sanskritischen marman. Dieser Kampf besagt also, daß zwei Religionen zusammenstießen, indem die Bekenner beider gemeinschaftlich im Lande wohnten; und da Ninus der Inder ist, so ist es Nimrod-Zoroaster eben nicht, sondern der Westarier.

Fig. 2.



Assyrische Geschichte. Fragen wir nun nach der Zeit, in welche die Anfänge des assyr. Reichs hinaufzurücken, so kommen die Ureinwohner, welche von den ind. Colonisten angetroffen wurden, vorerst nicht in Betracht; die Frage ist nur, an welchen Zeitpunkt knüpft das A. T., knüpfen andere den Ursprung zunächst Babylons. Die Quelle 1 Mos. 10, 10 sagt zwar nicht, daß Nimrod Babel gebaut habe, wol aber wird sie es meinen; und wenn Diodor (II, 3; vgl. 7), vom König Ninus ausgehend, auch die Stadt Ninus älter denn Babylon sein läßt, so haben wir allen Grund, die Angabe der Bibel vorzuziehen. Schreibt er aber Babylons Bau der Witwe des Ninus zu, so weist auch er die Gründung beider Städte an denselben Zeitraum. Die biblische Zeitrechnung rückt die Stiftung des assyr. Reichs, die Erbauung Babels und der andern Städte durchgehends bis in das dritte Jahrtausend hinauf. Die 480 Jahre seit dem Auszug aus Aegypten (1 Kön. 6, 1) — mag man sie bis 1012, dem Jahr der Tempelweihe, erstrecken, oder wegen V. 37. 38 sieben, oder etwa kraft 1 Kön. 8, 1 (LXX); 9, 10 zwanzig Jahre früher zu Ende gehen lassen, erheblich ist der Unterschied nicht — 480 Jahre werden fortgesetzt durch 430 Jahre Aufenthalt des Volks in Aegypten (2 Mos. 12, 40) und 215 Jahre seiner Vorväter in Kanaan; zwischen Abraham's Einwanderung aber und der Flut liegen 369 Jahre (1 Mos. 11, 10—26; 12, 4). Gehen wir zurückrechnend von 1012 aus, so ist Abraham im J. 2127 v. Chr. eingewandert und die Flut trifft auf 2506, von wo an in den nächsten Jahrzehnten oder auch Jahrhunderten (1 Mos. 10, 6. 8. 10) Babel gegründet worden wäre. Wollten wir aber die vier Geschlechter (1 Mos. 15, 16; 2 Mos. 6, 16—20) zu 130 Jahren und die Periode der Patriarchen ebenfalls halb so groß annehmen, so würde die Schwelle des 20. Jahrh. doch noch überschritten sein.

Was noch die außerbiblischen Zeugnisse betrifft, so fand nach einer Angabe des Sim-

plicius (zu Aristoteles de coelo, II, 123a) Kallisthenes, im J. 331, in Alexander's Begleitung zu Babylon anwesend, dort astronomische Beobachtungen vor, welche bis 1903 Jahre zurückgingen, sodaß also im J. 2234 v. Chr. Babylon bereits existirt hat. Die Zahl 1903 wird zwar durch eine Variante unsicher, allein diese selbst, die Ziffer 31000, ist an sich unwahrscheinlich und unbrauchbar; und es bildet die Zahl 2234, als erstes Jahr der vierten Dynastie, für den von Gutschmid entdeckten, allerdings nur als Theorie der gelehrten Chaldäer gesicherten, Cyklus die unerlaßliche Voraussetzung („Rheinisches Museum", N. F. VIII, 252 fg.; Brandis, „Historischer Gewinn u. s. w.", S. 11). Herennius seinerseits (bei St. B. unter Babylon) will, Babylon sei 1002 Jahre älter als die Semiramis. Wird nun die Gründung einer Stadt irgendeiner Gottheit beigelegt, so ist sie ebendadurch in unvordenkliche Ferne gerückt; wird der Gott aber zum Menschen herabgesetzt, so tritt er in den Rahmen zeitlicher Verhältnisse, und wir haben die Stelle aufzusuchen, an welche er fixirt erscheint. Aber wann nach Herennius die Semiramis lebte, läßt sich nicht bestimmen; wir ersetzen seine Meinung nothgedrungen durch diejenige anderer.

Nach Eusebius („Chron.", I, 79) sind von Sardanapal bis zur ersten Olympiade 67 Jahre, sodaß dessen Tod auf 844 v. Chr. (Vellejus rund: 840) zu setzen ist. Es ist dies um so mehr Angabe des Abydenus, weil Eusebius selbst („Chron.", S. 100) vielmehr 40 Jahre rechnet. Nun aber war Sardanapal unzweifelhaft der letzte von jenen 45 Königen mit 526 Jahren nach der Semiramis; 844 aber + 526 ergibt 1370 und mit 1002 weiter würden wir bis 2372 hinaufreichen. Die Zahlen des Eusebius („Chron.", S. 98—100) bringen von Sardanapal's Tod bis zur Semiramis ausschließlich nur das Jahr 1980; die Falschheit aber der gewöhnlichen Annahme, daß die Meder im J. 753, die Babylonier um 747 abgefallen seien, sodaß die 526 Jahre nur bis 1273 heraufreichen, werden wir unten darthun. Von der Semiramis, deren Regierungszeit der Polyhistor nicht angibt, rechnet er aufwärts neun arab. Könige mit 245, und 49 Chaldäer mit 458 Jahren, womit das Jahr 2073 erreicht wird. Die nun folgenden 11 Könige mit x Jahren bestimmt Gutschmid a. a. O. (Brandis, „Rer. Assyr. tempora em.", S. 16 fg.) zu 258 Jahren, womit, abgesehen von den Jahren der Semiramis, jene Zahl 2234 um die Differenz von 844 und 747 überschritten wird. In die Periode dieser nicht näher bezeichneten Dynastie träfe also der Beginn jener astronomischen Beobachtungen, angestellt von solchen, die dazu befähigt waren, wir meinen, von den ind. Einwanderern. Mit den 224 Jahren endlich der acht Meder reicht man bis zum Jahr 2555 hinauf. (Zu den 224 Jahren hat im armen. Text ein Abschreiber die Randnote 34, bei den 11 Königen aber 48. Beidemal ist deutlich, daß die 200 vorausgesetzt sind; und blieb der Abschreiber in der Zehnzahl sich consequent, so kann im Text 258 gestanden haben, sodaß er jetzt abzog, was er vorher hinzugethan.) Aus der wirklichen Geschichte nun aber fällt Semiramis nicht minder hinweg als Nimrod, Ninus und Ninyas. Wie Abydenus behauptet (Eusebius, „Chron.", I, 11), nahmen die Chaldäer um Ninus und Semiramis sich nichts an. Angebliche Erbauerin Babylons, gehört letztere doch als Gattin des Ninus und Tochter der Derketo, die auch im alten Ninus, d. i. Hierapolis, thronte, eigentlich nach Ninive. Der Name hat vielleicht geradezu Taube im Assyrischen bedeutet (Diod. Sic., II, 4, und Hesychius), da die Tauben den Syrern nicht blos für heilig galten, sondern auch göttlich verehrt wurden. Wenn gleichwol der babylon. Schriftsteller sie zwischen den Dynastien vor dem Jahre 1370 aufführt, so besagt dies wol das Aufkommen ihres Cultus, der zu Ninive vermuthlich uralt war, in Babylon.

Ein mächtiges Reich der Assyrer bestand schon in den Tagen der Hyksos, als diese einwanderten, in Aegypten und um die Zeit ihres Auszugs nach Kanaan (Manetho bei Josephus g. Ap., I, 14). Auch berichtet eine jüngere Sage (1 Mos. 14, 1) von einem König Sinears, welcher Zeitgenosse Abraham's und dessen Hauptstadt Babel sein mochte. Den letzten jener 45 oder auch 36 Könige, Sardanapal, müssen wir in Ninive denken; aber die ursprüngliche Metropolis war dem A. T. zufolge Babel. Der Semiramis gehen 11 „arabische" Könige voraus: wir begreifen etwa, daß Araber von Ninive aus beherrscht werden (Herodot, II, 141), weniger leicht, daß Araber gebieten sollen von dorther. Ihre Herrschaft umfaßt die Zeit von 1615—1370. Aus dieser Periode nun, der nächsten Folgezeit Josua's, d. h. ungefähr aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrh., spricht uns das A. T. von einem König nicht Assurs oder Babels, sondern Mesopotamiens, der sich die Israeliten dienstbar gemacht (Richt. 3, 8). Sein Name (Jer. 50, 21), der dort

aus ind. Original ins Arabische übersetzt erscheint, bedeutet Talarträger, und linnener Talar war babylon. Tracht (Herodot, I, 195). Keiner dieser „Araber" trägt bei Syncellus (S. 172) einen sicher semit., mehrere haben ausgesprochen arische Namen, und da jener Talarträger König Mesopotamiens heißt, so scheinen sie auch nördlich von Sinear geherrscht zu haben; und Königssitz war wol nicht Babel, sondern vielleicht jenes Rehobot am Euphrat. Wenn schließlich auf einem Denkmal der Name Chazajan richtig gelesen ist, so wurde ungefähr um die Zeit Salomo's von Ninive aus mit Hezion von Damaskus Krieg geführt (1 Kön. 15, 18), (Brandis, „Historischer Gewinn u. s. w.", S. 120), sodaß also wenigstens schon im 2. Jahrh. vor jenem Sardanapal der Regierungssitz Assyriens in Ninive war.

Auch eine geringere Combinationsgabe als die Niebuhr's hätte nicht verfehlt, die 520 Jahre assyr. Herrschaft (Herodot, I, 95) mit den 526 Jahren der 45 Könige (Eusebius, „Chron.", I, 41) zusammenzubringen. Gewöhnlich urtheilt man nun so: da zuerst die Meder — wie lange vor Dejoces, d. i. vor 708, bleibt einstweilen ungewiß — nach ihnen auch andere Völker abfielen, mit Nabonassar aber im J. 747 babylon. Königthum auftritt, so sind die Babylonier in diesem Jahre abgefallen, und weil nach den Medern, so erstrecken sich die 526 Jahre bis 747, die 520 dagegen bleiben für die Meder, welche sich somit im J. 753 unabhängig gemacht haben. Allein nach des Polyhistor ausdrücklicher Angabe kommt Phul erst nach diesen 526 Jahren; die Zeitrechnung aber des A. T. gestattet nicht, ihn unter das Jahr 747 herabzurücken, da er schon um das Jahr 772 in israelitische Verhältnisse eingreift. Den Sardanapal seinerseits rückt Abydenus über die erste Olympiade hinaus, und dies thun auch andere, welche in ihm einen Zeitgenossen Lykurg's sehen. Es ist ferner auch nicht dargethan, daß der Kanon unabhängige Könige Babylons aufzählen will; vielmehr scheinen assyr. Unterkönige in Rede zu stehen. Hierfür sprechen auch noch folgende Gründe: Mich. 5, 4. 5 ist wie bei Jesaja Assyrien Juda's Feind, in den Tagen Sargon's, und doch nimmt Mich. 4, 10 eine Wegführung gen Babel in Aussicht. — Zu Lebzeiten Sanherib's (im J. 704) regiert in Babel ein Bruder von ihm, und die Unabhängigkeit der Babylonier erkennt der Assyrer so wenig an, daß er sie mit den Waffen unterwirft und ihnen seinen Sohn zum König setzt. — Der vierte seit Nabonassar, Elulüus, scheint um des Zeitverhältnisses willen mit dem Elulüus von Tyrus identisch, welcher daselbst als assyr. Statthalter gebot (Menander bei Josephus, „Alterthümer", IX, 14, 2). So begreift sich dieser einzige semit. Name in der Reihe; dann aber ist er auch in Babylon nur als assyr. Unterkönig denkbar. — Herrschte jener Nabonassar selbst, der Chaldäer, eigenen Rechts in Babylon: warum stiftete nicht er bereits eine chald. Monarchie? Auch derjenige, welcher sich wirklich unabhängig macht, Nabopolassar, ist dem Abydenus zufolge (Eusebius, „Chron.", S. 54) von dem Assyrer erst nach Babylon gesandt worden. Und vollends der elfte, Asaridinus, welcher gewöhnlich für identisch mit Esarhaddon gehalten wird, müßte so von Ninive aus unmittelbar über Babylon, als babylon. König über Ninive geherrscht haben. — Schließlich übrigens war dieses Königthum kein einheimisches. Der zweite König wird Nadios genannt, d. i. Nadija, ein Meder; der achte heißt Aparanadios, d. i. Apara Nadija, ein anderer Meder (dem Polyhistor zufolge [Eusebius, „Chron.", S. 43] ist dieser „andere Meder" Esarhaddon [Asordanius] selbst. Dies wußte der Ordner des Kanons oder sein Gewährsmann nicht, oder man wollte, da Asaridin als elfter König folgt, nicht durch zweimalige Nennung desselben Namens zu Verwirrung Anlaß geben): so werden sie bezeichnet, indem der Schreiber ihre Namen nicht zu wissen scheint. Waren dies aber unbekannte Fremde, so sind sie wahrscheinlich von auswärts geschickt worden; denn Namen von Volksgenossen hätten sich überliefert.

Erscheint dem Vorstehenden gemäß die Reihe seit Nabonassar nicht als eine Liste unabhängiger Könige, so kann außerdem auch Herodot nicht füglich meinen, es seien bald nach den Medern auch die Babylonier von Assyrien abgefallen; denn die Babylonier sind ihm selbst Assyrer (I, 106. 178. 188; III, 92. 155), und er sagt so gar nichts von ihrem spätern wirklichen Abfall, daß er diesen, wie es scheint, als eine innere Angelegenheit Assyriens betrachtet hat. Er deutet (I, 101) keineswegs an, daß die Assyrer nicht auch Babylon besaßen, sodaß Babylonien im J. 633 mit unter den Abtrünnigen gewesen wäre. Assyrer sind ihm auch nicht blos das Volk von Ninus und Babylon (VII, 63); aber „diejenigen, welche Ninus innehatten", bemerkt er (I, 102) darum, weil es zunächst der Hauptstadt Ninive galt. Abfall der Meder, welchen die andern Völker nachgeahmt hätten (Herodot, I, 192. 195), steht in der ganzen Periode seit Phul und vorher, da im Gegentheil Assyrien zu

immer größerer Macht erstarkte und die Nachbarn sich unterwarf (Am. 6, 2. 14; Jes. 36, 19; 10, 9), nicht anzunehmen. Assyrien ist (Jes. 5, 27 fg.; 14, 31) eine Militärmonarchie, der Gebieter heißt (Hos. 8, 10; Jes. 10, 8) König der Fürsten oder Großkönig (Jes. 36, 4), und um das J. 714 dienen z. B. Elam und Kir im assyr. Heer (Jes. 22, 6). Durch die unabweisliche Combination der 520 Jahre mit den 526 bleibt jenes Ereigniß an den letzten König, Sardanapal, gebunden, der im J. 844 starb. Die Meder fielen zuerst ab und die assyr. Herrschaft dauerte noch sechs Jahre länger, also trifft ihr Abfall auf 850: von da ab wurde das Reich immer mehr, was der angebliche Name des letzten Königs bei Julius Africanus, Georgius Syncellus, Mose von Chorene u. a. besagt, ein Thonos Konkoleros, d. i. Tanus kankâlaras, ein skeletartiger Leib. So weit behält also Ktesias recht, daß unter Arbaces die Meder sich unabhängig machten; während, wenn er eine Belagerung und Zerstörung Ninives aussagt, damit nur das spätere Ereigniß zu einem frühern hinaufreflectirt wird, dessen Fortsetzung und Vollendung es sein konnte. Abgesehen von seinem Belesys, der Copie Nabopolassar's, sowie von manchen individuellen Zügen, die nicht erfunden sein können, ist im voraus wahrscheinlich, daß über die Meder als ein besonderes Volk ein Unterkönig gesetzt war; wo nicht, so bedurften sie doch, um abzufallen, eines Mannes, der an ihre Spitze trat. Auch ist die Ernennung eines eigenen Königs anderwärts (2 Kön. 8, 20) Ausdruck der Unabhängigkeitserklärung, und Arbaces spiegelt nicht blos einfach den Cyaxares wieder, da er ja mit seinen eigenen Regierungsjahren aufgeführt wird. Was seine Nachfolger (Diodor, II, 32—34) betrifft, so hat man längst eingesehen, daß wenn auf einen König mit 22 Jahren ein solcher mit 40 folgt, wie bei Herodot, und dies Verhältniß sich wiederholt, dann die Doublette gestrichen werden muß. Nun entspricht Artykas vorher mit 50 Jahren dem Dejoces des Herodot mit 53; und diese Zahl, wie überhaupt Herodot's Zeitrechnung und sein ganzer Bericht, ist festzuhalten, nur daß die 22 Jahre des Phraortes dem Dejoces zuzuschreiben sind und dessen 53 dem Phraortes (s. Stein zu Herodot, I, 102), welcher um das Jahr 668 bereits auf dem Thron saß (Pausanias, IV, 24, 2). Diese berichtigte Zählung des Ktesias würde von 559 bis 817, das 40. Jahr vor der ersten Ol., zurückgreifen. Wiederum reichen aber die drei Vorgänger des Artykas-Dejoces von 850—742 herunter, und da Dejoces erst um 708 antritt, so bleiben für die Anarchie (Herodot, I, 96) 34 Jahre. In Assyrien andererseits kann zwar Phul ein Geraumes über das J. 772, wenn auch nicht füglich bis 844 hinaufreichen, aber wie lagen da die Dinge in der Zwischenzeit? Vielleicht schon vor dem J. 800 erhob sich ein neues assyr. Reich (Am. 6, 2. 14), welches im Norden und im Süden um sich griff (2 Kön. 18, 34; 19, ... 13). Die 2 Kön. 19, 12 erwähnten Länder und Städte sind von („meinen Vätern") den Königen dieser Dynastie erobert worden. Wenn nun aber das frühere Assyrien über Medien herrschte, dann gewiß auch über Karkemisch (Jes. 10, 9) und Sippara. Also handelt es sich um eine Wiedereroberung, und zwar vermuthlich in der Reihenfolge von Jes. 10, wo Babylon sowenig mit aufgeführt wird als Ninive. Nun hat aber einer von diesen Königen um das J. 722 israelitische Colonisten nicht nur in dem persisch benannten Gozan, sondern auch in „Städten Mediens" angesiedelt (2 Kön. 17, 6; 18, 11), benutzte er etwa die Schwäche einer Naturdemokratie, sodaß er, ohne zu fragen, seine Leute den Medern einbürgerte? Allein die Kraft aufrührerischer Unterthanen würde er dadurch nur gestärkt haben. Es ist klar, er betrachtet sich als den Oberherrn dieser med. Städte, und damit selbst trennt sich das auch später zweigetheilte weite Land in ein unabhängiges Medien und ein zu Assyrien gehöriges. Ferner wird im J. 733 „ein Meder" Unterkönig Babels, im J. 699 dies „ein anderer Meder", und dieser andere ist dem Polyhistor zufolge (Eusebius, „Chron.", S. 43) kein anderer als Esarhaddon. Also ist die Dynastie seines Vaters Sanherib eine medische, und auch seine Vorgänger seit Phul gehörten vermuthlich dem Herrschervolk, eben dem medischen, an. Auch vordem sollen ja schon acht med. Könige über Babylon geherrscht haben; und die bezüglichen Königsnamen heben sich als nicht mehr so völliges Sanskrit von dem des letzten Vorgängers scharf ab und verrathen sich theilweise als medische. „Sardanapal" erinnert an das sanskritische lokapâla und an sindh. Königsnamen, welche in der Regel auf pâla ausgehen. In der Sprache dieser neuen Dynastie dagegen scheinen die Endungen des Namens verloren zu sein (vgl. Sargon, Tartan, Petor), und in Tiglatpileser erkennen wir das med. Tigr (tigra persisch Schwert), Pfeil, Sanherib aber ordnet sich zum armen.-parth. „Sanatruk". Wir denken somit: jene sechs Stämme hatten sich unabhängig erklärt

und stellten sich unter Dejoces (Herodot, I, 101), während Medien auch noch andere Völker, z. B. die Kadusier (Diodor, II, 33), die Tapurer u. a. umfaßte. Zur Zeit des Mandauces (von 822—772) bemächtigte sich ein med. Stamm Ninives, und Phraortes und Cyaxares zogen ebenso wider ihn zu Felde, wie Sanherib gegen die aufständischen Babylonier, und Nebukadnezar ebenfalls gegen Ninive.

Zum ersten mal in unmittelbare Berührung mit Israel kam Assyrien durch jenen König Phul (Eusebius, „Chron.", S. 41). Die Anarchie nach dem Tode Jerobeam's II. (Hos. 4), welchem erst im elften Jahre sein Sohn auf dem Thron folgen konnte, hatte zwei Parteien hervorgerufen, von denen die eine an den Assyrer (Hos. 5, 13; 7, 11; 8, 9; 13, 7), die andere an Aegypten sich lehnte (Hos. 12, 2). Den Königsmörder Sallum hatte Menahem getödtet, um sich selbst die Krone aufzusetzen (Hos. 8, 4); und „in seinen Tagen", heißt es 2 Kön. 15, 19, „kam Phul, König von Assur, über das Land; und Menahem gab ihm 1000 Talente Silber, daß seine Hand mit ihm sei, ihm das Königthum zu sichern". Obigen Stellen des gleichzeitigen Sehers zufolge kam Phul als Schiedsrichter schwerlich ungerufen, sondern ohne Zweifel hat Menahem nach ihm verlangt. Phul zog wieder ab, und es scheint nicht, daß damals zu einem dauernden Abhängigkeitsverhältniß der Grund gelegt worden. Die Summe, welche von Menahem entrichtet werden mußte, beläuft sich so hoch, daß sie regelmäßigen Tribut ausschließen dürfte; auch war dieser, den alljährlich das Land hätte aufbringen müssen, kein Mittel, um des Königs Stellung zu befestigen. Selbst noch Pekah genießt die volle Freiheit seiner Bewegungen, und das näher gelegene Syrien-Damaskus war noch nicht von Assur in Angriff genommen. Daß übrigens 1 Chron. 5, 26 dem Phul eine Wegführung von Unterthanen seines Schützlings nicht beigemessen wird, ist klar; die Meinung ist nicht, der Gott Israels führte sie hinweg, sondern Tiglatpileser (V. 6). Nächst Phul nennt das A. T., und zwar dieses allein, eben diesen Tiglatpileser (Schwert- und Pfeilträger), mit dessen Antritt vielleicht gleichzeitig im J. 747 das babylonische Unterkönigthum geschaffen wurde. Etwa 30 Jahre nach Phul mischte auch er sich in israelitische Angelegenheiten. Von den Verbündeten Syrien-Damaskus und Ephraim bedrängt, sandte der jüd. König Ahaz zu ihm und erkaufte sich nicht nur mit Geld, sondern auch um den Preis der Unterwerfung den Schutz des Assyrers (2 Kön. 16, 7 fg.). Dieser rückte in Syrien ein, eroberte die Hauptstadt und tödtete den König. Da Ahaz dem Tiglatpileser in Damaskus seine Aufwartung machte, so scheint letzterer selbst mit dem Heer nicht weiter gezogen zu sein, das nunmehr auch die Stammgebiete von Sebulon und Naphtali und das Ostjordanland überschwemmte und die Einwohner in die Gefangenschaft wegführte (Jes. 8, 23; 2 Kön. 15, 29; 1 Chron. 5, 26). Das Joch Assyriens lastete fortan schwer auf Juda (Jes. 10, 24. 27; 20). Den dritten in dieser Königsreihe, Salmanser (Schildträger), findet man fälschlich schon Hos. 10, 14 bezeichnet, denn das Zeitverhältniß ist dem entgegen, und vielmehr heißt die Stadt Salman-bêt-Arbel wie eine andere (2 Kön. 15, 29) Abel-bêt-Maacha. — Auch den Namen dieses Königs, welcher im Bruchstück Menander's (Josephus, „Alterthümer", IX, 14, 2) gemeint ist, bietet außer dem A. T. (2 Kön. 17, 3; 18, 9) keine andere Quelle. Die erstere Stelle, V. 5 hinzugenommen, beurkundet einen doppelten Kriegszug; und ebenso läßt auch Menander nach einem ersten Zug gegen Phönizien den Assyrer noch einmal wiederkommen. Beidemal galt es ohne Zweifel den Phöniziern und den Israeliten zugleich, da wir andernfalls drei oder vier Feldzüge annehmen müßten. Im übrigen erzählt Menander etwas verwirrt; auch bedarf der Text der Verbesserung. Der wirkliche Sachverhalt möchte folgender gewesen sein.

Salmanesser zog aus wider Eluläus, König der Phönizier, der in Tyrus residirte, und wider Hosea von Israel, König seit 731. Hosea erkannte den Assyrer als Oberherrn an und verpflichtete sich zu einem jährlichen Tribut. Auch Eluläus, nicht fähig, Widerstand zu leisten, unterwarf sich, und da die Kittäer (Cypern) sich nicht fügten, so brachte in assyr. Dienst und Interesse Eluläus sie zum Gehorsam. Er wurde als Statthalter belassen und Salmanesser zog wieder heim. Schon kraft 2 Kön. 17, 3. 6. 3 fällt diese erste Expedition nicht später als in das Jahr 728. Nach der Darstellung Menander's nun könnte es scheinen, als hätte gleich der fernen Insel auch die Inselveste Tyrus schon diesmal den Gehorsam verweigert; allein der Assyrer schloß Vertrag „mit allen", und warum wäre er erst nach Hause, wenn es sicher war, daß er wiederkommen mußte? Vielmehr lehnte sich die Hauptstadt, welche durch ihre Lage sich gesichert glaubte, nach dem Abzug des Feindes wieder auf und vertrieb ihren König, den jetzigen Statthalter, welcher nebst dem

festländischen Phönizien am Vertrage festhielt. Da wir nun aber als Unterkönig Babylons von 726—721 einen Eluläus vorfinden, so läßt sich kaum bezweifeln, daß es derselbe sei, welcher vorher 36 Jahre lang in Tyrus regiert hat. Vermuthlich im Zusammenhang mit dem Abfall der Tyrer steht die Tributverweigerung seitens des Hosea, welche er, wenn ein assyr. Heer im Lande stand, nicht gewagt haben würde. Der Assyrer kam nun wieder, ohne etwas gegen die Tyrer auszurichten, sodaß er sich zu einer Blokade bequemte, die ihnen wehren sollte, sich vom Festland mit Wasser zu versehen. Er selbst wandte sich mittlerweile mit dem Hauptheer wider Israel und zwar gegen die Hauptstadt (Mich. 1). Nachdem er diese bis in das dritte Jahr belagert hatte, nahm er sie ein und machte sie dem Erdboden gleich, worauf er Israel über den Tigris in die Gefangenschaft wegführte. Mit seinem Abzug ging auch die fünfjährige Blokirung der Tyrer zu Ende.

Mit dem ägypt. König So (Sabakôs) hatte Hosea ein Bündniß angestrebt, und Aegypten war die einzige Großmacht, welche den Planen Assyriens in den Weg treten konnte. So gewahren wir denn (Jes. 14, 31; 10, 28) ungefähr um das J. 718 von dem König Sargon entsandt ein assyr. Heer auf dem Marsch gegen die philist. Vesten, die Schlüssel Aegyptens, welches auch wirklich Asdod eroberte (Jes. 20, 1). Dieser Sargon, Sanherib's Vorgänger, wäre wol als Salmanesser's Nachfolger zu denken, wenn er nicht vielmehr Salmanesser selbst ist. Letzterer Name kommt bei Jesaja ebenso wenig vor wie Sargon im zweiten Buch der Könige. Von Salmanesser, der so große Thaten gethan, schweigen die Inschriften gänzlich. Desto mehr wissen sie von Sargon zu erzählen, der (Jes. 20, 1) doch nur einen Feldherrn schickte. Sein Name (= goldfarbig, im Zendavesta Beiname des Haoma) ist ohne Zweifel auf den Denkmälern richtig herausgefunden. Nun ist in den Ruinen von Kition auf Cypern ein (jetzt in Berlin befindliches) Standbild mit Inschrift entdeckt worden, welches Rawlinson („On the Inscript. etc.", S. 52, Nr. 3) als das Bild Sargon's, des Erbauers von Khorsabad, erkannte (vgl. Brandis, „Historischer Gewinn u. s. w.", S. 53). Salmanesser ist es, welcher Cypern unter seine Botmäßigkeit brachte, und wol als Zeichen der Oberherrlichkeit des assyr. Königs wurde sein Bild aufgestellt, was zu einer Zeit, da sie nicht mehr bestritten war, keinen Sinn hatte.

Zufolge der undeutlich übersetzten Stelle des Abydenus (bei Eusebius, „Chron.", S. 53) scheint es, daß man beim Tode Sargon's sich nach einem umsah, der von Königen abstammte, und endlich auf Sanherib gerieth. Gewiß ist von diesem Herrscher zuvörderst, daß er auf Sargon folgte, und wenn er in Hiskia's 14. Regierungsjahre diesen mit Krieg überzog (2 Kön. 18, 13; vgl. 1 Mos. 14, 5), so trifft dies auf das Jahr 714 v. Chr., und zwar gemäß Jes. 32, 10; 33, 9; 37, 30 auf den Spätherbst. Hiskia hatte ein Bündniß mit dem Aegypter abgeschlossen (Jes. 30, 1 fg.; 31, 1; 36, 6. 24) und fernern Tribut verweigert (2 Kön. 18, 7): der Kriegszug Sanherib's und die Wiederaufnahme der Absichten seines Vorgängers, galt also eigentlich, wie die Größe seines Heeres (Jes. 37, 38) lehrt, den Aegyptern (Jes. 37, 25), dem König Sethos zu Tanis (Herodot, II, 141); die Unterwerfung des Judäers sollte nebenbei bewirkt werden. Also sendet Sanherib wider Jerusalem nur eine Abtheilung des Heeres (2 Kön. 18, 17); ihn selbst finden wir in der westlichen Ebene (Jes. 37, 8) auf dem Wege nach Aegypten. Nur wollte er keinen Feind in seinem Rücken lassen, darum bekriegte er auch die Festungen (2 Kön. 18, 13) und forderte, nachdem sich der Judäer durch eine Kriegssteuer losgekauft hatte, nachher gleichwol Uebergabe (Jes. 33, 8). Beschlossen war eigentlich, das Volk hinwegzuführen (2 Kön. 18, 31. 32). Die Aegypter erwarteten den Feind bei Pelusium. Es scheint aber nicht, daß die Assyrer in die Wüste eindrangen, und während ein Gerücht, als ob der Aethiope Tirhaka den Aegyptern zu Hülfe herannahte (Jes. 37, 9), den assyr. König bedenklich machen mußte, kam obendrein in sein Kriegsvolk die Pest. Jene Feldmäuse, welche nach ägypt. Sage das Lederwerk der assyr. Bewaffnung zernagt hätten, besagen (vgl. 1 Sam. 5, 6; 6, 5) dasselbe wie der Würgengel: die Maus bildet die Pestbeule ab. Sanherib verlor sein Heer (Ps. 53, 6) und kehrte eiligst gen Ninive zurück (2 Kön. 19, 36). Seine Macht war geschwächt und das Ansehen gemindert. Zwar behielt von 709 an ein Bruder Sanherib's, Arkajan, Babylon noch fünf Jahre in seiner Hand; aber nun bemächtigte sich ein gewisser Akises des Throns, der nach noch nicht 30 Tagen von Merodach-Baladan getödtet wurde, welchen wieder nach sechs Monaten Belibus (Elibus) aus dem Wege räumte, um sich selbst die Krone aufzusetzen. Diesen Merodach-Baladan hat man auch wol mit dem sechs Jahre früher abgetretenen Mardokempad identificirt; aber die beiden Namen sind etymologisch gar nicht verwandt. Da

nämlich der Kanon den Antritt des Belibus auf 702 fixirt und wir demgemäß den Merodach-Baladan nicht über 703 hinaufrücken dürfen, so kann er auch nicht schon um 713 König von Babel heißen. Nach 2 Kön. 20, 12; Jes. 39, 1 nun gewinnt es den Schein, als hätte Merodach-Baladan den Hiskia zur Genesung von der Pest (2 Kön. 20, 7) beglückwünscht; es müßte denn „zu jener Zeit" sich ursprünglich auf etwas jetzt Ausgelassenes beziehen. Die Zeit unmittelbar nach dem Kriege ist es nicht, denn Hiskia's Schatzkammern sind wieder gefüllt, und wenn nicht eine andere Krankheit Hiskia's (gest. 699) gemeint ist, so hat überhaupt nicht aus solcher Veranlassung Merodach-Baladan eine Gesandtschaft an ihn abgeordnet. Vielmehr war der Großkönig in Ninive der gemeinschaftliche Feind beider, und der Usurpator in Babel suchte sich durch Bündnisse zu verstärken. Aber im dritten Jahre des Belibus, d. i. 699, rückte Sanherib mit einem Heer heran; Belibus wurde geschlagen, gefangen genommen und mit seinen Freunden hinweggeschleppt. Nunmehr wieder Herr über Babel, setzte Sanherib seinen Sohn Asordanios, d. i. Esarhaddon (der Asordan der LXX) daselbst als Unterkönig ein und kehrte nach Hause zurück.

Noch aber war ihm keine Ruhe gegönnt. Es kam die Botschaft, eine griech. Flotte, vermuthlich Argiver (vgl. Strabo, XVI, 750, und Stephanus Byzantinus unter Tarsos) habe an Ciliciens Küste gelandet (4 Mos. 24, 24). Sanherib zog wider sie zu Felde und in der Schlacht, welche er ihnen lieferte, blieb er, obwol mit großem Verlust, Sieger, versenkte ihre Schiffe, und es scheint, wenn Tarsus eine Colonie der Argiver und zugleich von Sardanapal gestiftet sein soll oder auch von Sanherib — es wurde dahin Friede geschlossen, daß die Fremdlinge des Assyrers Oberherrschaft anerkannten und dieser sie in Tarsus ansiedelte. Gerühmt von ihm wird: er habe auf dem Schlachtfeld seine Bildsäule aufgestellt und nach dem Stadtplan Babylons Tarsus erbaut, auch einen Tempel (der Athener?! vielmehr) in Adana errichtet. Wenn dagegen die Gefährten Alexander's ein Denkmal Sardanapal's mit Standbild in der Nähe von Anchialos sahen, dessen Inschrift besagte: „Sardanapal, Sohn des Anakyndaraxes, baute Anchialos und Tarsus an einem Tage u. s. w." (Arrian., Exp. Alex., II, 5, 2—4, Stephanus Byzantinus unter Anchiale), so hat mit Recht schon Ed. Hupfeld („Exercit. Herodot. spec. I. de rebus Assyriorum" [Marburg 1837], S. 38, 39) geurtheilt, daß von dem unbekannten Sanherib die Thatsache auf den, der in jedermanns Munde war, übertragen worden sei. Wir wissen von Sanherib und nur von ihm, daß er in jene Gegend gekommen und dort ein Denkmal aufgestellt hat; außerdem könnte „Sardanapal", d. i. Weltbeschützer, ein Ehrentitel Sanherib's gewesen sein. Ein König Anakyndaraxes aber kommt anderwärts nicht vor, und Sanherib scheint zwar auch von vornehmem Geschlecht, aber nicht etwa Sargon's Sohn gewesen zu sein. Noch nennt eine andere Sage als Erbauer von Tarsus den Sandan oder Sandon, d. i. den lyd. Herkules (s. Otfr. Müller im „Rheinischen Museum", III, 24 fg.), assyrisch Sandes (Agathias, II, 24), der aber zu Sardanapal, einem ganz andern Wort, sowenig wie zu Asordan eine Beziehung hat.

Nach achtzehnjähriger Regierung, wie der Polyhistor besagt, wurde Sanherib dem A. T. zufolge (2 Kön. 19, 37; Jes. 37. 38), als er, vermuthlich der Sitte gemäß, unbewaffnet im Tempel des Nisroch seine Andacht verrichtete, von seinen Söhnen Adrammelech und Sarezer ermordet. Der Polyhistor nennt nur einen, den Ardumusanos, mit welchem er wol den erstern meint. Denselben (Adramelos) kennt auch Abydenus; Sarezer aber war ohne Zweifel mit der Gesinnung dabei, ob welcher 2 Sam. 3, 30 auch Abisai mitgenannt wird; denn er war es, der jetzt den Thron bestieg. Wenn nämlich Abydenus den Nergilus als Sanherib's Nachfolger nennt, die Bibel dagegen einen Sarezer bietet, so hieß der Mann vollständig Nergalsarezer, gleichwie der Mörder Evilmerodach's u. a. (Jer. 39, 3). Läßt Abydenus aber den Nergilus von seinem Sohn Adramelos ermordet werden, so sollte gesagt sein: von seinem Bruder; denn Axerdis (Esarhaddon) heißt gleich nachher Bruder des Adramelos. Dieser, der die That vollbrachte, wird auch den Thron, welchen sein Bruder in Besitz nahm, beansprucht haben. Die zwei Mörder flohen, wie das A. T. berichtet, in das Land Ararat, und Sanherib's Sohn Esarhaddon ward an seiner Statt König. Nach Abydenus hat Axerdis den Adramelos getödtet und sein flüchtendes Heer in die Stadt der Byzantiner geworfen. Also ist es wol von Adrammelech richtig, daß er nach Armenien floh; vermuthlich fiel er in der Schlacht und das aufständische Heer wurde noch weiter verfolgt. Da aber Byzanz erst Olympiade 30, 2, d. i. im J. 659 v. Chr., gestiftet worden, so ist hier wol von einer griech. Colonie am Schwarzen Meer, z. B. in Pontus, die Rede, welche später von dort aus noch Zuwachs erhielt oder überhaupt von Byzanz

abhing. Dem Kanon folgt auf Belibus als König Babels ein Aparanadius, d. i. Esarhaddon, mit sechs Jahren, bis 693). Nach dem Polyhistor hat er über Assyrien acht Jahre geherrscht, und nun fragt es sich: soll vom Tode des Vaters, von 696, oder von da an gerechnet werden, daß er nach dem Tode seiner Brüder sich im unbestrittenen Besitz befand. Vermuthlich setzte er jetzt, d. h. im J. 693, in Babylon einen Unterkönig an seiner Statt ein. Jene acht Jahre würden bis 685 herabreichen; dann soll Samug 21 Jahre und dessen Bruder gleichfalls 21 Jahre geherrscht haben, nach ihnen Nabupalsar, der im J. 625 antrat. Dergestalt gelangt man aber nur bis zum Jahre 643 herab, und es bleibt eine Lücke von 18 Jahren. Rechnet man dagegen die acht Jahre von 696 bis 688 und zählt von unten zurück, so regiert Samug's Bruder, Sardanapal, von 625 bis 646 und Samug bis 667, sodaß Esarhaddon statt acht dann 28 Jahre geherrscht haben müßte. Im Kanon folgt nun auf zwei Könige und acht Jahre Anarchie „Asaridin" mit 13 Jahren (680—667), womit der Name Esarhaddon gemeint zu sein scheint. Derselbe hätte somit, da er nach den acht Jahren Anarchie Babel von Ninive aus zu regieren unternahm, über ganz Assur wirklich 28 Jahre geherrscht, seit 696 ausschließlich oder wenigstens seit 695. Samug aber sandte beim Regierungsantritt den Saosduchin und, als dieser starb, im J. 647 den Chyniladan, welcher von Sardanapal belassen, aber von dem neuen König Sarak abberufen und durch den Chaldäer ersetzt wurde. So läßt sich nun auch die Ziffer 88 der Jahre von Sanherib bis Nebukadnezar ausschließlich, welche Eusebius herausrechnet, richtiger herstellen. In Wahrheit laufen von Sanherib's Antritt bis zu dem des Nebukadnezar 110 Jahre, seit seinem Tode bis dahin 92; und man sieht nicht, warum zu den assyr. Königen der erste chaldäische hinzugenommen, der zweite ausgeschlossen wird. Nunmehr dagegen ergeben sich aus 18 Jahren Sanherib's, 28 seines Sohnes und noch 21 + 21 gerade die 88 Jahre als Dauer der assyr. Herrschaft über Babel seit Sanherib. Im wesentlichen richtig so Brandis („Rer. Assyr. tempora emd.", S. 37—42).

Von Axerdis berichtet Abydenus, er zuerst habe Miethsoldaten geworben, deren einer Pythagoras (!) war. Richtig ist, daß er Kriege führte und der vorderasiat. Dinge sich annahm. Nach Esra 4, 2 ist er der assyr. König (2 Kön. 17, 24), welcher Colonisten aus dem südlichen Mesopotamien im verödeten Lande Ephraim ansiedelte. Jener Osnappar aber (Esra 4, 10), „der große und herrliche", ist vermuthlich nicht Esarhaddon selbst, sondern sein Feldherr, welcher die Karavane mit dem Heer begleitete. Es werden nämlich (V. 9) namentlich auch Colonisten aus Tripolis erwähnt, welche er wol auf dem Wege von Ninive her aufstörte, denn der König selbst lag nicht persönlich zu Felde. Seine Periode fällt also in diejenige des Manasse, über den aber kommen (2 Chron. 33, 11) die „Feldherren des Königs von Assur". Da nämlich von Axerdis wol, aber nicht von seinem Nachfolger Kriegführung in Syrien überliefert ist, so sind jene eben Feldherren des erstern, und die Sache fällt vor 667, vor das 32. Jahr Manasse's. Juda, welches seit Hiskia den Tribut verweigert hatte, wurde jetzt wieder zum Gehorsam gebracht. Es hätte aber dem Abydenus zufolge Esarhaddon nicht nur Cölesyrien, sondern auch Aegypten unterworfen, und daß er den Plan seines Vaters wieder aufgenommen, wäre nicht unwahrscheinlich, sodaß dergestalt die Eroberung No-Amons (Nah. 3, 8 fg.) seine That sein könnte. Allein die Katastrophe No-Amons wurde nicht von Ninive her ins Werk gesetzt; dagegen ist die Ansiedelung der Chaldäer (s. d.) in einem eigenen Lande (Jes. 23, 13) das Werk Assyriens, und zwar vielleicht Esarhaddon's.

Von ihm her — statt ex qua sollte ex quo übersetzt sein — war auch Sardanapal, heißt es bei Abydenus (Eusebius, „Chron.", S. 54), und der Polyhistor sagt (S. 44): „Und nach Sammug gebot Sardanapal über die Chaldäer 21 Jahre." Da aber derselbe vorher auf Sammug dessen Bruder folgen läßt, so erhellt: dieser Bruder ist eben Sardanapal, und wenn der Polyhistor nun fortfährt: „Dieser schickte dem Meder Astyages ein Heer, auf daß seinem Sohne Nebukadnezar jener seine Tochter zur Ehe gebe", so wissen wir: Nebukadnezar war der Sohn, nicht Sardanapal's, sondern Nabopolassar's, hatte eine Gattin aus Medien (Berosus bei Josephus, „Contra Apion.", I, 19), und Abydenus meldet somit das Richtige. Da ferner Nabopolassar unmittelbar, wenigstens in Babylon, auf Sardanapal und zwar ebenfalls mit 21 Regierungsjahren folgte, so konnte die ihm gewidmete Zeile leicht ausfallen.

Von Sammug's Regierung ist weiter nichts zu melden; gegen diesen Sardanapal

aber zog der Meder Phraortes zu Felde (Herodot, I, 102). Assyrien war ohne Helfer, stand sich dabei jedoch gut, und Phraortes mit seinem großen Heer ging zu Grunde (633). Sein Sohn Cyaxares strebte, nachdem er das Heerwesen geordnet, den Vater zu rächen; er schlug die Assyrer und schritt zur Belagerung Ninives. Diese aufzuheben nöthigte ihn der Einfall der Scythen in Asien. Er ging ihnen entgegen und wagte eine Schlacht, welche er und mit ihr die Hegemonie Asiens verlor (Herodot, I, 103. 104). Die Scythen wandten sich nun gegen Aegypten, von wo Psammetich sie zurückhielt (Herodot, I, 105), und da wir sie von Jer. 4, 5 an in Palästina finden, so fällt ihr Zug somit zwischen 629 und 617. Es war aber bei ihrem Erscheinen in Asien bereits Sarak assyr. König, und wenn er auf das Gerücht von ihnen sofort den Feldherrn Nabopolassar gen Babylon sandte (Abydenus bei Eusebius, „Chron.", S. 54), der notorisch im J. 625 antrat, so fällt ihre Ankunft eben auf dieses Jahr. Man hat die Aussage des Abydenus mit der Angabe des Berosus (bei Josephus, Contra Apion., 1, 19; „Alterthümer", X, 11, 1) zusammengebracht, sodaß auch Abydenus von den Aegyptern unter Necho spräche. Allein bei Berosus erhält nicht Sarak, sondern Nabopolassar Kunde, welcher bereits nicht mehr kriegstüchtig ist, und er wird nicht abgesandt, sondern sendet selbst, und nicht nach, sondern aus Babylon. Wenn ferner Abydenus von einem Mischvolk spricht, so gab es ja verschiedene Nationen der Scythen (Herodot, IV, 17—20), und wenn gesagt ist, daß sie vom Meer herkamen, so brachen sie ja wirklich vom Kaspischen Meer her ein (Herodot, I, 104).

Das Reitervolk eroberte keine festen Städte; wie Ninive selbst blieb auch Babylon ihrer ledig, im übrigen aber schalteten die Scythen ungehindert. Die Schwäche des assyr. Reichs war vor aller Welt offenkundig, und nun erhob sich ein neuer Feind, die Erbschaft anzutreten. Um das J. 611 landeten die Aegypter unter Necho an der syr. Küste (Herodot, II, 159) auf Kriegszug gegen den König von Assur (2 Kön. 23, 29; 2 Chron. 35, 20 fg.), und breiteten sich in den nächsten Jahren über das diesseitige Syrien aus, während Cyaxares, der gegen die Lyder zu Felde gelegen (Herodot, I, 16), nach der Sonnenfinsterniß vom 30. September 610 mit den letztern Frieden schloß (Herodot, I, 74. 103).

Vermittler dieses Friedens waren der von den Aegyptern zunächst bedrohte Cilicier Syennesis und der babylonische Thronerbe. Alyattes mußte seine Tochter dem med. Thronfolger verloben (Herodot, I, 74), und Nebukadnezar seinerseits heirathete eine Tochter des Cyaxares: es galt also offenbar, Lydien zu neutralisiren oder es herüberzuziehen gegen den Aegypter. Nebukadnezar's Ehebündniß mit einer Mederin kehrte seine Spitze gegen das assyr. Reich, und wenn er gegen dessen Feind, Necho von Aegypten, jetzt ins Feld rückte, so sollte eben nur ein Dritter, welcher seinen Theil an der sichern Beute oder sie ganz beanspruchte, abgetrieben werden. Als der Aegypter so geschlagen war, daß er sich nicht mehr über die Grenze wagte (2 Kön. 24, 7), stand nichts weiter im Wege, die mit Cyaxares verabredete Unternehmung wider Ninive ins Werk zu setzen. Als den Gegner Ninives nennt Abydenus nur den Nabopolassar, Herodot (I, 106) anstatt seines Sohnes nur den Cyaxares; daß jedoch Babylonier und Meder Kampfgenossen waren, deutet letzterer durch die Bemerkung an, Cyaxares habe mit Ausnahme Babylons das übrige Assyrien unter sich gebracht, und ihr Bündniß ist auch dadurch bezeugt, daß Ktesias dem Arbaces den Chaldäer Belesys zugesellt (Diodor, II, 24 fg.). Aus Jes. 25, 2 läßt sich freilich keine Zweiheit beweisen; den Antheil der Meder erhärtet indessen Dan. 7, 5, denn die drei Ribben, welche der Bär (Medien) zwischen den Zähnen hat, symbolisiren die drei Städte Kelach, Ninive und Resen. Von der Zerstörung einer zweiten Stadt außer Ninive gelangte eine dunkle Sage noch an Xenophon, welcher die Perser statt der Meder und diese für die Assyrer setzt; es fragt sich nun aber: wann wurde Ninive erobert und zerstört?

Zwischen der ersten Belagerung, welche Nahum im Auge hat (1, 9) und der zweiten liegen dem Herodot (I, 106) zufolge 28 Jahre scyth. Oberherrschaft. Die Scythen aber sind auf keinen Fall vor dem Jahr 629 erschienen; somit fällt die zweite Belagerung nicht vor 601. Sehr gewöhnlich wird sie auf das Jahr 606 verlegt; allein dann müßte Cyaxares gleich nach dem Antritt seine Heeresordnung geschaffen, das Heer gesammelt und zum ersten mal vor Ninive geführt haben. Auch war um 606 Nebukadnezar noch vollauf mit dem ägypt. Krieg beschäftigt. Ferner fällt das Orakel Jes. 23, 1—14 in die Zeit des ersten Auftretens der Chaldäer in Palästina, in das Jahr 604, und die sofort folgende Orakelkette bezieht sich auf Ninives Zerstörung, als auf eine jüngst erst geschehene. Dürfen wir endlich

die Ankunft der Scythen als sicher in das Jahr 625 fallend annehmen, so ist auch Ninive zum zweiten mal im J. 597, vielleicht seit dem Herbst 599 (Diodor, II, 27), belagert worden. Im Frühjahr 599 waren Nebukadnezar's Waffen in Judäa beschäftigt; im J. 596 reiste Zedekia nach Babel, vermuthlich um zu Ninives Eroberung seine Glückwünsche darzubringen (Jer. 51, 59). Noch herrschte damals bereits im 29. Jahre der König Sarak, von dem Abydenus berichtet, er habe bei der Einnahme der Stadt sich mit der Königsburg verbrannt. Die betreffende Stelle ist jedoch verdorben und dahin zu verbessern, daß hinter „er steckte in Brand die Burg", die Worte folgen „und stürzte sich darüber hin". Die Thatsache selbst ist durch ihren Reflex bezeugt; denn außer daß von Sardanapal bei Diodor dasselbe erzählt wird, mangelt es auch nicht an Analogien (1 Kön. 16, 18; Herodot, VII, 107; I, 176; Diodor, XVI, 45; Livius, XXVIII, 23; Justin., XIII, 6; Florus, II, 18). Daß die Selbstverbrennung des Sandon (Otfr. Müller, „Rheinisches Museum", III, 25) gegen die Geschichtlichkeit der Erzählung des Abydenus so wenig beweist, als diejenige des griech. Herakles oder des Vogels Phönix, liegt am Tage; auch hat ja der Name Sarak noch weniger als Sardanapal mit Sandon Aehnlichkeit. Wenn aber schließlich Abydenus den Nabopolassar statt seines Sohnes als Zerstörer Ninives nennt, so wirft er ebenso den Abfall von Ninive mit der letzten Katastrophe zusammen, wie dies seinerseits Ktesias gethan hat. Hitzig.

Astaroth, auch Astaroth-Karnajim geheißen von den mehrern dort befindlichen „gehörnten (Bildsäulen der) Astarte", war angeblich die Residenz des Königs Og von Basan, bei Edrei (4 Mos. 21, 33; 5 Mos. 1, 4; 3, 1; Jos. 12, 4), später zu dem Stamm Ostmanasse gehörig (Jos. 13, 31), welcher sie aber an die Leviten überlassen mußte (1 Chron. 5, 56; 7, 71; s. Beesterah). Astaroth und Edrei kommen meist zusammen vor als Hauptstädte des Königs Og (Jos. 12, 4; 13, 12. 31), Astaroth aber auch allein als seine (Haupt-) Residenz; Sihon, der eine von den emorit. Königen, saß in Hesbon, Og, der andere, daher schwerlich im Norden bei Edrei. Nun wissen wir aus Stephanus Byzantinus, daß die Stadt Philadelphia früher Astaroth hieß; auch zeigte man später den Sarkophag Og's in Rabbath-Ammon, d. i. Philadelphia (5 Mos. 3, 11), und in 1 Mos. 14, 5 ist Astaroth Name einer Stadt nicht weit vom Todten Meer, einer Stadt, wo Riesen gewohnt haben sollen, wie denn jener König selbst ein solcher war (5 Mos. 3, 11; Jos. 12, 4; 13, 12). So weist alles darauf, daß Rabbath-Ammon, das nachherige Philadelphia, die Residenz des Königs Og gewesen und also die Ueberlieferung dieses südliche Astaroth mit jenem nördlichen im Lande Basan verwechselt hat (s. Rabbath-Ammon, Emoriter, Og, Argob, besonders in Vergleichung mit 1 Kön. 4, 13. 19). Das 1 Makk. 5, 26. 43 erwähnte Karnaim und das Karnion 2 Makk. 12, 21. 26 ist ohne Zweifel Astaroth-Karnajim im Lande Basan. Dieser Ort bestand noch im Mittelalter. Arab. Schriftsteller nennen ihn Aschtara, rechnen ihn zum damascenischen Gebiet und setzen ihn nach Hauran, nicht weit entfernt von Tesil, Tufeil und dem See Tiberias. Er liegt $1\frac{3}{4}$ Stunden von Adraa, Adraha, d. i. Edrei, und ist in Tell Aschtereh, $2\frac{1}{2}$ Stunden südsüdöstlich von Nowa, etwa zwischen Nowa und Mezarib, wieder aufgefunden worden, in weidereicher Ebene auf einem Hügel von Trappgestein, an dessen Fuß alte Grundmauern und reichliche Quellen sich finden. Kneucker.

Astarte, s. Aschera.

Astoreth, s. Astarte.

Astronomie, s. Sternkunde.

Astyages wird Bel z. Bab. V. 65 als Vorgänger des Königs Cyrus genannt. Er war König der Meder, sein Enkel Cyrus (s. d.) von der Tochter Mandane gründete das pers. Reich. Fritzsche.

Atad, eine Getreidetenne unweit des Jordans, wo der die Gebeine Jakob's nach Kanaan transportirende Leichenzug seine letzte Wehklage anstellte (1 Mos. 50, 10. 11). Sie hat ihren Namen „Stechdorntenne" von dem südlichen Stechdorn, der dort sehr üppig gewachsen sein mag, ein Umstand, dem die Oertlichkeit wahrscheinlich auch das Prädicat „Abel Mizrajim" (s. d.), Grasplatz Aegyptens, „Aegypterau" zu verdanken hat (Jes. 19, 7). Diese Oase ist aber auf keinen Fall, wie man leicht geneigt sein könnte, östlich vom Jordan zu suchen, sondern der Ausdruck „jenseit des Jordan" ist vom Standpunkt des Schreibers aus, der, ein Ephraimite, im Osten des Jordan lebte, vom Westufer des Flusses zu verstehen, wohin auch Hieronymus den Ort verlegt, wenn er Atad für einerlei hält mit Beth-Hogla (s. d.), dem heutigen Ain Hagla, einer

schönen ausgemauerten Quelle, die in einem Wäldchen zwischen Jericho, dem Jordan und Todten Meer gelegen, mit ihrem vollkommen süßen und klaren Wasser die Umgegend bewässert und fruchtbar macht, sodaß diese in der That an „die Auen am Nil" erinnern und wegen ihres Pflanzenwuchses „Aegypterau" heißen konnte. Aber bei alledem bleibt bennoch, wenn Jakob bei Hebron begraben werden sollte, der ganze Leichenzug von Aegypten her abenteuerlich, und Bunsen suchte darum die „Aegypterau" beim Bach Aegyptens, also an der Grenze Aegyptens und Kanaans. Jedoch das Abenteuerliche verschwindet, wenn man mit der Jahveurkunde, welcher das Stück 1 Mos. 50, 1—11 entnommen ist, entweder von einem bestimmten Ziel des Leichenzugs absieht oder die „Aegypterau" selbst als dieses Ziel betrachtet, und andererseits Kap. 50, 12 fg. als einfache Fortsetzung von Kap. 49, 1—29. 33 aus der Elohimschrift ansieht. Kneucker.

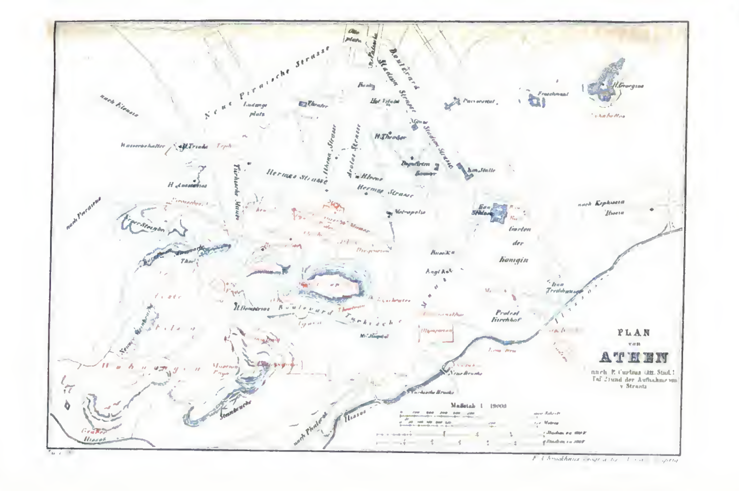
Atargation wird 1 Makk. 5, 43; 2 Makk. 12, 26 ein großes und befestigtes Heiligthum im Lande Gilead, im Stamm Manasse, genannt in oder bei der Stadt Karnajim. Der doppelte Name für Stadt und Heiligthum ist im hebr. Astaroth Karnajim gegeben. In röm. Zeit hieß es Beestra. Es bildete für das Heer des syr. Feldherrn Timotheus einen wichtigen Haltepunkt, zugleich einen Verwahrungsort vieler gefangenen jüd. Familien. Judas Makkabäus stürmte es, machte 25000 Menschen darin nieder und steckte das Heiligthum in Brand. Dasselbe galt der Atargatis oder Atergatis oder Derketo (Plin., V, 19), einer babylon.-philistäischen weiblichen Gottheit mit einer in einen Fischleib endenden Gestalt (Lucian de dea Syra, 14), bei Askalon an einem heiligen Teich hochverehrt, auch in Joppe, sowie in Hierapolis und also auch dort im transjordanischen Lande. Sie ist ein Gegenbild zu Dagon als männlicher Gottheit und von den Griechen als Venus marina, als Leukothea aufgefaßt. Neben Astarte oder der Aphrodite Urania immer verehrt, bildet sie nach ihrem bei Diodor (II, 4) am ausführlichsten erzählten Mythus einen alten interessanten Gegensatz zur strengen, jungfräulichen Himmelsgöttin als die dem Erdenleben, dem Wasser als Ursprung alles Irdischen zugewandte, von Liebe zu den Sterblichen ergriffene, in Trauer sich verbergende, daher auch durch Trauergebräuche, vielleicht durch Menschenopfer verehrte weibliche Naturmacht. Heilige Teiche mit heiligen Fischen gehören durchaus zu ihrem Cultus. Semiramis gilt als das Kind der Atargatis und des schönen Jünglings Ichthys, d. h. Fisch, welches ausgesetzt und durch Weiber genährt wird. (Vgl. Stark, „Gaza und die philistäische Küste", S. 251—255.) Stark.

Ataroth. 1) eine Stadt jenseit des Jordan (4 Mos. 32, 3), welche den Gaditen zugetheilt wurde (4 Mos. 32, 34). Von ihr hat wol der Berg Attarus in jener Gegend seinen Namen oder umgekehrt. — 2) Atroth-Sophan, nach 4 Mos. 32, 35 ebenfalls eine Stadt im Stammgebiet Gad. — 3) Atroth-Beth-Joab, „Atroth des Hauses Joab", eine Stadt des Stammes Juda (1 Chron. 2, 54). — 4) Atroth-Addar, eine Stadt auf der Grenze der Stammgebiete Ephraim und Benjamin (Jos. 16, 5. 7; 18, 13), wieder aufgefunden in dem Dorf Atara, etwa $1\frac{1}{2}$ Stunden südwestlich von Bethel, an der Straße von Bethel nach Jerusalem. Kneucker.

Atargatis, s. Atargation.

Athach, angeblich eine Stadt im Stamm Juda (1 Sam. 30, 30), die aber sonst nirgends vorkommt und daher wol aus Ether (s. d.) verschrieben ist.

Athalja. Die Mutter des Königs Ahasja (2 Kön. 8, 26), die Gemahlin des Königs Jehoram von Juda (883—876, nach gewöhnlicher Zeitrechnung 892—885), eine Tochter des Ahab (911—889, nach gewöhnlicher Zeitrechnung 918—896) und der Tyrierin Isebel (2 Kön. 8, 18), welche 2 Kön. 8, 26 Tochter, d. h. Enkelin Omri's, genannt wird, zataljahu (von Jahve bedrückt) verleitete Gatten wie Sohn zu abgöttischen Culten, wie sie unter ihres Vaters Regierung im Schwang gewesen waren. Zugleich bewirkte die Verwandtschaft beider Königshäuser gemeinsame politische Actionen, sodaß Athalja's Sohn Ahasja mit Joram von Israel verbunden gegen Aram zu Felde zog (2 Kön. 8, 28). Als nun Ahasja den im Kampf verwundeten Joram in Jesreel, wo er sich zu heilen hoffte, besuchte, brach der von Elisa beförderte Aufstand Jehu's gegen das Haus Ahab's aus, in welchem Isebel und Joram ermordet wurden (876 [885]), und gleichem Schicksal verfiel auch Ahasja auf seiner Flucht nach Jibleam (2 Kön. 9, 27 nach den LXX). Seine Leiche wurde nach Jerusalem gebracht. — Unter diesen Umständen bemächtigte sich die thatkräftige, aber grausame Athalja selbst der Zügel der Regierung, die sich zu sichern


PLAN
von
ATHEN
nach E. Curtius (Att. Stud. I Taf. 2) und der Aufnahme von v. Strantz
Maßstab 1 : 19000
Boulevard
Stadion Strasse
Neue Piraeische Strasse
Hermes Strasse
Athena Strasse
Aeolos Strasse
Neue Stadion Strasse
Türkische Mauer
Garten der Königin
Protest. Kirchhof
Neue Brücke
Türkische Brücke
Ilissos
Großer Ilissos
Steinbrüche
nach Eleusis
nach Peiraieus
nach Phaleron
nach Kephissia
H. Georgios
Metropolis
Theater
Wasserbehälter
H. Trias
H. Demetrios
Ludwigs platz
Otto platz

sie das ganze königliche Haus ermorden ließ. Nur Joas, noch ein Säugling, entkam mit seiner Amme durch die Hülfe seiner Tante Jehoseba, der Schwester des verstorbenen Ahasja, dem Gemetzel und wurde von dieser im Tempel verborgen erzogen. Nach sieben Jahren (870—869) wurde aber der Knabe von dem Priester Jehojada im Tempelhof mit Beihülfe der Truppen zum König ausgerufen und die Königin, von der Revolution überrascht, gefesselt aus dem Tempel, wohin sie geeilt war, geführt, und außerhalb desselben getödtet. Eine Tragödie. Merx.

Atharim ist 4 Mos. 21, 1 (nach den LXX) Name einer Ortschaft an der Südgrenze Palästinas. Da aber von einem Ort dieses Namens nichts weiter bekannt ist, so übersetzt man gewöhnlich, mit Bezug auf Kap. 13, 21, „Weg der Kundschafter".

Athen, Areopag. Unter den neun Städten, welche, im Bereich von Griechenland und Ländern griech. Cultur gelegen, den Namen Athen (Athenae, Ἀϑῆναι) trugen und darin zugleich den Hauptcultus der Göttin Athene in sich bezeugten, hat das Athen der Halbinsel Attika (37° 58′ 1″ nördl. Br., 41° 28′ 59″ östl. L.) weitaus alle übrigen an Bedeutung, Größe und Glanz überstrahlt und ist mit Recht im Alterthum das Hellas von Hellas, das Auge Griechenlands genannt worden. Niemals ganz unbewohnt durch alle Jahrhunderte des Mittelalters hindurch ist es neuerdings als Hauptstadt des modernen Königreichs Griechenland zu einer neu aufblühenden modernen Stadt geworden.

Eine deutsche Meile vom Hafen Peiräeus oder Porto di Draco entfernt, etwas weniger von der Bai Phaleron, nahe dem jetzigen Porto Fanári, erheben sich, durch eine weite von Oelbäumen bepflanzte Ebene getrennt, die an den Rinnsalen der vor ihrer Mündung ins Meer in Sümpfen verschwindenden Flüßchen Kephissos und Ilissos sich hinzieht, felsige Höhen, welche in einem weiten Halbkreis vom Monument des Syrers Philopappos auf dem Museion über den sogenannten Pnyxhügel bis zu dem Nymphenhügel und dem nördlichen Vorsprung mit dem Kirchlein des heiligen Anastasios eine nur nach Osten weit geöffnete Vertiefung umziehen. Ein nordöstlicher Felsenvorsprung ist der topographisch durchaus gesicherte Areshügel, Areopagos. Von da führt eine Einsattelung hinüber und hinauf zu dem noch höhern Burgfelsen der Akropolis (154 Meter absoluter Höhe), welcher ein unebenes von Westen nach Osten streichendes Plateau bildet. Steil fällt er nach allen Seiten, besonders nach Ost und Nord, in gewaltigen Felsen ab. Dies ist die alte Stadt der Kranaer, das älteste Athen des Theseus mit seiner königlichen und geheiligten Burg (Polis), mit dem alten Marktplatz in der Mitte jener Felshügel, mit den ältesten Heiligthümern, dem alten Prytaneion, dem alten Versammlungsplatz der Pnyx, den altern noch heute im Stein vielfach sichtbaren Grundflächen der Häuser, ihren Cisternen und nachbarlichen Gräbern, ihrer heiligen immer fließenden Quelle Kallirrhoë. Dies war das alte echte Athen, der Demos Kydatheneion, zu dem zuerst die Gemeinden Melite, dann Kollyttos, Kerameikos, endlich Diomeion hinzukamen. Eine neue Epoche in der Ausdehnung und innern Umbildung Athens beginnt mit Peisistratos (seit dem Jahre 560), setzt sich fort unter Kleisthenes, bekommt den äußern Abschluß mit dem gewaltigen Mauerbau eines Themistokles und Kimon und innerlich mit den ewig bewundernswerthen Prachtanlagen des Perikles. Der Umfang der Stadt wird von einem Zeitgenossen, von Thukydides (II, 13), auf 43 Stadien, etwas über eine deutsche Meile, angegeben, die Zahl der Häuser betrug in der höchsten Blüte 10000, die der Einwohner etwa 120000. Der politische und materielle Schwerpunkt der Stadt war nun wesentlich verändert. Die Akropolis war mit ihren Propyläen, mit ihrem Erechtheion, dem Parthenon, den Tempeln der Athena Nike und Ergane, mit dem der Artemis Brauronia durchaus heiliger Boden ohne jegliche bürgerliche Wohnung, wie sie früher die Eupatriden innegehabt, geworden. Der Altmarkt an der Südseite wie die ganzen Felshöhen des Südabhangs traten ganz in den Hintergrund vor dem mit glänzenden Hallengebäuden und Tempeln, wie der Königshalle, der Freiheitshalle, der Bunten Halle (Stoa Poikile), den Hainen, den Tempeln des Hephästos, der Göttermutter, des Ares, umgebenen, von Baumalleen und Statuen gezierten Markt der alten Töpfervorstadt, des Kerameikos, nordwestlich vom Nymphen- und Areshügel. Schöne Säulenhallen führten später vom Markt zu dem jetzt immer mehr zum Hauptthor werdenden Dipylon, aus dem die Straßen nach Eleusis und auch in die Ebene hinab südlich nach Peiräeus ausliefen. Ringsum auch am Nordabhange der Akropolis, wo eine große tiefer liegende Ebene weithin bis zum Fuße des Lykabettos (jetzt heiligen Georgios) sich streckte, erhoben sich Heiligthümer und zogen sich Straßen, besonders

reich geschmückt die Tripodenstraße, welche hier zu dem nun im Dionysosbezirk am Abhang der Burg angelegten Theater führte. An den Schluß der politischen Machtstellung Athens, in die Zeiten König Philipp's und Alexander's, fallen die bedeutenden Bauunternehmungen des Redners Lykurgos, alle dem Theater und seiner Umgebung, dem Stadion jenseit des Ilissos und dem nordöstlich vor der Stadt liegenden Lykeion gehörend. Die hellenistische Periode erweist uns ebenso sicher die Abnahme der politischen wie mercantilen Bedeutung Athens im gänzlichen Verfall der glänzenden Hafenstadt des Peiräeus wie im Zurücktreten der einst so blühenden künstlerischen Handwerke in der Stadt selbst, wie sein fortdauerndes, ja gesteigertes Ansehen als würdiger, aus der Ferne aufgesuchter Studiensitz, den zu heben und zu schmücken ferner die Könige wetteifern. Zu den ältern drei Gymnasien der Akademie, dem Kynosarges, dem Lykeion, kommen nun neue innerhalb der Stadt, meist nahe dem Kerameikosmarkt, wie das des Hermes, das prachtvolle des Ptolemäus Philadelphus, wie das Diogeneion und zuletzt das des Hadrian hinzu. Prächtige Hallen wurden von Attalus und Eumenes von Pergamon erbaut. Den größten Eifer bethätigte Antiochus IV. Epiphanes, der, um mit Livius (XLI, 20) zu reden, in zwei Dingen groß war, in Geschenken an die Städte und im Eifer und Glanz der Götterverehrung. Ihm verdankt Athen die Rückkehr der nach Persien entführten Statuen der Tyrannenmörder Harmodios und Aristogeiton (Pausanias, I, 8, 5), ihm die Stiftung einer großen, weithin sichtbaren vergoldeten Aegis mit Medusenhaupt an der Südmauer der Akropolis über dem Theater (Pausanias, I, 21, 3; V, 12, 4), ihm endlich den großartigen, wenn auch noch nicht vollendeten Aufbau des von Peisistratos nur im Unterbau begonnenen, dann ganz wieder aufgegebenen Olympieion mit seiner Doppelstellung korinthischer Riesensäulen (Vitruvius VII, praef.; Vellejus Paterculus, I, 10; Strabo IX, 396; Dicaearch. Descr. Gr. fr., I, 1). Im Munde dieses zuletzt von Krankheit schwer gepeinigten Antiochus Epiphanes kommt uns zuerst in den biblischen Schriften der Name Athens vor. Er erklärt nach 2 Makk. 9, 14 fg., er wolle Jerusalem, die Heilige Stadt, die er zu einem Kirchhof hatte machen wollen, frei erklären; die Juden, die er nicht einmal des Begräbnisses würdigen wollte, den Athenern gleich stellen, den von früher geplünderten Tempel mit Weihgeschenken schmücken. Die Stelle ist interessant für die hohe Werthschätzung, die hier Athen und seiner freien selbständigen Stellung gezollt wird, sowie für die Stellung eines Euergeten, eines Wohlthäters, die Antiochus wie Athen und seinem größten Tempel, so jetzt Jerusalem und seinem Heiligthum gegenüber einnehmen will. Diese freie und selbständige Stellung (ἐλευθερία καὶ αὐτονομία) Athens war besonders nach der Entfernung der macedon. Besetzung im J. 248 v. Chr. allgemein anerkannt und trotz mannichfacher schwieriger Lagen zwischen den streitenden Parteien von den Römern fort und fort geachtet worden (Polybius V, 106; Strabo IX, 1, 20; K. Fr. Hermann, „Lehrbuch der griechischen Staatsalterthümer" [4. Aufl., Heidelberg 1855], §§. 175, 176).

Athen hatte durch die Angriffe König Philipp's von Macedonien im J. 200 besonders in seiner Umgebung, dann durch Sulla's Belagerung und Einnahme im J. 86 auch im Innern viel Zerstörung erlitten, aber von neuem bethätigte sich die Liberalität hellenistischer Könige, wie des Ariobarzanes von Kappadozien, und besonders Augustus sowie Agrippa wandten der zuerst in ihrem Landbesitz, welcher verschiedene Inseln umfaßte, geschmälerten freien Stadt ihre bauliche und sonstige Fürsorge zu. Ein Tempel des Augustus und der Roma erhob sich vor dem Parthenon auf der Akropolis, ein Theater war von Agrippa in der nördlichen Stadt selbst, ebendaselbst ein Propylaion zu einem Oelmarkt, dieser selbst mit reichem Statuenschmuck, eine Wasserleitung dabei, gebaut. Und auch die folgenden Kaiser des julischen und claudischen Geschlechts haben Athen, trotz mancher Wegführung von Kunstwerken, sich wohlwollend erwiesen; so wird Kaiser Claudius ausdrücklich als Wohlthäter gepriesen. Was dann Hadrian (117—138 n. Chr.), der als Wohlthäter und Retter dort göttlich Verehrte, Großes für Athen gethan durch Vollendung des Olympieion, durch Gründung eines eigenen neuen nordöstlichen Stadttheils, durch Tempel aller Art, durch ein großes Gymnasium mit Bibliothek, durch Wasserleitungen; was gleichzeitig wetteifernde Private, wie Herodes Atticus, gestiftet, wie ein eigenes Theater oder Odeon — das zu schildern liegt außerhalb der zeitlichen Grenzen, die hier in Betracht kommen.

Gegen Ende der Regierung des Kaisers Claudius (41—54 n. Chr.) kam der Apostel Paulus nach Athen, und sein Aufenthalt, seine Predigt daselbst betreffen allein die auf

Athen bezüglichen Stellen des N. T. (Apg. 17, 15 fg.; 18, 1; 1 Theſſ. 3, 1). Paulus ward von Beroea in Macedonien, um den Verfolgungen der Juden von Theſſalonich entzogen zu werden, durch Bewohner der Stadt ans Meer und von da zur See nach Athen geführt, wo er allein blieb und auf die Ankunft des Silas und Timotheus wartete. In Athen fand er eine jüd. Synagoge vor, über deren Stellung zu ihm und ſonſtige Bedeutung wir nicht weiter unterrichtet werden. Eine ſolche auch in Athen zu finden, kann uns bei der großen Verbreitung jüd. Genoſſenſchaften in den griech. Städten überhaupt ſchon nicht auffallen, da wir wiſſen, daß bei der außerordentlichen Entwickelung des überſeeiſchen Handels Athens ſeit dem Peloponneſiſchen Kriege eine große Anzahl fremder Cultgenoſſenſchaften mit eigenen Heiligthümern in der Stadt, zunächſt in der Hafenſtadt Peiräeus ſich einfinden. So werden die ſyr. Adonia, das Feſt der Aphrodite Syria, der Dienſt des phöniz. Poſeidon, der Iſis, der Nephthys, des Oſiris, die libyſchen Ammonia, die thraz. Bendidien, die phryg. Sabazien nun dort gefeiert, und gewannen auch unter der Bevölkerung Eingang. Magier prophezeien und opfern daſelbſt um die Zeit von Plato's Tode. Intereſſant und entſcheidend ſind aber die in Athen ſelbſt gefundenen phöniz.-griech. Grabinſchriften eines Isbot aus Sidon, eines Abdaſinun (de Saulcy im „Journal des Savants“, Jahrgang 1842, September, und „Annali dell' instituto archeologico“, XV, 391—403, tav. d'agg., 6). Paulus verkehrt aber in Athen, dieſem Mittelpunkt des Hellenismus in Glauben und Cultur, nicht allein und vorzugsweiſe mit den Juden und Judengenoſſen, er durchwandert die Straßen und Plätze, beſieht ſich genau ihre Tempel und Altäre ohne jegliche dem Iſraeliten natürliche Scheu vor dem Fremden und Heidniſchen, er wendet ſich ebenſo ſehr zu der eigentlichen Bevölkerung, zu der auf dem Markt, der Agora des Kerameikos und in ſeinen Hallen, die wir bereits kennen gelernt haben, ſich hin und her bewegenden Menge (Apg. 17, 17). Ebendaſelbſt aber hatten auch, wie im angrenzenden Gymnaſion des Ptolemäus, die Philoſophen ihren Hauptverkehr. Bekanntlich war der Name der Stoiker ja dieſer Schule von eben jener reich geſchmückten Stoa Poikile am Markt gegeben worden, die Epikuräer hatten, wie die meiſten Schulen, eigenen Landbeſitz, die berühmten Gärten des Epikur lagen innerhalb der Stadt. Es tritt ſofort der die Athenienſer ſo charakteriſirende, in der bei Plato oft wiederkehrenden Frage: „Was gibt es Neues?“ ſich ausſprechende Zug der Neugierde, die für alles Geiſtige, jede neue religiöſe, politiſche und philoſophiſche Theorie, wenn ſie nur gut ausgeſprochen wurde, faſt fieberhaft empfängliche Beweglichkeit, die aber zu der praktiſchen Durchführung dieſer Ideen keine Zeit findet, noch weniger ſittlichen Ernſt dazu beſitzt, hervor. Die einfachen Worte der Apoſtelgeſchichte (17, 21): „Die Athenäer aber alle und die bei ihnen ſich aufhaltenden Fremden waren auf nichts anders geſtellt als etwas Neues zu ſagen oder zu hören“, finden ſchon in der meiſterhaften Rede des Volksführers Kleon bei Thukydides (III, 38), bald 500 Jahre früher ihre Beſtätigung. Dieſe lebhafte Discuſſion über einen beliebigen Gegenſtand in allen Barbierſtuben (Aristoph. Plut. 338), an allen öffentlichen Plätzen, dieſe Kunſt in Rede und Gegenrede in der Verſammlung, vor Gericht, im Hauſe, in Geſellſchaft tritt uns in der ſpecifiſch attiſchen Literatur, in Ariſtophanes, Xenophon, Plato, Iſokrates ganz anſchaulich vor die Seele.

Paulus wird zum Areopag („Richtplatz“) geführt und hält in der Mitte deſſelben jene meiſterhafte, an Athen und attiſche Weiſe anknüpfende apologetiſche Rede für das Evangelium. Wir haben hier wol nur an den Areios Pagos als Localität, als freien hochragenden, zum Anhören ſich eignenden Platz mit Sitzen in nächſter Nähe und über der Agora zu denken, nicht aber an eine Verſammlung jenes ehrwürdigen, bis in die ſpäteſte Zeit des griech. Weſens anhaltenden, aus den abtretenden Archonten gebildeten und aus den angeſehenſten ältern Männern der Stadt gewählten Gerichtshofs, der über vorſätzlichen Mord, Giftmiſcherei, Brandſtiftung u. ſ. w. nachts unter freiem Himmel zu Gericht ſaß, aber auch ein alterthümliches, einfaches Amtslocal für die vielfach ſittenpolizeiliche, finanzielle, und das Halten der Grundgeſetze des Staats wahrende Thätigkeit beſaß, die durch Ephialtes eine Zeit lang ganz beſchränkt war, aber dann nach Vertreibung der dreißig Tyrannen wieder ausdrücklich hergeſtellt ward (K. Fr. Hermann, a. a. O., §. 109).

Allerdings konnte der Areopag in der Form der ἀποφάσεις (Anzeigen) auf gefährliche und gegen die gute Ordnung (εὐκοσμία) des Staats verſtoßende Menſchen die Aufmerkſamkeit der Behörden richten, alſo auch vorher darüber verhandeln, nicht aber ſelbſt irgend-

wie darüber entscheiden oder direct anklagen. Unter* diesem Gesichtspunkt wäre eine Art polizeiliches Verhör mit Paulus nicht undenkbar, jedoch trägt die ganze Erzählung durchaus nur das Gepräge einer freien Verhandlung einer neugierigen, von Sophisten angeregten, in sich gespaltenen Volsmenge und eines nicht vor einer Behörde, sondern vor einer solchen Menge sogenannter Gebildeter redenden Verkündigers einer neuen Lehre. Der Name Areopag übrigens bezeichnet speciell den Hügel des Ares, des Gottes des Blutvergießens; an ihm lag das berühmte Heiligthum des Ares, aber verbunden mit dem Dienst der Athene, neben ihm die uralte heilige Stätte der den Mord verfolgenden Erinnyen oder Eumeniden. Auf demselben sollte das erste Blutgericht überhaupt gehalten sein, und zwar über Ares, welcher den Verführer seiner Tochter Alkippe, Halirrhotios, Sohn des Poseidon, erschlagen; unter andern Blutgerichten heroischer Vorzeit, die dort spielen, trat unter dem Einfluß der Tragödie das Gericht über Orestes als Muttermörder, und die dabei culturgeschichtlich so wichtige, mildere Auffassung, ja Umgestaltung des alten Blutrechts ganz in den Vordergrund.

Die Oertlichkeit selbst, heutzutage vollkommen öde und kahl, zeigt doch noch in Felsen gehauene Treppen, die zur Höhe führen, einen für acht bis zehn Personen geeigneten Halbkreis von Sitzen im überall künstlich abgeschrofften und bearbeiteten Felsen, endlich an der Nordseite eine Art Grotte und Brunnen. In diesem hat die Sage eine Zuflucht des Paulus gesucht. In der Nähe stehen die Reste der Kirche des heiligen Dionysios Areopagita und einst das uralte, von den Türken ganz zerstörte erzbischöfliche Haus, das auf jenen Dionysios, den Anhänger des Paulus und ersten Bischof Athens (Eusebius, „Kirchengeschichte", III, 4; IV, 23), zurückgeführt wurde. Hier an dieser Stätte brach 1821 der griech. Aufstand aus.

Paulus knüpft seine Rede an die Thatsache einer Eigenschaft der Athener, die ihm beim Durchgehen der Stadt und durch die Gegenstände der Verehrung entgegengetreten ist, an die übergroße ängstliche Frömmigkeit derselben. In der That ist dies ein von den Alten selbst hervorgehobener, durch die ganze Geschichte des Staats sich durchziehender, mit der Entwickelung seines Kunstlebens eng zusammenhängender Zug des attischen Volks auch in der Zeit der absoluten Demokratie. Die „Frömmsten unter den Hellenen und Gerechtesten", so nennt sie Antiphon (De choreutis, §. 51); ihre Frömmigkeit und ihr Kunstgeschick preist Isokrates (Panegyr., §. 33), ihre Humanität und Frömmigkeit Pausanias (I, 17, 1; 24, 3; X, 28, 6), aus der Frömmigkeit, aus dem Eifer und der Treue des Opferns nach den Gesetzen schien ihr sprichwörtliches Glück hervorzugehen (Lys. in Nicom., 18); sie feiern noch einmal soviel Feste als andere, erklärt die dem Xenophon zugeschriebene Schrift über den Athenischen Staat (III, 8). Als eifrige Opferer lernt sie Apollonios von Tyana kennen und philosophirt mit ihnen über ihr religiöses Wesen (Philostr., Vita Apoll. Tyan., IV, 19). Eine Anzahl Schriftsteller beschäftigten sich allein mit den attischen Festen, und der attische Festkalender, wie er von K. Fr. Hermann („Lehrbuch der gottesdienstlichen Alterthümer der Griechen" [2. Aufl., 1858], §. 54—62), und Mommsen („Heortologie" [1864]) vorgeführt wird, gibt uns ein reiches Bild derselben. Der Proceß des Sokrates wie der der Hermokopiden sind nur die bekanntesten unter einer ganzen Reihe wegen Gottlosigkeit gegen hervorragende Männer geführten, und bei Aelian (Var. hist., V, 17) lesen wir Beispiele härtester Strafe für Verletzung geheiligter Gegenstände.

Als Zeichen dieser ängstlichen Frömmigkeit führt Paulus einen Altar an, mit der Aufschrift: „Einem unbekannten Gott"; er knüpft nun daran die Verkündigung des wahren Gottes. Altäre unbekannter Götter sind uns allerdings sowol aus Athen und seiner Umgebung, als aus Olympia bekannt (Pausanias, I, 1, 4; V, 14, 6). Pausanias sah solche im alten Hafen Phaleron, und zwar Altäre unbekannter Götter und Heroen neben dem der Theseiden und des Phaleros. Von Athen selbst erklärt Philostratos (Vita Apoll. Tyan., VI, 3) ausdrücklich: „Dort sind auch Altäre unbekannten Göttern geweiht." Von dem Sühnpriester Epimenides wird berichtet, er habe, als er Athen zu reinigen kam von Blutschuld und Pest, vom Areopag Schafe ausgehen lassen und wo diese sich niedergelassen, Altäre unbekannten Göttern geweiht (Diog. Laert., V. Epimen., I); wahrscheinlich war also in nächster Nähe des Areopag, vielleicht auf ihm selbst, ein solcher Altar. Die Nachricht des Hieronymus (ad Tit. I, 2a), die Inschrift habe gelautet: „Den Göttern Asiens, Europas, Afrikas, den unbekannten und fremden Göttern", hat gegenüber den eben erwähnten durchaus kein besonderes Gewicht; eine solche Inschrift

eines Altars würde wenigstens auf eine sehr späte Zeit hinweisen, auf eine Institution, an die der Redner nicht mit Glück anknüpfen konnte. Ein unter den Schriften Lucian's befindlicher, aber bereits im Scholion als unecht bezweifelter Dialog des Philopatris ist augenscheinlich erst auf die Stelle der Apostelgeschichte gegründet und ganz geschrieben, um in dem unbekannten Gott den dreieinigen Gott zu verkünden. Den Ursprung der Bezeichnung haben wir übrigens ganz in jener ängstlichen Frömmigkeit zu suchen, die besonders bei schweren großen Heimsuchungen des Landes oder an Cultusstätten aller griech. Stämme, wie in Olympia, oder in einem Hafen im Hinblick auf die Gefahren der Seefahrt, keinen Gott übergehen mochte und daher in einem solchen Ausdruck die etwa übergangenen Gottheiten oder Anrufungsarten auch bekannter Götter zusammenfaßte. Auch in Rom wagte man bei Erdbeben keine bestimmte Gottheit bei den Opfern zu nennen, sondern opferte „Si deo si deae", d. h. „sei es einem Gott, sei es einer Göttin"; diese Formel, wie die andere: „Sive mas, sive femina", d. h. „sei es ein Mann, sei es eine Frau", ward gern andern Weihformeln an Götter hinzugefügt (Preller, „Römische Mythologie", S. 55 fg.). Ueber Athen vgl. übrigens Leake (2. Aufl., übersetzt von Baiter und Sauppe, Zürich 1844); Breton (Athènes 1862); Bursian („Geographie von Griechenland" [1862], I, 271 fg.). Vgl. auch den beigegebenen Plan von Athen. Stark.

Athenobius ist 1 Makk. 15, 28; 32, 35 der Name eines Mannes, der als Freund dem syr. König Antiochus VII. Sidetes nahe stand. Der König betraute ihn, nachdem er die dem Simon Makkabäus früher gemachten Zugeständnisse widerrufen, mit der Mission, wegen Zurückgabe der Burg von Jerusalem und einiger außerhalb Judäas eroberter Städte oder einer etwaigen Geldentschädigung mit Simon zu unterhandeln. Da aber dieser die ungebührliche Zumuthung von sich wies, so kam es wieder zum Kriege (s. Cendebäus). Fritzsche.

Aethiopien und **Kusch**, zwei wesentlich gleichbedeutende Landes- und Volksnamen, von welchen der erste im griech. Grundtext der Apokryphen und des N. T., der andere im hebr. A. T. gebräuchlich ist, von Luther (mit Ausnahme von 1 Mos. 10, 6—8, wo er Chus hat) überall mit Mohrenland, Mohren übersetzt; eine Uebersetzung, welche gerade durch die Unbestimmtheit des Begriffs dem Sinn jener ausländischen Namen zum Theil sehr treffend entspricht. Jene Namen haben nämlich in verschiedenen Stellen einen verschiedenen, theils weitern, theils engern Sinn, und müssen deshalb die verschiedenen Bedeutungen wohl unterschieden werden.

1) Wie alle dunkelfarbigen Bewohner des Südrandes der ihnen bekannten Erde bei den Griechen, ja schon bei Homer, Aethiopen heißen, so werden dieselben von den alten Israeliten insgemein als Kusch zusammengefaßt. In diesem weitesten Sinn erscheint Kusch in der um das Jahr 1000 v. Chr. geschriebenen Völkertafel (1 Mos. 10), von welcher, als der ältesten Urkunde über die Anschauungen der alten Hebräer von den Verhältnissen der ihnen bekannt gewordenen Völker auszugehen ist. Unter den drei Völkerkreisen, in welche dort die vom armen. Hochland ausgegangene und über die im Alterthum bekannte Erde verbreitete Menschheit zerfällt, bezeichnet Ham im allgemeinen die dunkelfarbigen Bewohner der heißen Südländer der Erde. Als die Hauptunterabtheilungen dieses Ham werden (V. 6) die Aethiopen, Aegypter, Libyer und Phönizier oder Kanaanäer aufgezählt. Die Ordnung dieser Aufzählung geht deutlich von Süd nach Nord, und hiernach werden die Völker südlich von Aegypten als Aethiopen oder Kusch bezeichnet. Diese Kusch sind nun aber nach V. 7 keineswegs blos in Afrika, sondern auch im südlichen Asien zu suchen, denn als abgeleitet von Kusch erscheinen dort 1) Sebá, 2) Havila, 3) Sabta, 4) Razma (a. Schebá, b. Dedán), 5) Sabteka. Von diesen fünf, beziehungsweise sieben Namen fällt nur der erste ganz, der zweite theilweise nach Afrika, zum Theil nach Asien, die andern alle nach Asien, näher in das südliche Arabien und wol auch noch weiter ostwärts über den Persischen Meerbusen hinüber, und wenngleich einige derselben, nämlich Havila, Scheba und Dedan, mit den Semiten sich mischten und deshalb auch als semitische Joktaniden (1 Mos. 10, 28 fg.) und Abrahamiden (1 Mos. 25, 3) aufgeführt werden, so darf doch, trotz der dagegen erhobenen Einwendungen, als gewiß angenommen werden, daß nach hebr. Anschauung die Kusch auch im südlichen Asien verbreitet waren. Diese Annahme hat ihre anderweitigen Stützen. Einmal in den Anschauungen der classischen Völker. Zwar ist wenig Gewicht darauf zu legen, daß die Stadt Susa in Susiane als Gründung des Aethiopen Memnon bezeichnet wird, da in diesem Namen Memnon viel-

mehr dunkle Sagen von Zügen ägypt.-äthiop. Könige in die Tigrisgegenden zusammengefaßt zu sein scheinen (Dunker, „Geschichte des Alterthums" [3. Aufl., Berlin 1863], I, 110). Schon wichtiger ist, daß in der und um die Landschaft Susiane ein, wie es scheint, mit Kusch dem Namen nach zusammenfallendes Volk der Kussäer oder Kossäer (bei Herodot Kissier) noch von den Geographen um die Zeit Christi aufgeführt wird. Besonders aber gehört hierher, daß auch die vom Fischfang lebenden (ichthyophagischen) Bewohner der Meeresgegenden Gedrosiens und Karmaniens nach Diodor dunkelfarbig waren, daß Herodot (VII, 70) ausdrücklich die östlichen (asiat.) Aethiopen mit schlichten und die libyschen mit krausen Haaren unterscheidet, und nach dem Bekanntwerden Indiens auch der dunkelfarbige Theil der ind. Bevölkerung Aethiopen genannt wird, ja später sogar Inder und Aethiopen Wechselnamen werden. Aber auch bei den Hebräern selbst kommen noch Spuren dieses weitern Sprachgebrauchs des Namens Kusch vor. In der Paradiessage (s. Eden) wird in der Angabe, daß der Gihon das ganze Land Kusch umfließe, ohne Zweifel ein südasiat. Land Kusch oder doch die Ausdehnung desselben nach Asien hinein vorausgesetzt. Vor allem aber gehört hierher die von einem spätern Schriftsteller in die Völkertafel eingeschobene Nimrodsage, wonach Nimrod, ein Sohn von Kusch, in der Stadt Babel und Umgegend das erste Reich gründete und von da, weiter nordwärts ziehend, auch Ninive baute (1 Mos. 10, 10—12). Es ist dies eine zuverlässige, wenn auch stark abgeblaßte Erinnerung an eine durch Kuschäer in uralter Zeit geschehene Staat- und Städtebildung zunächst im untern und von da aus auch im obern Gebiet des Zweistromlandes, welche ihre Analogie an der Sage der classischen Völker von den äthiop. Kephenern als den ursprünglichen Bewohnern Babyloniens hat. Daß bei diesem Kusch-Nimrod an einen der spätern Eroberungszüge ägypt.-äthiop. Herrscher zu denken sei, wird schon durch die Haltung der Sage widerlegt; ein von Meroë ausgegangener Eroberer kann bei dem späten Alter der ganzen Bildung des Meroëstaats ohnedies nicht darunter verstanden werden. Das Richtigste wird sein, die Sage auf eine Reichsgründung durch Kuschäer, die um den Persischen Golf herum wohnten, zu beziehen, wie ähnlich auch die Städtegründungen an der phöniz. Küste von einer hamitischen Einwanderung aus der Gegend des Persischen Meerbusens ausgingen. Ob aber der Name des im Anfang der israelitischen Richterzeit herrschenden mesopotam. Königs Kuschan-Rischataim (Richt. 3, 8 fg.) noch mit dem Rest der in Mesopotamien vorgedrungenen Kuschäer in Verbindung zu bringen sei, muß der völligen Unsicherheit der Deutung und des Dunkels der damaligen mesopotam. Geschichte wegen dahingestellt bleiben, wie auch über den Hab. 3, 7 neben Midian erwähnten nomadisirenden Stamm Kuschan (s. d.) nichts Gewisses gesagt werden kann (2 Chron. 21, 16). Ob der Hiob 28, 19 genannte Edelstein Topaz von Kusch in das Rothe Meer oder in das afrikan. oder asiat. Aethiopien weist, ist ebenfalls ganz unsicher. Aber die erwähnten Gründe genügen, um zu beweisen, daß die Hebräer wie die Griechen namentlich für die ältern Zeiten auch im südlichen Asien Kuschäer annahmen.

2) Von diesem weitern, allerdings seltenern Sprachgebrauch des Namens Kusch ist ein engerer und in der Bibel vorherrschender zu unterscheiden, wonach Kusch ein Land und Volk in Afrika, südlich von Aegypten, ist (2 Chron. 21, 16: „Araber, die neben den Mohren liegen", d. h. die südwestlichen Araber). Es kommt am häufigsten mit Aegypten oder Libyen oder beiden zusammen genannt vor, und daß es südlich von Aegypten zu suchen ist, ja unmittelbar südlich von diesem beginnt, folgt aus Ez. 29, 10, wo die Südgrenze Aegyptens, Syene oder Assuan, zugleich als Nordgrenze von Kusch bestimmt ist. Kusch in diesem engern Sinn ist somit der Name für die Bewohner des Nillandes südlich von Aegypten und der zwischen dem Nil und dem Rothen Meer liegenden Länderstrecken, also im allgemeinen des heutigen Nubiens mit einem Theil von Sennaar und Kordofan und dem Alpenland Habesch oder Abyssinien. Wie dieses Land, im Westen durch die Große Wüste, im Osten durch das Meer begrenzt, geographisch ein in sich geschlossenes Gebiet ist, so war es im Alterthum ein solches, wenigstens mehr als jetzt, auch in ethnographischer Beziehung. Jetzt ist in diesen Gegenden ein großes Völkergewirr, eine bunte Menge von Stämmen, aus alten Kuschäern, Semiten und Negern gemischt und in verschiedenen Graden der Mischung; schwerlich aber war das schon im höhern und höchsten Alterthum so. Denn auf Semiten in diesen Gegenden weist wenigstens im A. T. keine Nachricht hin, obwol Herodot (VII, 69) im Heer des Xerxes unter den afrikan. Aethiopen auch Araber aufführt (vgl. aus noch späterer Zeit Plinius, VI, 34). Aber auch von Bekanntschaft mit

der eigentlichen Negerrasse ist im A. T. keine sichere Spur; die Aegypter auf den hieroglyphischen Denkmälern haben zwischen den Kusch oder Kesch, d. h. den Aethiopen und den Nahasi oder Nahesu, d. h. den im Westen des Aethiopenlandes wohnenden Negern wohl unterschieden, und wenn dort von „den Negern des Landes Kusch" so oft die Rede ist, so scheint Kusch als allgemeiner Name des südlich von Aegypten liegenden Landes gebraucht zu sein. Wie alle übrigen in der Völkertafel genannten Völker gehörten auch diese Kusch zur kaukas. Rasse, und die Stelle Jer. 13, 23 („kann ein Mohr seine Haut ändern?") kann um so weniger etwas für den Negercharakter der Kuschäer beweisen, als es noch jetzt in jenen Gegenden allerlei dunkelfarbige, sogar schwarze Völker gibt, welche weder Gesichtsausdruck und Schädelbau, noch Wollhaar wie die Neger haben. Reste eines Zweiges, vielleicht eines Hauptstammes der alten Kuschäer, sind ohne Zweifel noch jetzt in den Bega und Bischari vorhanden, deren Sprache von der der jetzigen semitischen Abyssinier ebenso wie der der innerafrikan. Negervölker ganz verschieden ist (Lepsius, „Briefe aus Aethiopien", S. 266). Auch dem heutigen weitverbreiteten Volk der sogenannten Barabra im nub. Nilthal ist (Lepsius a. a. O., S. 220) viel äthiop. Blut beigemischt: sie gleichen in ihrem Aeußern sehr den alten Aegyptern, die Haut ist bronzefarben, chocoladebraun bis dunkelkupferroth. Rothbraun, ähnlich den Aegyptern, nur dunkler, waren wenigstens die Aethiopen von Meroë, und die rothe Hautfarbe ihrer Könige und Königinnen hat Lepsius auf den Denkmälern zum Theil noch erhalten gefunden. — Indessen, wenn auch noch nicht oder noch weniger aus verschiedenen Rassen und Völkerfamilien gemischt, muß doch das alte Kuschäervolk in Stämme und Abtheilungen, nach Lebensweise und Verfassung, wie sie durch die verschiedene Bodenbeschaffenheit ihres Gebiets bedingt war, verschieden sich gegliedert haben. Aber zu den nördlichen Völkern drang verhältnißmäßig wenig Kunde davon. Noch Herodot kennt zwischen Aegypten und Meroë, Nil und Meer, nur wilde Aethiopenstämme, ohne sie mit Namen zu nennen, und dann tief im Süden, am südlichen Meer, als westliche Nachbarn des weihrauchtragenden Arabiens, also wol in Abyssinien zu suchen, die Makrobier oder die langlebenden Aethiopen, die größten, schönsten und stärksten der Menschen, bis 120 Jahre lebend, reich an Gold und von Kambyses' Feldzug nicht erreicht. Erst in der Ptolemäerzeit wird es lichter. Eratosthenes (bei Strabo) unterscheidet in diesen Gegenden die Nubier, die bei ihm zum ersten mal genannt werden, obgleich der Name auf den ägypt. Denkmälern schon früher vorkommt, und am westlichen Ufer des Nil zwischen Aegypten und Meroë, die Megabari und Blemmyes auf dem östlichen Ufer zwischen dem Nil und dem Meer herumziehend, ohne feste Wohnungen; Agatharchides beschreibt sodann diese östlichen Stämme mehr nach ihrer verschiedenen Lebensweise und Culturstufe (Ichthyophagen, Hylophagen, Elefantophagen, Struthiophagen, Troglodyten am Meer u. s. w.). Im A. T. werden in der Stelle, wo am genauesten geredet wird (1 Mos. 10, 7), unter den afrikan. Aethiopen zwei Völker unterschieden, nämlich Seba und Havila. Von diesen zwei kommt Havila sonst in diesem Sinn nicht mehr vor, denn das Havila der Paradiessage (1 Mos. 2, 11) ist jedenfalls in Asien zu suchen, und das in 1 Mos. 10, 29; 25, 18; 1 Sam. 15, 7 erwähnte joktanidische Havila liegt in Arabien. Im Gegensatz zu diesem fällt das kusch. Havila nach Afrika und sind längst dazu die von Ptolemäus (IV, 7. 27) erwähnten Avalitae oder Abalitae am Südende des Arabischen Meerbusens oder der Meerenge von Bab el-Mandeb verglichen, wo die Alten nach diesem Volk den Meerbusen sinus Avalites benannten, und es eine Hafenstadt Havila, heutzutage Zeila, gab. Die Bekanntschaft der Hebräer mit diesen südlichsten Anwohnern des Arabischen Meerbusens erklärt sich aus der Wichtigkeit ihrer Hafenstadt für den Handel der alten Zeit. Der andere Zweig der Kuschäer aber, Seba, war durch seine Beziehungen zu Aegypten viel bekannter und wird als reiches Handelsvolk mit den arab. Sabäern (Ps. 72, 10) zusammengestellt, oder auch mit Aegypten und Kusch zusammen erwähnt (Jes. 43, 3; 45, 14). Dieser Seba fällt, wie schon Josephus („Alterthümer", II, 10, 2) angibt und jetzt allgemein angenommen ist, mit dem später unter dem Namen Meroë bekannten Staat und Volk zusammen: Reste dieses Namens Seba waren noch zu Strabo's Zeit in einer an der Küste gelegenen Stadt Sabae und dem Hafen Saba, in der Nähe des heutigen Massaua, übrig. Im allgemeinen versteht man, den Beschreibungen Strabo's folgend, unter Meroë das Gebiet, welches westlich vom Nil, östlich vom Astaboras, jetzt Atbara oder Takazze, südlich vom Astapus, d. h. Bahr el-Azrak oder blauen Nil, und seinen Zuflüssen begrenzt wird (über diese Lage an Flüssen vgl. Jes. 18, 1 fg.; Zeph. 3, 10).

Dort lag auch zu Strabo's Zeit, im 1. christl. Jahrh., die Stadt Meroë, in der Nähe des heutigen Begeravieh, nördlich von Schendi, wo noch jetzt Reste einer Stadt und zwei Gruppen von Pyramiden zu sehen sind; zu Herodot's Zeit war aber die Residenz nördlicher beim Berge Barkal. Der Name Meroë selbst aber war ihr nicht, wie Josephus, Strabo und Diodor angeben, von Kambyses, dessen Schwester so geheißen haben soll, beigelegt, ist auch nicht semitisch („das bewässerte Land"), sondern einheimisch und bedeutet nach Lepsius „Weißenfels". Andere Völker des afrikan. Kusch, außer Havila und Seba, kennt das A. T. nicht; denn daß die Lub (Nah. 3, 9; 2 Chron. 12, 3; 16, 8; Dan. 11, 43) keine Nubier, sondern Libyer sind, kann als sicher gelten. Doch dürften aller Wahrscheinlichkeit nach auch noch die 2 Chron. 12, 3 im Heer des ägypt. Königs Schischak neben Libyern und Aethiopen aufgeführten Suchim, eigentlich Sukkijim, eine kusch. Völkerschaft gewesen sein, denn sie werden in der griech. und latein. Bibel als Troglodyten aufgeführt und eine Troglodytenstadt Suche macht Plinius (VI, 34) namhaft, welche vielleicht in dem heutigen Suakin, einem nicht unbedeutenden nub. Handelsplatz am Meere, wiederzufinden ist. Aus diesen freilich spärlichen Stamm- und Ländernamen der Kuschäer ergibt sich die oben angegebene geographische Ausdehnung des afrikan. Kusch von der Südgrenze Aegyptens bis zum Südende des Arabischen Meerbusens, etwa zwischen dem 25 und 10 Grad nördlicher Breite. Jenseit des Wendekreises des Krebses liegend und der tropischen Zone angehörig, hat dieses Land die Eigenthümlichkeit, welche die Alten mehrfach als eine Merkwürdigkeit rühmen, daß zu verschiedenen Jahreszeiten der Schatten bald nach Süden, bald nach Norden fällt; sie nennen darum die Bewohner zweischattig, und wenigstens nach einigen Erklärern soll auch Jes. 18, 1 darauf angespielt sein. Doch reichen die tropischen Regen nur etwa bis zur Einmündung des Atbara in den Nil und sind selbst hier schon spärlich; das Land von hier an nordwärts ist fast regenlos und hat den Charakter einer in Stufen allmählich nach Norden abfallenden Felswüste, wo nur die nächste Umgebung des Nil und einzelne Oasen cultivirbares Land bieten und zu seßhaftem Leben einladen, wogegen die übrigen Theile theils unbewohnt, theils namentlich in den Gebirgsdistricten des Arabischen Meeres von Nomadenvölkern durchstreift sind und waren. Ein lebhafter Handel theils auf dem Nil (Jes. 18, 2 redet von den die Flüsse befahrenden Rohrschiffchen), theils an den Küsten des Meeres brachte diese Gebiete einerseits mit Aegypten, andererseits mit Arabien in Verkehr und führte die Producte des Landes, besonders Ebenholz, Elfenbein, Weihrauch, Gold, Edelsteine, Straußeneier, Federn, Affen und andere Thiere, und Sklaven (Herodot, III, 97. 114; Brugsch, „Geographische Inschriften altägyptischer Denkmäler", II, 4) nach außen. Seba oder Meroë aber war der Mittelpunkt dieses Handels.

3) Aber nicht in allen Stellen des A. T., wo das afrikan. Kusch vorkommt, ist dieses ganze große Land in weitester Ausdehnung zu verstehen. Vielmehr ist noch ein dritter, sozusagen mehr historischer, Begriff von Kusch zu unterscheiden, wonach es auf den in die alte Geschichte eingreifenden Theil des Landes, Nubien mit Meroë, zu beschränken ist. In der That wird nur selten, außer Ps. 72, 10 nur von einem exilischen Propheten des 6. Jahrh. (Jes. 43, 3; 45, 14), der Staat von Meroë Seba genannt, und bezeichnet dann das daneben genannte Kusch nicht sowol die Völker südlich von Meroë, als vielmehr die zwischen Aegypten und Meroë wohnhaften Stämme, wie schon die Stellung der Namen ausweist. In weitaus den meisten Stellen wird dagegen das Reich von Meroë selbst sammt dem nördlichen Land bis Aegypten hin einfach Kusch genannt, also eben der Theil des großen afrikan. Kusch, der mit Aegypten in der engsten Beziehung stand, und eben auch durch die Aegypter und ihre Geschichte den Israeliten bekannter wurde. Man hat von diesem Meroë und dem Ursprung und Alter seiner Bildung früher viele unbegründete Vorstellungen gehegt, ja es sogar für den Mutterstaat von Aegypten gehalten und geglaubt, daß die Cultur allmählich den Nil abwärts gewandert sei. Die neuern Forschungen, namentlich die Einsicht in die Monumente und deren Inschriften, haben das nicht bestätigt, sondern im Gegentheil festgestellt, daß vielmehr gerade das umgekehrte Verhältniß stattfand und die Bildung allmählich von Oberägypten aus dorthin fortschritt. Was wir im A. T. an geschichtlichen Erinnerungen über das äthiop. Reich und seine Beziehung zu Aegypten überliefert erhalten haben, bezieht sich alles erst auf die israelitische Königszeit vom Jahre 1000 an, also auf eine verhältnißmäßig späte Periode der ägypt. Geschichte. Schon im alten ägypt. Reich hatte Sesortosis I. Kriege bis tief nach Nubien (Aethiopien) hinein geführt; Sesortosis III. errichtete bei Semne und Kumne, oberhalb

der Katarakten von Wadi Halfa, eine Säule zur Bezeichnung der südlichen Grenze seines Reichs (Lepsius, „Briefe“, S. 259), und ebendaselbst finden sich noch aus der Zeit Amenemha's III. die in die Felsen eingegrabenen Angaben der Nilhöhen. Zur Zeit der im untern Aegypten herrschenden Hyksos behaupteten die Könige Oberägyptens diese Herrschaft über das nördliche Nubien. Thutmosis III., in der 18. Dynastie, errichtete Tempel bei Pselchis, Korte, Semne und Amada; Amenophis III. erweiterte die Herrschaft über Semne hinaus bis Donkola; von Ramses II., in der 19. Dynastie, findet sich ein Denkmal noch südlicher bei dem Berge Barkal, in der Nähe von Napata, der spätern Hauptstadt von Meroë, und auch die folgenden Ramessiden behaupteten zum Theil noch diese südlichen Provinzen. Aber später ging diese Herrschaft den ägypt. Königen verloren; von König Smendes an, dem Gründer des 21. oder tanitischen Hauses, nach der Mitte der hebr. Richterzeit, das zu Zoan (Tanis) in Unterägypten residirte, werden keine Statthalter von Aethiopien mehr auf den Denkmälern erwähnt (Brugsch, „Histoire d'Egypte“, S. 240), da unter ihm der in Thebe herrschende Oberpriester des Ammon eine sehr selbständige Stellung gewonnen hatte. Die Aethiopen scheinen sich vielmehr in dieser Zeit von der ägypt. Herrschaft mehr und mehr unabhängig gemacht zu haben, obgleich noch der König Sesonchis oder Schischak der Bibel, der Stifter des 22. oder bubastischen Hauses, bei seinem Feldzug gegen König Rehabeam von Juda, auch noch Kuschim und Suchim in seinem Heer geführt hat (2 Chron. 12, 3), und König Zerach (Serah, s. d.), wahrscheinlich Osorkhon, einer der Nachfolger Schischak's, von dessen ungeheuern Heer der jüd. König Asa einen Einfall zu bestehen hatte, in der Darstellung der freilich sehr späten Chronik (2 Chron. 14, 8 fg.) sogar geradezu ein Kuschäer heißt, wie auch seine Mannschaft Kuschäer (darunter nach 2 Chron. 16, 8 auch Libyer) genannt wird, in welcher Stelle aber Kuschäer wol schon mehr nur die allgemeine Bedeutung „Mohr“ hat. Die lange Herrschaft der Aegypter über die Aethiopen war nicht ohne Wirkung gewesen. Es bildete sich bei ihnen ein selbständiges Staatswesen, dessen Mittelpunkt im 8. Jahrh. die Stadt Napata, Nep nach den Inschriften, in der Nähe des heutigen Meraui beim Berge Barkal am Nil, war; die ägypt. Götter und die ganze ägypt. Cultur fanden dort neue Wohnsitze, wogegen die Aethiopen zunächst südlich von Syene und östlich bis zum Meer wegen Unfruchtbarkeit des Bodens armselig lebten und herumwanderten. Die Fürsten dieses äthiop. Staates konnten sogar nach der Mitte des 8. Jahrh. und gleichzeitig mit dem Vordringen der Assyrer gegen das Mittelmeer einen Einfall in Aegypten wagen und dasselbe wenigstens auf einige Zeit sich unterthänig machen: sie beherrschten Aegypten, wahrscheinlich von Thebe aus, etwa 50 Jahre. Es ist dies die 26., sogenannte äthiop. Dynastie von Aegypten, die bei Herodot (II, 137—141) und Diodor (I, 65) unter dem Namen des Königs Sabakon erscheint, aber nach den ägypt. Königslisten und Denkmalen vielmehr aus den drei Herrschern Sabakon, Sebichos (Sabataka) und Tirhaka (Tahalka) bestand. Diese Oberherrschaft der Aethiopen scheint aber, vielleicht mit Ausnahme der Ersetzung der einheimischen Kriegerkaste durch die äthiop. Krieger, in Aegypten wenig geändert zu haben; die ägypt. Götter und Priester wurden von den äthiop. Königen begünstigt und im untern und mittlern Aegypten spielte damals Sethos, Oberpriester des Ptah in Memphis, als äthiop. Statthalter eine selbständige Königsrolle: in den Schriften der Hebräer, namentlich Jes. 30, 4, werden die Aegypter und die Aethiopen dieser Zeit als verschiedene Reiche dargestellt. Gerade dieses äthiop. Königshaus griff in die israelitische Geschichte mehrfach ein. Mit König So oder Seveh (s. d.), d. h. wol Sebichos, wollte der letzte König vom Zehnstämmereich, Hosea, ein Bündniß gegen die Assyrer schließen (2 Kön. 17, 4); etwa sechs bis sieben Jahre später, wol schon unter Tirhaka, ließ der äthiop. Staat durch Gesandte in Jerusalem, wo man immer noch viel von der ägypt.-äthiop. Hülfe hoffte (Jes. 20), ein Bündniß gegen Assyrien antragen (Jes. 18) und die Nachricht vom wirklichen Ausrücken Tirhaka's war es (2 Kön. 19, 9), welche die Katastrophe Sanherib's in Judäa beschleunigte. Wenn auch in dieser Zeit die Aethiopenkönige gegen Assyrien fast nichts ausrichteten, so wird doch namentlich der letzte derselben, Tirhaka, als ein großer Eroberer gerühmt, der mit Erfolg seine Waffen gegen Libyen und Nordafrika kehrte. Wie und unter welchen Umständen die Oberherrschaft der Aethiopen über Aegypten endlich ganz abgeschüttelt wurde, ist nicht mehr klar; nach einer Nachricht soll sich der letzte dieser Könige freiwillig wieder in sein Südland zurückgezogen haben. Jedenfalls blieben von jetzt an beide Staaten, der ägyptische und der äthiopische, voneinander unabhängig, ob-

gleich auch später die Aegypter noch immer aus dem nördlichen Aethiopien Hülfsvölker zogen (Jer. 46, 9; Ez. 30, 4—9). Jener Tirhaka scheint auch das Meru, oder Merua wie es in den Inschriften heißt, das Meroë des Herodot, am Berge Barkal, wenn nicht erbaut, so doch erweitert und zur Residenz nach Art der ägypt. Königssitze geschmückt zu haben: mehrere Tempel wurden dort von ihm errichtet, deren Trümmer noch erhalten sind. Tirhaka ist überhaupt der erste einheimische König, von dem Denkmale auf unsere Tage gekommen sind, denn alle frühern am obern Nil, soweit sie erhalten, sind ägypt. Ursprungs, wogegen von ihm an die Ausbildung einer einheimischen, wesentlich auf der ägyptischen ruhenden Kunst sich in den Denkmälern verfolgen läßt. Ueber die weitere Geschichte dieses Aethiopenstaats und der andern äthiop. Völker sind wir sehr wenig unterrichtet. Unter Psammetich, der mit Hülfe jon. und kar. Söldner die Alleinherrschaft in Aegypten gewann und behauptete, wanderte der größere Theil der ägypt. Kriegerkaste, angeblich über 200000 Männer, nach Aethiopien aus und stellte sich dem König zur Verfügung. Diese Aegypter sollen sich 120 Tagereisen südlich von Elephantine, von dem 60 Tagereisen entfernt Herodot sein Meroë setzt, am Ufer des Nil niedergelassen und einen eigenen Staat der Automoli oder Sembritae errichtet haben (Herodot, II, 29—31). Kambyses auf seinem verunglückten Zug gegen die makrobischen Aethiopen unterwarf zwar ohne Mühe die Stämme südlich von Aegypten und machte sie tributpflichtig (Herodot, III, 25 fg.; 97), wol bis gegen Meroë hin, scheint aber dieses selbst nicht erreicht zu haben, da er seinen Weg nicht dem Nil entlang, sondern fortwährend durch die Wüste nahm. Gleichwol erfüllte sich damit in gewissem Sinn die Weissagung Jes. 43, 3; 45, 14, und gilt auch später Kusch als die südliche Grenze des pers. Reichs (Esth. 1, 1; 8, 9). Der eigentliche Staat Meroë bestand durch die pers. und griech. Zeit fort, ohne daß wir über seine Geschichte und Ausdehnung genauere Nachrichten hätten. Auf den Denkmälern, welche, soviel sich davon in den Ruinen des nördlichern alten und des südlichen jüngern Meroë erhalten hat, bei Lepsius, „Denkmäler aus Aegypten und Nubien", in Abbildungen vollständig gesammelt vorliegen, ist eine große Zahl von Namen einheimischer Könige und Königinnen gelesen worden. Die Könige sind auf denselben als Priester des Ammon gekleidet. Der König war erster Priester des Ammon; wenn ihn die Gemahlin überlebte, so folgte sie ihm in der Regierung und neben ihr nahm der männliche Thronerbe nur die zweite Stelle ein; andernfalls folgte, wie es scheint, der Sohn, der schon bei Lebzeiten des Vaters die königlichen Schilde und Titel führte und zweiter Priester des Ammon war (Lepsius, „Briefe", S. 217). Die Denkmäler bestätigen somit die Nachrichten des Diodor und Strabo von dem Priesterstaat Meroë. Diodor beschreibt diesen Staat als einen solchen, in welchem die Gewalt der Priester größer war als die der Könige, und der König selbst in allem unter der Bevormundung der Priester stand; erst der König Ergamenes, zur Zeit des Ptolemäus II., habe das Königthum von diesen Fesseln des Priesterthums befreit. Ebenso berichten die Alten übereinstimmend mit den Denkmälern, daß der meroitische Staat oft von Königinnen regiert wurde; und der auch Apg. 8, 27 vorkommende Name Kandace (s. d.), auf den Denkmälern Kentaki (Lepsius, „Briefe", S. 204), scheint ein gemeinsamer Name der äthiop. Königinnen oder der Königsmutter gewesen zu sein. Ein Staat mit Königinnen dieses Namens bestand noch bis in das 4. Jahrh. n. Chr. Ueber die Beziehungen des äthiop. Staats zu Aegypten unter den Ptolemäern ist wenig Thatsächliches bekannt: die äthiop.-griech. Schrift, die nach und neben der ältern Hieroglyphen- und der äthiop.-demotischen Schrift auf den Denkmälern vorkommt (Lepsius, „Briefe", S. 218 fg.), kann schon für sich allein beweisen, daß derselbe von der griech. Cultur Aegyptens nicht unberührt geblieben ist. Im übrigen war es mehr die Meeresküste des alten Aethiopenlandes, wo die ägypt. Griechen unter den Ptolemäern festen Fuß faßten und des Handels wegen Colonien und Städte bis tief nach dem abyssin. Süden anlegten. Die Hoffnung der alttest. Prophetie (Zeph. 3, 10; Ps. 72, 10; 87, 4; 68, 32) auf die einstige Bekehrung der kusch. Völker zum Glauben des wahren Gottes hat sich, wenigstens in gewissem Sinn, im Mittelalter erfüllt. Seit dem 6. bis zum 14. Jahrh. blühte in Nubien ein mächtiges christliches Reich jakobitischer oder monophysitischer Confession, mit Donkola, dem jetzigen Altdongola, als Königssitz; Statthalter regierten die Provinzen; zahlreiche Kirchen und Klöster wurden im Nilthal, namentlich in der Provinz Donkola, gebaut, deren Ruinen noch von ihrem einstigen Dasein zeugen. Ebenso erblühte vom 4. Jahrh. an von der Hauptstadt Axum aus das Christenthum in

Abyssinien, aber auch dort wich das kath. Bekenntniß bald dem monophysitischen Glauben. Dieses große abyssin. Reich, das vor dem Aufkommen des Islam auch Theile von Südarabien umfaßte, blieb der Hort des Christenthums in Afrika bis in das 16. Jahrh. hinein, von wo es wie die Kirche allmählich dem Andrang der südlichen Gallavölker und des Islam erlag und in völliger Auflösung begriffen ist. Im Mittelalter und noch in neuerer Zeit trug dieses abyssin. Reich fast ausschließlich den Namen Aethiopien; jetzt ist dieser Name als Landesname fast ganz dem Namen Habesch oder Abyssinien gewichen, nur daß man noch von äthiop. Kirche und äthiop. Sprache, d. h. Geezsprache, redet. Daß dieses mittelalterliche christl. Aethiopien mit dem Aethiopien im alten Sinn des Wortes fast nichts zu schaffen hat, muß sich aus der ganzen bisherigen Darstellung ergeben haben. Obwol das alte Kusch oder Aethiopien im weitern Sinn auch abyssin. Völker und Länder mit umfaßt, so entspricht es doch meist nur dem, was man jetzt Nubien und Sennaar nennt. Auch sind die herrschenden Stämme des abyssin. Reichs erwiesenermaßen erst aus Südarabien eingewandert und redeten rein semitische Sprachen, das Geez und Amhara mit ihren Nebendialekten, während die nördlichen und alten Aethiopen Nubiens entschieden andere und wahrscheinlich mehr dem Aegyptischen und Libyschen verwandte Sprachen redeten. Ueber die Zeit der Einwanderung dieser semitisch redenden Völker des spätern Aethiopiens haben wir keine geschichtlichen Nachrichten mehr; sie mag um den Beginn unserer Zeitrechnung, vielleicht auch früher stattgefunden haben; sehr fraglich aber ist, ob die Stelle Am. 9, 7 auf diese Wanderung sich beziehen läßt.

Bei den einzelnen äthiop. Männern und Weibern, welche in der Geschichte des Alten Bundes erwähnt werden, wie Mose's kusch. Weib (4 Mos. 12, 1), das mit der Midianäerin Zippora nicht verwechselt werden darf, und der Retter und Wohlthäter Jeremia's, Ebed Melech, der Verschnittene am Hof des Königs Zedekia (Jer. 38, 7 fg.; 39, 16), ist nicht mehr zu bestimmen, zu welchem Stamm des Kuschäervolks sie gehörten und wie sie zum israelitischen Volk kamen. Aus dem Beispiel des Ebed Melech hat man übrigens, vielleicht nicht mit Unrecht, schon geschlossen, daß man bereits in jener alten Zeit die dunkelfarbigen oder schwarzen Ausländer gern zu Haremsdiensten verwendete. Sonst hatten die Aethiopen im Alterthum insgemein ein gutes Lob; im A. T. wird namentlich auch ihre Körpergröße (Jes. 18, 2; 45, 14; Herodot, III, 20) und Kraft (Jes. 18, 2), sowie ihre Kriegstüchtigkeit (Jes. 18, 2; Diod. Sic., III, 2. 3) rühmend erwähnt. Dillmann.

Athni, s. Othni.

Athniel, s. Othniel.

Atroth, s. Ataroth.

Attalia, Seestadt an der Küste von Pamphylien in Kleinasien, an der Mündung des Flusses Katarrhaktes. Den Namen hat die Stadt von ihrem Erbauer, Attalus Philadelphus, König von Pergamus (Strabo, XIV, 667). Der Apostel Paulus kam auf seiner ersten Missionsreise mit Barnabas hierher, um sich auf kürzestem Weg nach Antiochia zurückzubegeben. „Von da schifften sie gen Antiochia, wo sie der Gnade Gottes übergeben worden waren zu dem Werk, das sie ausgerichtet hatten" (Apg. 14, 26). Jetzt steht an der Stelle des alten Attalia die Stadt Antalia (Antali) mit etwa 8000 Einwohnern, im Ejalet Anatoli, Sandschak Tekke des osmanischen Asiens. Hausrath.

Attalus, König von Pergamus. An ihn richtete unter andern auch der röm. Consul Lucius ein Schreiben, die im Bündniß mit Rom stehenden Juden nicht zu beunruhigen (1 Makk. 15, 22); da aber die Abfassung desselben nur ungefähr in das J. 139 v. Chr. sich setzen läßt, so kann als der hier gemeinte neben Attalus II. Philadelphus auch dessen Neffe und Nachfolger (im J. 138) Attalus III. Philometor in Betracht kommen. Fritzsche.

Auferstehung Jesu. Zu den immer noch am wenigsten aufgehellten Theilen der evangelischen Geschichte gehört die Erzählung von der Wiedererweckung Jesu aus dem Grabe und seinen darauffolgenden Erscheinungen im Kreis seiner Jüngerinnen und Jünger. Dieser Erzählung zufolge hatte Joseph von Arimathia (s. d.) sich nach der Kreuzigung den Leichnam Jesu von dem röm. Procurator zu anständiger Bestattung erbeten (Mark. 15, 42—64; Matth. 27, 57 fg.; Luk. 23, 50 fg.). Derselbe war in ein wahrscheinlich dem Joseph eigenthümliches, mit einem schweren Stein verschlossenes Grab gelegt worden. Das letztere besuchten in der Morgenfrühe des dritten Tages nach der Kreuzigung zuerst galil. Frauen aus dem engern Jüngerkreise Jesu, worunter unstreitig Maria Magdalena; sie fanden, nach der Erzählung, den Stein des Grabes bereits weggewälzt und

wurden angeblich durch Engel benachrichtigt, daß Jesus aus dem Grabe auferstanden sei, worauf dann Erscheinungen des Auferstandenen folgten (Mark. 16, 1 fg.; Matth. 28, 1 fg.; Luk. 24, 1 fg.; Joh. 20, 1 fg.). Es ist richtig bemerkt worden, wie nirgends gesagt ist, daß irgendein Augenzeuge den Hervorgang Jesu aus dem Grabe selbst mit angesehen habe (Strauß, „Leben Jesu für das deutsche Volk", S. 287). Im übrigen weichen die Berichte der vier Evangelien in Betreff der Erlebnisse der Frauen am Grabe nicht unerheblich voneinander ab. Nach Markus fanden sie im bereits geöffneten Grabe einen Engel, aber Jesus erschien ihnen nicht, sondern der Engel bestellte sie zum Zweck einer Zusammenkunft nach Galiläa; und bestürzt, ohne jemand von dem Vorgang in Kenntniß zu setzen, flohen sie vom Grabe. Bei Matthäus, der die Art und Weise, wie der Stein durch einen Engel vom Grabe weggewälzt wurde, näher beschreibt und nach dessen Angabe die Frauen ebenfalls durch den Engel nach Galiläa bestellt werden, sind dieselben nicht nur erschreckt, sondern auch freudig erregt vom Grabe weggegangen und haben unverzüglich die Jünger von dem Vorgefallenen benachrichtigt. So ist der einfache Bericht des Markus bei Matthäus bereits erweitert. Dem Bericht des Lukas zufolge begab sich eine unbestimmte Anzahl galil. Frauen zum Grabe; aus einem Engel sind bei diesem Evangelisten bereits zwei geworden (Luk. 24, 4); ohne alle Schreckensempfindung vernahmen die Frauen die frohe Kunde von der Auferstehung Jesu und meldeten sie den Jüngern. Die Engel bestellten die Frauen nicht nach Galiläa, denn der Angabe dieses Evangelisten gemäß fand die erste Erscheinung Jesu in Jerusalem statt (Luk. 24, 13 fg.). Der vierte Evangelist weiß nur von einem Besuch der Maria Magdalena in der Morgenfrühe am Grabe zu erzählen, welche, sobald sie dasselbe leer fand, dem Petrus und Johannes von der überraschenden Entdeckung Mittheilung machte. Markus berichtet über den Auferstehungsvorgang weiter nichts; der Schlußabschnitt des Evangeliums (16, 9—20) fehlt in den zuverlässigsten Handschriften und erweist sich als ein späterer Zusatz. Matthäus dagegen meldet, daß Jesus den vom Grabe zurückkehrenden und die Jünger aufsuchenden Frauen erschienen sei (28, 9), und daß er den bereits vom Engel ertheilten Auftrag ihnen wiederholt habe, die elf Jünger nach Galiläa zu weisen, wo er diesen auf einem nicht näher bezeichneten Berg ebenfalls erschien und seine letzten Anordnungen traf (28, 16—20). Die Gestalt des Erschienenen wird nicht näher beschrieben; der Darstellung nach machte sie den Eindruck einer übermenschlichen Erscheinung, da die einen Anwesenden niederstürzten, die andern zweifelhaft waren, ob ihnen überhaupt etwas und was ihnen erschienen sei (28, 17).

War, dem ersten Evangelisten zufolge, der auferstandene Jesus demgemäß seinen Jüngern nur in Galiläa erschienen, so verhielt es sich mit seiner Erscheinung ganz anders nach der Erzählung von Lukas. Nach diesem hatte sich Petrus, durch die Mittheilung der Frauen veranlaßt, am Auferstehungsmorgen zum Besuch des Grabes aufgemacht und zu seinem Erstaunen von der Leerheit desselben überzeugt (24, 12). Zwei ungenannten Jüngern war Jesus auf dem Wege von Jerusalem nach Emmaus erschienen, hatte sie in ihre Wohnung begleitet, sich zu Tische mit ihnen gesetzt, war beim Tischgebet von ihnen erkannt worden und dann augenblicklich verschwunden. In Jerusalem erschien Jesus an demselben Abend nach Lukas den versammelten Elfen, die bereits Nachricht hatten, daß er dem Petrus erschienen sei. Die Vermuthung, daß er ein „Geist" sei, widerlegte er durch den Beweis vom Gegentheil; er ließ die Versammelten seine während der Kreuzigung angenagelten Hände und Füße sehen und betasten, aß von einem gebratenen Fisch und etwas Honigkuchen. Zugleich wies er den Versammelten aus den Schriften des Alten Bundes nach, daß in seinem Leiden und seiner Auferstehung die alttest. messianische Verheißung erfüllt sei. Unmittelbar nach dieser Ansprache führte er die Elf nach Bethanien, und dort ereignete sich dann, was nach dem ersten Evangelisten auf einem galil. Berge sich zugetragen, indem nach Lukas am Abend des Auferstehungstags Jesus auf immer von seinen Jüngern und von dieser Erde schied (Luk. 24, 50 fg.; Matth. 28, 18 fg.). Sind die Berichte des ersten und des dritten Evangelisten schon deshalb unvereinbar, weil nach jenem Jesus den Elfen nur in Galiläa, nach diesem nur in Jerusalem erscheint, so sind sie auch insofern unverträglich, als dem dritten Evangelisten zufolge Jesus den Jüngern am Abend des Auferstehungstags verboten hatte, vor der Mittheilung des Heiligen Geistes Jerusalem zu verlassen, wogegen Matthäus voraussetzt,

daß die Elf noch am Auferstehungstag Jerusalem verlassen hätten, um die letzten Befehle ihres auferstandenen Meisters in Galiläa entgegenzunehmen.

Unstreitig liegen der Erzählung der drei ersten Evangelisten zwei mit sich selbst im Widerspruch befindliche Ueberlieferungen in Betreff der Erscheinungen des Auferstandenen zu Grunde. Ist derselbe den Jüngern nur in Galiläa erschienen, so kann er ihnen nicht auch noch in Jerusalem erschienen sein. Hat er ihnen durch seinen (seine) Engel die Weisung zugehen lassen, ihn in Galiläa aufzusuchen, so kann er nicht beabsichtigt haben, sie in Jerusalem noch längere Zeit festzuhalten. Hat er ihnen befohlen, bis zum Zeitpunkt der Geistesmittheilung in Jerusalem zu bleiben, so kann er sie nicht von einem galil. Berge aus zur Bekehrung aller Völker ausgesandt haben. Die beiden Quellen lassen sich auch insofern nicht miteinander vereinigen, als die galiläische Jesum als ein lediglich übermenschliches Wesen behandelt, während die judäische ihm zwar ebenfalls einen übermenschlichen Charakter zuschreibt, gleichzeitig aber auch wieder einen so unverändert menschlichen, daß er Narben an seinem Leibe trägt und wie ein gewöhnlicher Mensch ißt und verdaut.

Eigenthümlich erweitert und umgestaltet finden sich beide Ueberlieferungen im vierten Evangelisten (20, 1 fg.). Maria Magdalena findet am Auferstehungsmorgen das Grab leer; sie meldet diese Wahrnehmung dem Petrus und Johannes. Diese besuchen nun gemeinschaftlich das leere Grab, jedoch so, daß Johannes dem Petrus voraneilt (20, 4). Obwol der letztere zuerst in das Grab hineinging, so war doch Johannes der erste, der beim Anblick des leeren Grabes, des zurückgelassenen Schweißtuchs und der liegen gebliebenen Binden an die Auferstehung Jesu glaubte (20, 8). Nun stellte sich auch Maria wieder beim Grabe ein und erblickte zwei Engel, denen unmittelbar darauf eine Erscheinung Jesu folgte. Von dem nicht sofort erkannten Jesus erhält Maria den Auftrag, den Jüngern zu melden, daß er zu Gott emporsteigen werde, und diesen Auftrag richtet sie auch aus (20, 17 fg.). Weiter berichtet der vierte Evangelist die Erscheinung Jesu am Abend des Auferstehungstags im Kreis der Elf (20, 19 fg.). Er überzeugt sie, ähnlich wie bei Lukas, von seiner Leiblichkeit, was um so unerlaßlicher, als er durch die verschlossenen Thüren in den Versammlungsort eingetreten war. Dann sendet er sie, ähnlich wie bei Matthäus, aus, indem er ihnen den Heiligen Geist nicht blos verheißt, sondern gleich ertheilt, mit der Vollmacht, die Sünden zu vergeben und zu behalten. Eine zweite Erscheinung der Elf erfolgte nach diesem Evangelisten acht Tage später zu dem Zweck, den „ungläubigen" Thomas zu überzeugen, was durch sinnliche Betastung der Nägelmale und der Seitenwunde Jesu geschah (20, 24 fg.). Eine letzte Erscheinung am See Tiberias erzählt der Verfasser des Anhangs zum vierten Evangelium (Kap. 21), da der Evangelist selbst die galil. Erscheinungen ganz übergangen hatte, wobei namentlich auch wieder Petrus und Johannes zugegen waren (21, 2. 7). Die Erzählung bezweckt die Ehrenrettung des seither gekreuzigten Petrus und die Berichtigung einer über den damals schon gestorbenen Johannes verbreiteten Sage (21, 15—23). Der spätere Schlußabschnitt bei Markus (16, 9—20) enthält unverkennbar eine gedrängte Uebersicht über die in den übrigen Evangelien erzählten Erscheinungen Jesu; die der Maria Magdalena, den Emmausjüngern und den Elf am Abend des Auferstehungstags zutheil gewordenen sind aufgezählt, an den Unglauben des Thomas wird wenigstens erinnert, die Erscheinung auf dem galil. Berge ist zwar nicht erwähnt, aber die dort geschehene Aussendung der Jünger unter die Völker mit Erweiterungen und Zusätzen mitgetheilt. Von einer Erscheinung des Auferstandenen, die Petrus hatte, weiß auch Paulus (1 Kor. 15, 5), außerdem von einer dem Jakobus widerfahrenen (1 Kor. 15, 7). Die Erzählung des dritten Evangelisten von dem Abschied Jesu in Bethanien (24, 50 fg.) findet sich in der Apostelgeschichte umgestaltet und erweitert; Jesus wäre demzufolge nach seiner Auferstehung 40 Tage hindurch seinen Jüngern in Jerusalem erschienen und hätte Unterredungen vom Gottesreich mit ihnen gepflogen; erst nach vierzigtägigem ununterbrochen fortgesetzten Verkehr wäre er von ihnen und der Erde geschieden, mit dem Befehl, daß sie zur Geistesmittheilung in Jerusalem bleiben sollten. Paulus berichtet endlich noch von einer Erscheinung Jesu, welche 500 zu seiner Zeit meist noch am Leben befindliche „Brüder" gehabt hätten (1 Kor. 15, 6). Unter den von ihm erwähnten Erscheinungen des Auferstandenen zählt er auch die in der Nähe von Damaskus ihm selbst zutheil gewordene auf (1 Kor. 15, 8).

Fassen wir nun das Thatsächliche, welches nach diesen verschiedenen Berichten in Betreff der Auferstehung Jesu feststeht, zusammen, so ist es Folgendes: 1) daß den Auf-

erstehungsvorgang niemand mit eigenen Augen gesehen hat oder auch nur gesehen haben will; 2) daß galil. Frauen, Jüngerinnen Jesu, am dritten Tag nach der Kreuzigung in der Morgenfrühe das Grab, in welches der Leichnam Jesu nach seinem Tode gelegt worden, leer fanden; 3) daß sowol die Elf als andere, einem weitern Jüngerkreis Jesu angehörige, Personen Erscheinungen von dem Auferstandenen hatten, an deren Realität sie nicht zweifelten. Ob diese Erscheinungen in Galiläa, oder in Jerusalem und den Umgebungen dieser Stadt vorgekommen waren, ist zweifelhaft, da die Berichte in dieser Beziehung nach entgegengesetzter Seite auseinandergehen. Vor allen verdient jedoch der galil. Bericht deshalb den Vorzug, weil es wahrscheinlicher ist, daß die Jünger nach der Verurtheilung und öffentlichen Hinrichtung Jesu, bei ihrer ohnehin gedrückten Stimmung, Jerusalem verlassen und gesicherte Zufluchtsstätten in Galiläa aufgesucht, als daß sie sich infolge längern Verbleibens in Jerusalem einer Verhaftung und möglichen Verurtheilung als Mitschuldige des Gekreuzigten ausgesetzt haben. Was die Beschaffenheit der Erscheinungen Jesu anbetrifft, so widersprechen sich die evangelischen Nachrichten in dieser Beziehung ebenfalls. Die größere Wahrscheinlichkeit deutet hier darauf, daß dieselben keine sinnliche Realität besaßen. Nach allen Berichten waren sie so plötzlich da, und so plötzlich wieder verschwunden, daß an eine Leibhaftigkeit der Erscheinung mit irdischem Fleisch und Blut nicht wol gedacht werden kann. Durch verschlossene Thüren dringt erfahrungsgewiß kein irdischer Leib, und nur mit Hülfe eines exegetischen Kunststücks läßt sich in die Stelle Joh. 20, 19 hineininterpretiren, daß „die Thüren vor dem Nahen des Auferstandenen sich von selber aufgethan" (Beyschlag, „Die Auferstehung Christi und ihre neueste Bestreitung", S. 24 fg.). In der Regel verdichtet und vergröbert die Sage im Volksmund in ihrer weitern Ausschmückung die geschichtlichen Vorgänge; die Phantasie der Gläubigen gibt sich mit dem idealen Gehalt derselben noch nicht zufrieden. Die Erscheinungen Jesu galten dann erst als unzweifelhaft wirkliche, wenn die Jünger ihre Hände in seine Wundenmale hatten legen können und wenn er wie ein gewöhnlicher Mensch Fische und Honigkuchen gegessen hatte.

Ist diese Ansicht richtig, sind die Nachrichten, daß der Auferstandene wie ein gewöhnlicher Mensch Fleisch und Bein an sich getragen, gegessen und getrunken habe, auf Rechnung einer spätern Sagenbildung zu schreiben, dann fällt die bis in die neueste Zeit selbst von Männern wie Schleiermacher und Bunsen (s. auch Hase, „Das Leben Jesu" [4. Aufl., Leipzig 1854], §. 116, 5a) festgehaltene Ansicht ohne weiteres dahin, daß Jesus nur scheintodt oder doch nicht eigentlich und völlig gestorben ins Grab gelegt worden und durch natürliche Einwirkungen, wenn auch nach providentieller Fügung, wieder zu neuem irdischen Leben erwacht sei. Sollte auch nachweislich die Kreuzigung in einzelnen Fällen nicht zum wirklichen Tod, sondern nur zu einer todähnlichen Erstarrung führen, sollte es auch Beispiele geben, wie Josephus („Leben", 75) eins erzählt, daß Gekreuzigte (freilich noch nicht für todt gehaltene) vom Kreuz abgenommen und durch sorgfältige Pflege am Leben erhalten worden sind, so handelt es sich ja in dem Fall, in welchem Jesus nach seiner Grablegung sich befand, nicht darum, ob er, scheintodt, durch die Verpflegung seiner Jünger wieder allmählich von einem ganz und gar hinfälligen Zustand zur Genesung gelangt sei, sondern um die Frage, ob ein Gekreuzigter und schwer Verwundeter, aus dem Scheintod zum Leben erwacht, in seinem Siechthum den, durch sämmtliche evangelische Nachrichten bezeugten, Eindruck eines königlichen Helden und himmlischen Siegers habe hervorbringen können? Das diese Frage erledigende Wort hat Strauß („Leben Jesu für das deutsche Volk", S. 298) gesprochen: „Ein halbtodt aus dem Grabe Hervorgekrochener, siech Umherschleichender, der ärztlichen Pflege, des Verbands, der Stärkung und Schonung Bedürftiger und am Ende doch dem Leiden Erliegender, konnte auf die Jünger unmöglich den Eindruck des Siegers über Tod und Grab, des Lebensfürsten, machen, der ihrem spätern Auftreten zu Grunde lag; ein solches Wiederaufleben hätte den Eindruck, den er im Leben und Tod auf sie gemacht hatte, nur schwächen, denselben höchstens elegisch ausklingen lassen, unmöglich aber ihre Trauer in Begeisterung verwandeln, ihre Verehrung zur Anbetung steigern können."

Die kirchlich überlieferte Ansicht, daß der Auferstandene infolge eines absoluten Wunders von dem natürlichen Tode in ein übernatürliches Leben versetzt worden sei, hat, abgesehen von der Frage nach der Möglichkeit eines solchen Wunders, das bestimmte Zeugniß der evangelischen Berichte gegen sich. Denn wenn der Auferstandene Fleisch und Blut wie ein anderer Mensch hatte, so war er vom natürlichen Tod nicht in ein übernatürliches Leben versetzt worden, sondern sein Leben nach der Auferstehung war nur die

erneuerte Fortsetzung seines vorgängigen irdischen Daseins. Hiergegen legt nun aber die evangelische Erzählung entschiedenes Zeugniß ab, da Jesus dieser zufolge nicht wie früher in ununterbrochenem natürlichen Verkehr mit seinen Jüngern steht, sondern nur von Zeit zu Zeit zu ihrer jedesmaligen Ueberraschung unvermuthet, plötzlich, geisterhaft in ihrer Mitte erscheint und ebenso wieder verschwindet. Die moderne Apologetik hilft sich hier mit einem eigenthümlichen Auskunftsmittel. Um die sich widersprechenden evangelischen Berichte auszugleichen, behauptet sie nämlich beides, sowol daß der Leib des Auferstandenen ein natürlicher, als daß er ein übernatürlicher gewesen sei; sowol daß er als ein natürlicher noch gegessen und die Verrichtungen der Verdauungsorgane fortgesetzt habe, was auf einen verweslichen Leib deutet, als daß er als ein übernatürlicher im Zustand der Verklärung sich befunden und mithin (nach 1 Kor. 15, 42 fg.) der Verwesung nicht mehr unterworfen gewesen sei. Da nun aber beides sich eigentlich ausschließt, so beruht das angewandte Auskunftsmittel auf der Annahme, daß vom Tag der Grablegung Jesu bis zum Tag seiner Himmelfahrt, d. h. mehr als 40 Tage lang, sein Leib in einem fortwährenden Verwandlungs- oder Verklärungsproceß theilgenommen habe; der Leib, in dem Augenblick, in welchem er aus dem Grab hervorgegangen, sei noch nicht ganz verklärt gewesen, und eben wegen dieses seines Mittelzustands habe er beides zugleich vermocht, durch verschlossene Thüren hindurchzugehen und gebratene Fische und Honigkuchen sich zu assimiliren. Mit einer solchen Annahme wird jedoch die Sache selbst keineswegs vorstellbarer gemacht. Ein Leib von einer bereits so ätherischen Beschaffenheit, daß er durch verschlossene Thüren dringt, kann unmöglich noch Verdauungswerkzeuge von einer so dauerhaften Einrichtung besitzen, daß Fische und Honigkuchen von ihnen verdaut werden! Das Auskunftsmittel befriedigt auch die bescheidensten Ansprüche des denkenden Geistes nicht und steht überdies in entschiedenem Widerspruch mit den evangelischen Berichten, welche von einer stufenweisen Verwandlung und allmählichen Vergeistigung oder Entstofflichung des Leibes Jesu nichts wissen, sondern schon am Abend des Auferstehungstags den Auferstandenen verschwinden und plötzlich „wie ein Geist" in die Mitte seiner Jünger treten lassen (Luk. 24, 36; Joh. 20, 19 fg.). Gegen das erwähnte Auskunftsmittel hat daher die Wissenschaft weiter nichts zu sagen; es bleibt in dieser Beziehung bei dem Dilemma von Strauß (a. a. O., S. 295): „Ein Körper, der sich betasten läßt, also Widerstandskraft hat, kann nicht durch verschlossene Thüren dringen, d. h. jene Widerstandskraft zugleich nicht haben; wie umgekehrt ein Körper, der ungehindert durch Breter dringt, keine Knochen und keinen Magen haben kann, um Brat und Bratfisch zu verdauen." Bei der unüberwindlichen Schwierigkeit, nach den widersprechenden Angaben der evangelischen Geschichte sich die Auferstehung als eine irdisch-leibliche vorzustellen, lag die Vermuthung sehr nahe, die Auferstehungsberichte als Erzeugnisse von Visionen zu betrachten, welche zuerst den Frauen, die das Grab Jesu in der Morgenfrühe des dritten Tags nach der Kreuzigung besucht, und später auch den Jüngern widerfahren waren. In diesem Fall waren die Betheiligten von der sinnlichen Realität dessen, was sie geschaut, völlig überzeugt; in Wirklichkeit aber waren es lediglich innere Vorgänge, die, wenn sie sich ihnen auch als äußere Wahrnehmungen darstellten, doch nur als Thatsachen ihres aufgeregten Gemüths- oder Nervenlebens wissenschaftlich zu begreifen sind. Diese Vermuthung hat gewiß manches für sich. Visionäre ekstatische Zustände in religiös hochtragischen, mächtig erregten Momenten sind zu allen Zeiten und bei den verschiedensten Religionsparteien vorgekommen. Die Art, wie Jesus seinen Jüngern erscheint, sein plötzliches Sichtbarwerden und Wiederverschwinden, die Zweifel, die (nach Matth. 28, 17) ein Theil der Anwesenden hatte, ob sie während der Erscheinung irgendetwas gesehen, das Zusammenhangslose in den vereinzelt und unter ganz verschiedenartigen Umständen auftretenden Erscheinungen, vor allem der Umstand, daß Paulus, ein classischer Zeuge, seine Christuserscheinung (1 Kor. 15, 8) den Christuserscheinungen, welche er von den übrigen Betheiligten berichtet, vollkommen gleichstellt, und daß er die seinige vornehmlich als eine in seinem Innern erlebte Thatsache auffaßt (Gal. 1, 16), das alles läßt es wenigstens als möglich erscheinen, daß die infolge der erschütternden Todeskatastrophe Jesu in höchster Gemüthsaufregung befindlichen Jüngerinnen und Jünger Erscheinungen ihres Herrn und Meisters zu haben glaubten. Durch diese wären sie in ihrem eine Zeit lang erschütterten Glauben wieder bestärkt und aufs neue zu der Ueberzeugung geführt worden, daß er der Messias, der Retter Israels sei und aus der Herrlichkeit des Himmels bald wiederkehren

werde, um sein Reich auf Erden mit Macht einzurichten (so Strauß, Renan, Holsten, Noack, Volkmar u. a.). Eine erhebliche psychologische Schwierigkeit liegt allerdings in der Gleichzeitigkeit solcher Erscheinungen bei vielen, z. B. bei 500 Brüdern (1 Kor. 15, 6); andererseits ist eine gleichsam magnetische Fortpflanzung visionärer Ekstasen von einem auf mehrere nicht ohne Beispiel (vgl. Hase, „Savonarola" (2. Aufl., Leipzig 1861), S. 99 fg.; Strauß, a. a. O., S. 308). Wir können daher die sogenannte Visionshypothese nicht so tief stellen, als dies von manchen Seiten geschieht. Insbesondere schließt sie keine Herabsetzung der geistigen und sittlichen Würde Jesu in sich. Hätte Jesus durch die geistige und sittliche Macht seiner Persönlichkeit nicht einen ganz außerordentlichen Eindruck in seinen Anhängern zurückgelassen, so würden, namentlich bei sonst verständigen und körperlich gesunden Männern, diese ekstatischen Zustände nicht erfolgt sein. Hätte die Sache Jesu, ihrer äußern Niederlage ungeachtet, nicht einen idealen Sieg in ihrem Innern gefeiert, so würde ihnen Jesus nicht in verklärter Gestalt, als Sieger über Sünde und Tod, als verherrlichtes Haupt einer zur Weltherrschaft berufenen Gemeinde erschienen sein. Die Erscheinungen Jesu, auch als lediglich subjective Visionen gefaßt, sind immerhin ein Erweis, daß der Gekreuzigte in Geist und Gemüth seiner Bekenner auferstanden ist, daß der Todtgeglaubte in einer unverwüstlichen, hoffenden und glaubenden Gemeinde fortlebte.

Gleichwol liegt in der Visionshypothese etwas Unbefriedigendes nicht nur für das fromme Gemüth, sondern auch für den historischen Verstand. Daß das Christenthum, diese größte weltgeschichtliche Erscheinung, seine erste Begründung vorzugsweise einer krankhaften Nervenüberreizung und Gemüthsaufregung verdanke, ist eine Annahme, die ein unleugbares Misverhältniß zwischen Ursache und Wirkung in sich schließt. Wenn die schwärmerischen Zustände der Jüngergemeinde diese Erfolge hatten, so ist nicht recht einzusehen, warum mit dem Aufhören von jenen nicht auch diese ein Ende nahmen. Es liegt im christl. Gemeingeist überhaupt eine so unverwüstliche moralische Gesundheit, daß sich unser sittliches Urtheil dagegen sträubt, ihn aus so gesundheitswidrigen Quellen entspringen zu lassen. Daher stehen wir hier vor einer unerklärten und wol auch unerklärlichen Thatsache. Auf einem Standpunkt, dem das Jenseits mit dem Diesseits zusammenfällt oder gar als der „letzte Feind" erscheint, „welchen die speculative Kritik zu bekämpfen und womöglich zu überwinden hat" (Strauß, „Die christliche Glaubenslehre", II, 739), ist ohne Zweifel nur die Visionshypothese zulässig. Wer aber in dem Tode nicht das Ende des persönlichen Lebens erblickt, sondern nur einen Durchgangspunkt zu einer höhern Erscheinungs- und Entwickelungsstufe des individuellen Daseins, der ist auch befugt, einen, wie wenig immer noch ergründeten, Zusammenhang zwischen der diesseitigen und der jenseitigen Lebensform vorauszusetzen und die Möglichkeit eines Hereinragens jenseitiger Lebenszustände und Lebensvorgänge in die diesseitigen anzunehmen. Mit dem Einwurf, daß die Manifestationen des Auferstandenen dadurch auf eine Linie mit Geistererscheinungen treten, ist nichts widerlegt. Es handelt sich in unserm Fall lediglich darum, ob den Erscheinungen Jesu nach seinem Tode eine gegenständliche Realität zukommt, oder ob sie nur visionäre Einbildungen gewesen sind. Im letztern Fall wäre der Anfangspunkt der christl. Gemeindebildung in die Region der Einbildungskraft verlegt; der Tod Jesu wäre auch sein persönliches Ziel. Die göttliche Vorsehung hat mancherlei Wege, um ihre weltgeschichtlichen Plane durchzuführen. Paulus hatte auf dem Wege nach Damaskus unzweifelhaft eine Christuserscheinung. War es Zufall, ein furchtbares Gewitter, eine bis zur Ekstase sich gipfelnde Gemüthserschütterung, was sie herbeiführte? Oder eine concrete Einwirkung des verklärten Auferstandenen, der sich seinem bisherigen Gegner in einer Form manifestirte, die sich ihm in der Gestalt des einst auf Erden Wandelnden verkörperte? Denn wie wirklich und gegenständlich auch die Einwirkung war, daß das Bild, welches erschien, seine Umrisse und Farbentöne aus dem Vorstellungsvermögen des Schauenden entlehnte, wird schwerlich bestritten werden können.

Aus allen diesen Untersuchungen und Erwägungen ergibt sich wenigstens ein ganz sicheres Resultat. Der äußere Vorgang der Auferstehungsthatsache läßt sich unmöglich mehr ausmitteln; dem Zweifel stehen auf diesem Gebiet hundert Fußangeln jederzeit zu Gebot, um auch dem kühnsten Glauben immer wieder neue Verlegenheiten zu bereiten. Geschichtlich ist am sichersten das leere Grab in der Morgenfrühe des dritten Tags nach der Kreuzigung Christi ausgemittelt. Daraus läßt sich jedoch die irdisch-leibliche Auferstehung Jesu keineswegs auch nur mit einiger Zuverlässigkeit erschließen. Die Mög-

lichkeit, daß entweder der Leichnam durch die Feinde weggebracht, wenn er überhaupt in das Grab gelegt war, oder, was noch wahrscheinlicher, daß er gar nicht hineingelegt, sondern mit den Leichnamen der übrigen Gekreuzigten beseitigt worden, steht der Vermuthung immer offen. Alle Versuche, das christl. Heil auf die Thatsache der irdisch-leiblichen Auferstehung zu gründen, sind daher bisjetzt auch ohne entscheidende Wirkung geblieben, und ein Vertreter der altkirchl. Ansicht hat mit achtungswerther Offenheit eingestanden, es sei ihm auch nicht ein einziges dogmat. System bekannt, „in welchem die Auferstehung Christi einen irgendwie wichtigen Platz einnehmen könnte, aber auch nur — auf das Princip angesehen — nicht überflüssig wäre" (Gebhardt, „Die Auferstehung Christi und ihre neuesten Gegner", S. 76 fg.). Man hat sich zur Unterstützung der Ansicht, daß der herkömmlichen Lehre von der Auferstehung Jesu eine unentbehrliche Bedeutung für den christl. Glauben zukomme, auf die Worte des Paulus (1 Kor. 15, 17) berufen: „Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel, so seid ihr noch in euern Sünden." Der Apostel stellt sich jedoch die Auferweckung Christi nicht als eine Wiederbelebung seines irdischen Leibes, sondern als eine Erneuerung seiner Persönlichkeit durch Bildung eines verklärten himmlischen Leibes vor (1 Kor. 15, 30 fg.). Seine Auferstehungslehre steht mit seinen Vorstellungen von der baldigen herrlichen Wiederkunft Christi zur Aufrichtung seines Reichs auf Erden in engem Zusammenhang. Wäre Christus nicht auferstanden, d. h. vermittels der Erneuerung seines Leibes in seine himmlische Herrlichkeit erhöht worden, so hätte der Glaube der Christen an seine Wiederkunft, überhaupt an den schließlichen Sieg seines Evangeliums auf der Erde, keinen Inhalt: das ist die apostolische Argumentation. Wenn ein Apologet des altkirchl. Auferstehungsdogmas dasselbe durch die Behauptung vertheidigt, daß sich das Thun Christi in der Auferstehung abschließe (Krüger, „Die Auferstehung Jesu", S. 66), so wird im Gegentheil im N. T. die Auferweckung Jesu als ein Thun Gottes in Beziehung auf ihn dargestellt, und nicht in seiner Auferstehung, sondern in der Mittheilung des Heiligen Geistes an seine Gemeinde findet sein Thun seinen Abschluß, weshalb auch Paulus Jesum geradezu als „den Geist" bezeichnet (2 Kor. 3, 17). Wird doch überhaupt durch die schriftwidrige Bedeutung, welche dem Leibe Christi von der modernen apologetischen Theologie beigelegt wird, dem Heiligen Geist in demselben Maß seine Autorität und Bedeutung entzogen, und dieselbe materialistische Gesinnung, welche sich in gewissen socialen Bestrebungen äußert, dringt auf diesem Wege in das Heiligthum der Kirche selbst ein. Es wird daher in dieser Beziehung bei dem sein Bewenden haben, was Schleiermacher („Der christliche Glaube", II, §. 99) erledigend geurtheilt hat, daß „die Thatsachen der Auferstehung und der Himmelfahrt Christi, sowie die Vorhersagung von seiner Wiederkunft zum Gericht nicht als eigentliche Bestandtheile der Lehre von seiner Person aufgefaßt werden können." Der christl. Glaube, als Bewußtsein einer unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott, als innere Erfahrung und sittliche Ueberzeugung, kann sich unmöglich vorzugsweise auf äußere Vorgänge stützen, die gegen den Zweifel niemals vollständig gesichert werden können. Ist aber einmal, abgesehen von solchen äußern Vorgängen, der Glaube entstanden, dann kann derselbe auch nicht einen todten, sondern er muß einen lebendigen Erlöser zu seinem Gegenstand haben, einen solchen, der vor allem durch seinen Geist in und mit seiner Gemeinde lebt, der aber auch in ewiger Herrlichkeit mit seinem verklärten Personleben ein unvergängliches Leben fortsetzt und als siegreiches himmlisches Haupt der irdischen Gemeinde dem Wechsel der Zeit und den Leiden und Kämpfen des irdischen Daseins entnommen ist. Dieser Glaube an die unvergängliche Herrschaft des Geistes und Lebens Christi in und über seiner Gemeinde ist im Gemüth des Christen dem nagenden Zweifel der Kritik nicht mehr ausgesetzt; denn er ist eine Wirkung der innern Erfahrung, daß Christus das wahrhaftige „Leben" der Welt ist. Ueberlasse man es darum ohne alle Beängstigung der historischen Untersuchung, die äußere Thatsache der Auferstehung Jesu, soweit dies mit den Mitteln der Wissenschaft möglich ist, immer mehr in das Licht der unbefangenen Forschung zu stellen; die innere Thatsache, daß Jesus in und über den Mitgliedern seiner Gemeinde lebt, kann dem wirklich Gläubigen durch die kühnsten Ergebnisse der Kritik nicht hinwegdemonstrirt werden.

Was die Literatur über unsern Gegenstand betrifft, so ist namentlich zu verweisen auf die bedeutenderen Bearbeitungen des „Lebens Jesu" von Paulus, Neander, Schleiermacher, Strauß, J. P. Lange, Ewald, „Geschichte Christus' und seiner Zeit" (3. Aufl.);

Renan, Bunsen, „Vollständiges Bibelwerk für die Gemeinde" 9. Bd.; Pressensé, und Keim, „Geschichte Jesu von Nazara, 1. Bd., Der Rüsttag" (Zürich 1867); außerdem Ebrard, „Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte" (2. Aufl., Erlangen 1850); Weiße, „Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium" (Leipzig 1856), und Weizsäcker, „Untersuchungen über die evangelische Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwickelung" (Gotha 1864). Unter den Apologeten der kirchlichen oder sogenannten positiven Anschauung sind noch zu nennen: Güder, „Die Thatsächlichkeit der Auferstehung Christi und deren Bestreitung" (Bern 1862); Beyschlag, „Die Auferstehung Christi und ihre neueste Bestreitung"; Gebhardt, „Die Auferstehung Christi und ihre neuesten Gegner"; Luthardt, „Die modernen Darstellungen des Lebens Jesu" (2. Aufl.); Krüger, „Die Auferstehung Jesu in ihrer Bedeutung für den christlichen Glauben dargestellt" (Bremen 1867). Vgl. auch noch, außer meiner Abhandlung „Die Auferstehung Jesu als Geschichtsthatsache und als Heilsthatsache" in der „Allgemeinen Kirchlichen Zeitschrift", 6. Jahrgang 1865, S. 289 fg. und 579 fg., mein „Charakterbild Jesu". Schenkel.

Auferstehung der Todten. Die Vorstellung von einer einstigen Wiederherstellung des im Tode durch die Verwesung aufgelösten leiblichen Organismus der Menschen nimmt in den biblischen Schriften eine hervorragende Stelle ein. Bei den alten Griechen und Römern fand sich dieselbe nicht vor. Der Tod erschien diesen als die Vernichtung des leiblichen Organs der Persönlichkeit auf immer, was durch die Verbrennung der Leichname auch symbolisch angedeutet war. Der platonische Idealismus, der die Seele schlechthin verschieden und völlig unabhängig vom Leibe sich vorstellte, hatte nicht nur keine Veranlassung, in einem künftigen Leben eine Wiederherstellung des Leibes zu erwarten, sondern der Untergang des leiblichen Organismus im Tode mußte ihm als Befreiung der Seele von den sinnlichen Fesseln nur als ein Vorzug gelten (s. Zeller, „Die Philosophie der Griechen", II, 1, 544 fg.). Die pythagoräische Lehre von der Seelenwanderung hat mit der Vorstellung von der Auferstehung des Leibes überhaupt nichts gemein. Der philosophischen Weltbetrachtung lag schon an sich diese Vorstellung fern, während sie der populären Phantasie, soweit die menschliche Hoffnung über das Grab hinausführte, Anknüpfungspunkte bieten mußte. Sie hat deshalb auch in dem phantasiereichen Orient ihren Ursprung genommen. Schon im ägypt. Todtendienst finden sich die Bedingungen dazu. Der irdische Leib kann so hohe Bedeutung, so andächtige Verehrung, wie innerhalb dieses Cultus, nur unter der Voraussetzung in Anspruch nehmen, daß er ein unentbehrliches Organ für das Leben der Seele auch in einer andern Welt ist. Im Parsismus (s. d.) hatte diese Vorstellung eine neue Darstellungsform erhalten. Der ganze Weltverlauf erscheint in demselben als ein ungeheuerer Restitutionsproceß, in welchem die Mächte des Lichts mit den Mächten der Finsterniß um den Sieg ringen. Der aus dem Licht hervorgegangene Mensch wird in den Kampf der Gegensätze hineingezogen, sein leiblicher Theil wird gleichfalls von dem Proceß ergriffen, darum muß auch der Leib, wenn die Erlösung durch den Sosiosch und seine Gehülfen vollbracht ist, wiederhergestellt werden, und die Auferstehung des Leibes ist daher in diesem System das nothwendig abschließende letzte Glied einer ganzen Reihe vorgängiger Läuterungen des mit Sünde behafteten Menschengeschlechts; die Auferstehung selbst als Restitutionsproceß vollendet sich nicht mit einem Moment, sondern in einer Reihe von Jahren (Kleuker, „Zendavesta", III, 111 fg.; G. Müller, „Studien und Kritiken", Jahrgang 1835, S. 477 fg.; Spiegel, „Avesta", I, 15 fg.; III, LXXV, 184; „Windischmann, „Zoroastrische Studien", S. 231 fg.).

Inwieweit die biblische Auferstehungsvorstellung mit derjenigen des Parsismus verwandt ist, läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Die Annahme, daß die Juden im Exil dieselbe ohne weiteres von den Persern angenommen hätten, ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil sich gerade damals das Judenthum, die Religion der Besiegten, im Gegensatz gegen das Heidenthum, die Religion der Unterdrücker, in sich kräftiger zusammenfaßte und seine schärfsten Spitzen gegen den Paganismus kehrte. Eine Thatsache ist es allerdings, daß vor der Zeit des Exils sich in den ältest. Schriften noch keine Spur des Glaubens an die Todtenauferstehung findet. Die Hoffnungen und Erwartungen der Israeliten beschränkten sich in ihrer ältern Zeit auf diese Erde. Sie nahmen wol eine gewisse Fortdauer der leiblos vorgestellten Seelen nach dem Tode, im Scheol (s. d.), einem düstern unterirdischen Schattenreich, an; da aber diesen Seelen das Blut, das Princip des Lebens, fehlte, so führten sie auch nur ein Scheinleben. Ihr Zustand wird

deshalb als ein trostloser gedacht, sie sind ohne Hoffnung (Ps. 6, 6; Hiob 10, 21 fg.); denn daß sie jemals aus ihrem trübseligen Aufenthaltsort befreit und abermals mit Fleisch und Blut bekleidet an das Licht des Tages zurückkehren würden, das ist eine allen ältern biblischen Schriftstellern gänzlich fremde Vorstellung.

Doch ist nicht zu leugnen, daß diese ältere Vorstellung Keime in sich trug, aus welchen sich die spätere einer bevorstehenden Rückkehr der Todten aus dem Scheol ans Tageslicht und einer einstigen Wiederbekleidung derselben mit einem neuen Körper möglicherweise bilden konnte.

Schon die Thatsache, daß es im Volk Israel Nekromanten (s. d.), Todtenbeschwörer, gab, welche die Seelen aus dem Scheol auf die Oberwelt citirten, weist auf eine volksthümliche Vorstellung hin, die den Glauben an die Möglichkeit einer einstigen Rückkehr jener Seelen auf die Oberwelt in sich schloß (Jes. 8, 19; 19, 3; 29, 4). Nach dieser Vorstellung war der Verkehr zwischen den am Leben befindlichen Menschen auf der Oberwelt und den abgeschiedenen Seelen in der Unterwelt nicht völlig unterbrochen. Am Schluß der Periode des Exils begegnen wir der Annahme, daß jene Seelen an den Schicksalen der Lebenden theilnehmen; bei Ezechiel (32, 21) reden die Seelen den Pharao bei seiner Ankunft in der Unterwelt an, und im Buch Jesaja (14, 9 fg.) singen die Schattenbewohner ein Spottlied auf den zu ihnen herabgesunkenen König von Babel.

Je mehr der Volksglaube sich die in der Unterwelt befindlichen Seelen noch lebendig vorstellte, desto näher lag die Annahme, daß dieselben auch wieder in das volle thätige Leben zurückkehren würden, und zu diesem gehört die Vereinigung mit einem organischen Körper, mit Fleisch und Blut. Die Todtenerweckungen, die uns von den Propheten Elia und Elisa erzählt werden (1 Kön. 17, 17 fg.; 2 Kön. 4, 33 fg.) sind Belege für den zur Zeit des Exils herrschenden Volksglauben, daß die bereits aus dem Leibe entflohene Seele durch göttliche Wundermacht in denselben wieder zurückgebracht werden könne. Ja, nach 2 Kön. 13, 21 vermochte die blose Berührung mit den Gebeinen des längst im Grabe ruhenden Propheten Elisa einen Verstorbenen wieder zum Leben zu bringen. Wenn ein Prophet zur Zeit des Exils die in der Verbannung lebenden Israeliten Gestorbenen vergleicht, welche wieder auferstehen werden (Jes. 26, 19), so läßt sich die Vergleichung nur aus dem damals unter den Israeliten bereits allgemeiner verbreiteten Glauben an die Auferstehung des Leibes aus dem Grabe erklären, ein Glaube, auf welchem auch die Vision des Propheten Ezechiel beruht (Kap. 37), vor dessen Blicken sich ein mit Todtengebeinen bedecktes Feld ausbreitet, über welches der Geist Jahve's weht, der die Gerippe mit Fleisch und Haut neu bekleidet und sie wieder lebendig macht. Dagegen vermögen wir den Auferstehungsglauben nicht in Hiob 19, 25 fg. zu finden, wenn auch von alters her diese Stelle von den kirchl. Theologen als Beweis dafür verwandt wurde. Das Buch Hiob (s. d.) erwartet die letzte Vergeltung nicht im Jenseits, sondern im Diesseits; es kennt die Vorstellung einer persönlichen Fortdauer in einem andern Leben nicht und schließt darum auch mit einer diesseitigen Gotteserscheinung ab (Hiob 42, 5). Der Sinn der Stelle Hiob 19, 25 fg. ist, daß der Dulder, auch wenn seine Haut und sein Gebein durch seine Krankheit ganz verzehrt würden, d. h. wenn er zum blosen Gerippe zusammenschrumpfte, gleichwol Gott noch als seinen Retter schauen werde, was auch nach Hiob 42, 5 wirklich erfolgt ist.

Nach dem Exil befestigte sich allmählich der Auferstehungsglaube im Volk und in den volksthümlichen Parteien, wogegen die priesterliche Aristokratie und die philosophisch gebildeten Klassen ihn ablehnten. In der Weisheit Jesus Sirach's z. B. findet sich durchgängig noch die althergebrachte Vorstellung vom Scheol und seinem dumpfen Schattenleben, und wenn im Buch Tobias' (3, 6) von dem Gelangen der Gestorbenen „an den ewigen Ort" die Rede ist, so ist dabei höchstens an ein geistiges Fortleben, jedenfalls nicht an eine einstige Wiedervereinigung mit dem Körper zu denken. Der Verfasser der „Weisheit des Salomo" ist von einem entschiedenen Unsterblichkeitsglauben beseelt, und er lehrt auch eine Wiedervergeltung in einem künftigen Leben; allein von der Annahme, daß die Seelen im Jenseits mit einem Leib werden bekleidet werden, findet sich darin keine Spur. Von platonischen Grundanschauungen aus haben die gebildeten alexandrinischen Juden gerade in der Leiblosigkeit den Vollbesitz der Seligkeit gefunden; der Körper ist nach Philo ein Gewand oder eine Schale, die im Tode von der Seele abgestreift wird, damit dieselbe, von den sterblichen Elementen befreit, ihres unsterblichen Wesens recht inne werde „De Abrahamo", I, 37). Auf einem Standpunkt, auf welchem der Leib als ein Gefängniß

der Seele erscheint, kann unmöglich der Auferstehungsglaube Boden gewinnen, und so ist es nur folgerichtig, wenn Philo den Zustand der „Wiedergeburt" (Palingenesie), die er für den Menschen in einem andern Leben erhofft, als einen von allen körperlichen Organen ledigen sich vorstellt („De cherub.", I, 159). Bei dem nachweislichen Zusammenhang der Essäer mit der alexandrinischen Religionsphilosophie ist nicht zu verwundern, daß wir auch bei diesen keine Spur des Auferstehungsglaubens finden. Auch ihnen erschien der Leib als ein Gefängniß der Seele, die als solche ätherisch und unsterblich vorgestellt war. Wenn den Sadducäern im N. T. vorgeworfen wird, daß sie Auferstehungsleugner gewesen seien (Mark. 12, 18; Matth. 22, 23; Luk. 20, 27), und wenn sie, nach dem Zeugniß des Josephus („Alterthümer", XVIII, 1, 4), sogar gelehrt haben sollen, daß der Leib sammt der Seele im Tode zu Grunde gehe, so ist wol so viel hieran thatsächlich, daß sie auch in Beziehung auf den Zustand der Seele im künftigen Leben an den noch unentwickelten ältern altteſt. Anschauungen festhielten und deshalb die Auferstehungslehre als eine Neuerung verwarfen. Im israelitischen Volksglauben dagegen findet sich um die Mitte des 2. Jahrh. v. Chr. die Annahme, daß die gestorbenen Gerechten im künftigen Leben wieder mit einem Leib bekleidet werden, allgemein vor. Der Verfasser des Buchs Daniel setzt voraus, daß mit dem Eintreffen der messianischen Zeit viele „Schläfer", d. h. gestorbene Israeliten, vom Tode auferstehen werden, und zwar die Guten zum ewigen Leben, die Bösen zum Gericht (12, 2 fg.). Eine allgemeine Auferstehung, auch der Heiden, scheint das Buch Daniel noch nicht in Aussicht zu nehmen. Auch nach dem zweiten Makkabäerbuch (7, 14) hat Antiochus Epiphanes eine Auferstehung „zum Leben" nicht zu erwarten, wobei allerdings einigermaßen zweifelhaft ist, ob die „zum Gericht" unbedingt ausgeschlossen sei. Der Volksglaube scheint sich (2 Makk. 7, 11) die Auferstehung als eine Wiederherstellung des irdischen Leibes mit seinen frühern Organen vorgestellt zu haben, denn auch die Eingeweide hofft der israelitische Held Rhazis vom Herrn des Lebens und der Geister in der andern Welt wieder zu erhalten (2 Makk. 14, 46).

Aus diesen urkundlichen Zeugnissen erhellt, daß der Auferstehungsglaube zur Zeit Jesu unter dem jüd. Volk allgemein verbreitet war und nur in den aristokratischen und philosophisch gebildeten Kreisen noch immer Widerspruch erfuhr. Die Pharisäer, als die Vertreter der volksthümlichen Anschauung sowol in der Politik als in der Religion, hatten diesem Glauben das Siegel ihrer Autorität aufgedrückt. Herrschende Vorstellung scheint bei ihnen gewesen zu sein, daß nach dem Tode die Seelen zunächst körperlos im Hades fortlebten, am „Ende der Tage" aber in neue verklärte, d. h. von gemeinen irdischen Stoffen geläuterte, Körper eingingen (Josephus, „Jüdischer Krieg", III, 8, 5). Demzufolge wurde nicht nur die Seele an sich als unsterblich gedacht, sondern auch im Körper ein unvergängliches Princip vorausgesetzt, aus welchem die höhere Leiblichkeit hervorging. Dieser Auferstehungsglaube stand mit der herkömmlichen Vergeltungslehre in einem engern Zusammenhang. Die Auferstehung war dabei als eine Belohnung für die Tugend der Frommen vorgestellt, während die Gottlosen zur Strafe für ihre Sünden aus ihrem unterirdischen Gefängniß auf keine Befreiung mehr zu hoffen hatten. Nach der Darstellung des Josephus („Alterthümer", XVIII, 1, 3; „Jüdischer Krieg", II, 8, 14) benutzten die Pharisäer ihre Auferstehungslehre, um theils ermunternd, theils abschreckend auf die große Menge einzuwirken. Hieraus erklärt sich auch das Bemühen des jüd. Geschichtschreibers, den Ursprung dieser Lehre, mit Rücksicht auf die sittliche Erziehung des Volks, auf Mose selbst zurückzuführen („Contra Apion.", II, 30). Die Vorstellung, daß Elia und noch andere Propheten vor dem Eintritt des messianischen Zeitalters, ohne Zweifel aufs neue mit einem Körper bekleidet, auf die Erde zurückkehren werden, ist ebenfalls aus der allgemeinen Verbreitung des Auferstehungsglaubens in den letzten Jahrhunderten v. Chr. zu begreifen. Damals schon ward dieser Glaube mit der erwarteten Herstellung des messianischen Reichs in unmittelbare Verbindung gebracht, und nur darüber waren die Meinungen getheilt, ob Gott selbst oder ob der Messias die Todten auferwecken werde. Die Vorstellung, daß alle Menschen, Juden und Heiden, Fromme und Gottlose, nach dem Tode in das Leben zurückkehren und abermals mit Leibern würden bekleidet werden, ist wol erst spätern Ursprungs. Jedenfalls scheint den „Gerechten" von den jüd. Lehrern schon früh bei der Auferstehung der Vortritt eingeräumt worden zu sein, woraus sich die Annahme einer doppelten Auferstehung, der frommen in erster und der übrigen Menschen in zweiter Ordnung, erklärt, und auch die Vorstellung erhält Licht,

weshalb die Gerechten bei der Auferweckung der übrigen mitwirken sollten (s. die rabbinischen Stellen bei Eisenmenger, II, 896 fg.).

Aus dem allen ergibt sich als sicher, daß Jesus den Glauben an die Auferstehung der Todten unter den Juden als Volksglauben vorgefunden hat. Ebendeshalb ist es schwer zu unterscheiden, was er selbst darüber etwa Neues gelehrt und was in den evangelischen Berichten der eigenen, von Jesu Belehrung unabhängigen, Popularvorstellung der Berichterstatter angehört. So viel kann keinem Zweifel unterworfen sein, daß er der grob pharisäischen Popularvorstellung entgegentrat, wonach der irdisch-leibliche Organismus der Verstorbenen mit den davon unzertrennlichen Bedürfnissen und Functionen nach diesem Leben wiederhergestellt werden sollte. Wenn er den Zustand der Auferstandenen als einen „engelgleichen" bezeichnete, so entfernte er damit jede Gleichartigkeit mit dem irdischen Organismus von demselben, ohne daß er deshalb über die künftige Beschaffenheit der auferstandenen Leiber irgendetwas Bestimmtes, z. B. daß sie mit „verklärten" Organen bekleidet sein würden, gelehrt hätte (Mark. 12, 18 fg.; Matth. 22, 23 fg.; Luk. 20, 27 fg.). Es ist überhaupt in hohem Grade wahrscheinlich, daß Jesus über die Auferstehung kein Dogma vorgetragen habe. Seine Vorträge hatten überhaupt keinen dogmatischen Charakter; sie waren wesentlich auf religiös-sittliche Herzens- und Lebenserneuerung gerichtet. Daher lag ihm wol alles daran, die Vorstellungen von einem andern Leben von unwürdigen grobsinnlichen Bestandtheilen zu reinigen, aber nicht, andere, immerhin auch wieder problematische, an ihre Stelle zu setzen. Die Berufung auf 2 Mos. 3, 6, wonach Gott als Gott der „Lebendigen" zu fassen sei, sodaß die Vernichtung nicht der Ausgang seiner vernünftigen Geschöpfe sein könne, weist auf eine sehr geistige Anschauung von dem künftigen Leben hin. Die Auferstehung der Todten wurde, nach mehrern in der evangelischen Geschichte enthaltenen Parabeln, vor dem großen, den diesseitigen Weltverlauf abschließenden, Weltgericht erwartet (Matth. 24, 31; 25, 32; Luk. 14, 14), wobei die Auferstehung der „Gerechten" und „Erwählten" von der Auferstehung aller Völker (Matth. 25, 32) unterschieden wird. Auch im vierten Evangelium erwähnt Jesus eine doppelte Auferstehung, „zum Leben" und „zum Gericht" (5, 29). Da aber an andern Stellen desselben das Gericht in das Innere der Individuen verlegt und das Personleben Jesu als das Princip der Auferstehung gefaßt wird (3, 18; 12, 47; 11, 25), so bleibt es fraglich, inwieweit die betreffenden Ausdrücke überhaupt bildlich zu nehmen sind oder nicht, zumal sie ohnedies, bei dem Charakter der Reden Jesu im vierten Evangelium, dem Vorstellungskreis des Evangelisten angehören. Aus dem Ausspruch Jesu (Matth. 10, 28) folgt, daß er, ähnlich wie die philosophisch gebildeten Juden seiner Zeit, nur die Seele als unsterblich betrachtete, den Leib dagegen als vergänglich, wobei auf eine bestimmte dogmat. Vorstellung von einer Wiedervereinigung der Seele mit dem (vermuthlich verklärten) Leib deshalb nicht geschlossen werden darf, weil (Luk. 12, 4) in demselben Ausspruch diese Vorstellung ganz fehlt.

Können wir demgemäß nicht behaupten, daß Jesus die Auferstehung der Todten im Sinn einer neuen Bekleidung der abgeschiedenen Seelen mit einem verklärten leiblichen Organismus gelehrt habe — und zwar deshalb nicht, weil es überhaupt nicht in seiner Absicht lag, über metaphysische Dinge abschließende Dogmen aufzustellen: — so verhält es sich dagegen in dieser Beziehung anders mit den Aposteln und den neutest. Schriftstellern überhaupt. Diese haben den Auferstehungsglauben der Juden theils einfach in den christl. Vorstellungskreis mit hinübergenommen, theils von christl. Anschauungen aus eigenthümlich weiter ausgebildet. In populärster Form findet sich dieser Glaube im Offenbarungsbuch des Johannes, welchem zufolge vor dem Weltgericht jeder Ort der Erde, der Todte beherbergt, dieselben herausgibt. Diese werden dann so wie sie sind, d. h. mit ihrem irdischen Leib, gerichtet (Offb. 20, 12 fg.). Im gerade entgegengesetzten Sinn hat Paulus ein eigentliches Dogma von der Todtenauferstehung aufgestellt. Dieser Apostel hatte die Auferstehungsvorstellung im allgemeinen aus der pharisäischen Schule überkommen (Apg. 23, 6), aber in eine ausdrücklich neue Beziehung zur Person Christi gebracht. Zu einer ausführlichern Darlegung derselben war er durch eine Partei in der Gemeinde zu Korinth veranlaßt worden, deren Losungswort die Leugnung der Todtenauferstehung geworden war (1 Kor. 15, 12). Dieser Partei gegenüber argumentirt er für die Zweifellosigkeit der Todtenauferstehung aus der Erfahrungsthatsache der Auferstehung Jesu (s. d.). Diese Argumentation hatte aber nur unter der Bedingung Beweiskraft, daß die Auferstehung der Todten nach Analogie der Auferstehung Christi vorgestellt

wurde. Christus galt nämlich dem Apostel als der „Erstling“ aller vom Tod Erstandenen. Durch ihn dachte er sich die Todtenerweckung vermittelt, und zwar infolge jener ihm eigenthümlichen mystischen Weltanschauung, vermöge welcher die Sünde des ersten Adam das Menschengeschlecht überhaupt der Naturgewalt des Todes unterworfen, die Gerechtigkeit des zweiten Adam aber die Menschheit mit dem Princip des Lebens durchdrungen hatte (1 Kor. 15, 20 fg.; Röm. 5, 12—21). Daher brachte er auch die Auferstehung in die unmittelbarste Verbindung mit der von ihm in nächster Zeit erwarteten Wiederkunft Christi zum Gericht über die Menschheit und zur Erneuerung der Welt. Die Auferstehung der Christen dachte er gleichzeitig mit dem Eintritt der Wiederkunft des Herrn, die Auferstehung der Nichtchristen dagegen erwartete er nach vollendeter Erneuerung des Weltalls (1 Kor. 15, 23 fg.). In Betreff der im Augenblick der Erscheinung Christi noch lebenden Christen nahm er statt der Auferstehung eine Verwandlung ihres irdischen Leibes in den himmlischen oder verklärten Leib an (1 Theff. 4, 13 fg.; 1 Kor. 15, 51 fg.; 2 Kor. 5, 2 fg.; Phil. 3, 21). In dem Zeitraum, der zwischen dem Moment des Todes und dem der Auferstehung lag, muß sich Paulus daher den Zustand der abgeschiedenen Seelen als einen leiblosen vorgestellt haben (s. Mittelzustand). Wie er von der Leiblichkeit des auferstandenen Christus eine sehr ideale Vorstellung hatte in der Art, daß er die ihm zutheil gewordene Christuserscheinung mit den aus den ersten Tagen nach der Kreuzigung erzählten auf eine Linie stellte, so stellte er sich auch die Leiber der auferstandenen Christen aller grobsinnlichen Stoffe entledigt, der Verweslichkeit nicht mehr unterworfen, als „himmlische“, „herrliche“, „geistige“ oder geistartige Leiber vor (1 Kor. 15, 42—55). Seine Vorstellung vom Ursprung des verklärten Leibes tritt nicht ganz deutlich hervor, da er denselben bald der göttlichen schöpferischen Allmacht, bald der Einwirkung des geistigen Princips im Menschen (Röm. 8, 11, wo jedoch wol διά mit dem Accusativ zu lesen ist) zuzuschreiben, bald auch unter dem Gesichtspunkt eines höhern Naturprocesses sich vorstellig zu machen scheint (1 Kor. 15, 38. 42 fg.). Das außerordentliche Gewicht, welches Paulus auf die Thatsache der Auferstehung Christi sowol als auf die Hoffnung der Todtenerweckung der Christen zur Zeit der Wiederkunft Christi legte, ist aus seiner Vorstellung von dem messianischen Reich zu erklären. Daß Christus dieses in nächster Zeitfolge auf der Erde aufrichten werde, daran zweifelte er nicht. Zur Theilnahme an demselben waren aber leibliche, wenn auch noch so verklärte, Organe unentbehrlich, und diese mußten den durch den Tod leiblos gewordenen Seelen wieder anerschaffen werden. Die Macht des Todes, den Christus zu überwinden in die Welt gekommen war, erschien erst dann als vollständig gebrochen, wenn die menschliche Persönlichkeit mit einem Organ bekleidet war, über welches der Tod keinerlei Gewalt mehr hatte (1 Kor. 15, 26. 54 fg.). Im übrigen gab Paulus mit dieser starken Gewichtlegung auf den Auferstehungsglauben besonders philosophisch gebildeten Gemeindegliedern Anstoß und reizte die Griechen zum Spott (Apg. 17, 32). Wie in Korinth zur Zeit des Apostels, so gab es auch später noch Heidenchristen und selbst heidenchristl. Lehrer, wie Hymenäus und Philetus (s. d.), welche die Auferstehung geistig faßten von der innern sittlichen Erneuerung, eine Auffassung, zu welcher der Apostel selbst Veranlassung gegeben hatte (Röm. 6, 4 fg.; 8, 11; 2 Kor. 4, 11). Diese Ansicht hat zwar in den neutest. Schriften nirgends eine bestimmte Gestalt gewonnen, in den Johanneischen Schriften und im Hebräerbrief dagegen tritt der Glaube an die Todtenauferstehung wenigstens entschieden in den Hintergrnnd. Der Hebräerbrief zählt dieses Lehrstück zu den blosen Anfangsgründen der Religion (6, 2), und kann ihm daher unmöglich dieselbe centrale Bedeutung wie Paulus beilegen. Er kennt eine bessere Auferstehung als diejenige, welche in der alttest. Periode durch prophet. Wunderthaten vermittels der Rückkehr der Seelen in die irdischen Leiber bewirkt wurde (11, 35), und es ist unzweifelhaft, daß er die Gerechten im Himmel vollendet vorstellt, bevor sie durch die Auferstehung wieder mit dem Organ eines Leibes ausgerüstet worden sind (12, 23). In dem Vorstellungskreis des Verfassers der Johanneischen Briefe scheint die Idee des ewigen Lebens die Auferstehungsvorstellung zu vertreten (1 Joh. 5, 11 fg.), wenn auch nicht geleugnet werden kann, daß er im Evangelium dieselbe nicht nur kennt, sondern auch zu theilen scheint. Die schon vorhin ausgedrückte Vermuthung, daß der vierte Evangelist sich in diesem Fall einer nur bildlichen Ausdrucksweise bedient, wird durch das Fehlen des Auferstehungsglaubens in den Briefen allerdings einigermaßen unterstützt. Im Gegensatz zu dieser geistigern Anschauung vom künftigen Zustand der

Seelen entwickelte sich die judenchristliche, nach welcher, einem Bericht aus der zweiten Hälfte des 1. Jahrh. zufolge, eine Auferstehung der „Gläubigen" mit sinnlich wahrnehmbaren Leibern infolge der Kreuzigung Christi, also lange vor dessen Wiederkunft, vorgekommen sein sollte (Matth. 27, 51 fg.).

Der christl. Auferstehungsglaube hat demzufolge seine Entstehung schon in der vorchristl. Zeit gefunden, und sich im jüd. Volk in den zwei letzten Jahrhunderten v. Chr. verbreitet; er ist durch den Einfluß des Pharisäismus orthodox-jüd. Dogma geworden. Innerhalb des apostolischen Christenthums hat insbesondere der aus der Schule des Pharisäismus hervorgegangene Apostel Paulus demselben allgemeinen Eingang auch in der heidenchristl. Welt verschafft. Entkleiden wir denselben von seinen grobsinnlichen Elementen, die schon Jesus entschieden ablehnte, so liegt ihm ein tieferes Bedürfniß des menschlichen Geistes zu Grunde. Die Unsterblichkeitshoffnung als solche genügt demselben noch nicht, da er das Bewußtsein hat, wie er sich auch immer sein Wesen vorstellt, eines Organs zum Zweck seiner Aeußerungen und Wirksamkeit benöthigt zu sein. Demgemäß besteht der ideale Kern des Auferstehungsglaubens in dem Glauben an die Fortdauer des Personlebens auch nach seiner organischen Seite über den Tod hinaus. Die biblischen Vorstellungen weichen im einzelnen voneinander ab, wie sich dies schon in den Auferstehungsberichten über die Person Christi zeigt (s. Auferstehung Jesu). Je nachdem das zukünftige Leben dem gegenwärtigen analoger oder weniger analog vorgestellt wird, wechselt auch die Vorstellung in Betreff des neuen Organismus, womit die abgeschiedene Seele wieder bekleidet werden soll. Das philosophische Denken wird sich auch auf dem Boden des Glaubens mit der herkömmlichen populären Anschauungsweise nicht zufrieden stellen lassen. Es wird die leibliche Fortdauer des Individuums nicht lediglich als einen Wunderact der göttlichen Allmacht betrachten, sondern als einen höhern physiologischen Proceß zu begreifen suchen, in Gemäßheit einer solchen Anschauung von dem Wesen des Geistes, welcher den Leib als eine mehr oder weniger adäquate und nothwendige Erscheinung desselben faßt, etwa nach dem Ausspruch Baader's, wonach das exoterische Leben dem esoterischen nur Baugerüst ist („Sinn und Zweck der Verkörperung", Sämmtliche Werke, II, 8), oder nach der Anschauung Rothe's, wonach der Naturorganismus des Individuums mit der Persönlichkeit zu unauflöslicher Einheit zusammengeschlossen ist und als Medium dient, wodurch auch die vollendeten persönlichen Geschöpfe aufeinanderwirken („Theologische Ethik" [2. Aufl.], II, 145 fg.; 483). Die Auferstehung beginnt dann freilich schon mit dem Augenblick des Todes (Hebr. 9, 27), oder noch richtiger, sie begibt sich schon im Verlauf dieses zeitlichen Lebens, in welchem mit der Ausreifung des Geistes auch das Bedürfniß nach einem geistartigern Organismus wächst. Sie ist nicht ein momentaner Act, sondern eine Reihenfolge von Entwickelungsmomenten, vermöge welcher das Personleben sich geistig und sittlich vollendet. — Noch ist zu bemerken, daß magische Vorstellungen, wie sie auch in die moderne Mystik und Theosophie übergegangen sind, von einer Heranbildung und Ernährung des Auferstehungsleibes durch öftern Genuß des Abendmahlsleibes Christi, der Bibel schlechterdings fremd sind, und gar nicht dem Gebiet des Christenthums, sondern dem der Naturreligionen und einer im Grunde materialistischen Weltanschauung angehören.

Zur Literatur verweisen wir noch auf Bertholdt, „Christologia Judaeorum"; Bretschneider, „Systematische Darstellung der Dogmatik und Moral der apokryphischen Schriften des Alten Testaments" (1. Bd., Leipzig 1805); von Cölln, „Biblische Theologie. Herausg. von David Schulz" (2 Bde., Leipzig 1836); De Wette, „Biblische Dogmatik des Alten und Neuen Testaments" (3. Aufl., Berlin 1831); Schmid, „Biblische Theologie des Neuen Testaments", und auf die verschiedenen Bearbeitungen der apostolischen Lehrbegriffe von Usteri, Frommann, Köstlin, Weiß u. a. Schenkel.

Auffahrt, s. Himmelfahrt.

Aufgang, s. Weltgegenden.

Auge, das edelste Organ des menschlichen Organismus, von den biblischen Schriftstellern nach seinem hohen Werth durchweg gewürdigt und darum in der Bibel als Sinnbild für geistige und sittliche Thätigkeiten öfters angewandt. Das Auge ist, nach alttest. Anschauung, insbesondere ein Verräther der sittlichen Eigenschaften, der Tugenden und Untugenden des Menschen; es ist der Spiegel der Seele. Der Psalmist spricht von hochgetragenen stolzen Augen (Ps. 131, 1). Das stolze Auge heißt (Spr. 21, 4) eine „Leuchte

der Frevler", sofern es ihren hoffärtigen Sinn verräth. Nach Jes. 2, 11 sollen die „Augen der Höhe" gedemüthigt werden, nach Jes. 10, 12 der stolze Blick des Königs von Assyrien seine Strafe empfangen; Spr. 6, 17 erscheinen die „hohen", stolzen, Augen unter den sechs Dingen, die Jahve haßt. Aus dem Auge strahlt das schonende Mitleid (5 Mos. 13, 9); aus ihm leuchtet das Gottvertrauen („unsere Augen schauen auf Jahve", Ps. 123, 2; Jes. 17, 7); aber es ist auch der Dolmetscher der bösen Lust (Spr. 23, 33). Nicht selten bedeuten helle Augen die geistige innere Klarheit, finstere Augen die sittliche Verfinsterung; daher die Ermahnung (Offb. 3, 18), die blödsichtigen Augen zu salben. Die innere Unfähigkeit zur Wahrheitserkenntniß wird als Blendung des Augenlichts dargestellt (Jes. 6, 10). Dabei schwebt dem Propheten die Thatsache vor, daß es ja eigentlich nicht das äußere Organ, sondern das Erkenntnißvermögen ist, welches sieht, und ein Sehen ohne Erkenntniß hat darum keinen Werth, weshalb auch Jesus nur diejenigen glücklich preist, welche so sehen, daß sie erkennen (Matth. 13, 16 fg.; Luk. 10, 23 fg.). Das dem Vater spottende Auge (Spr. 30, 17) ist eine kühne Personification des frechen, die heilige Hausordnung höhnenden Blicks.

Jesus bezeichnet das Auge als „des Leibes Leuchte" (Matth. 6, 22; Luk. 11, 34). Ihm entspricht das „innere Licht", die durch sinnliche Lust oder Leidenschaft unbestochene Vernunft, welche die Dinge sieht, wie sie in Wirklichkeit sind. Als Organ der Leidenschaft und Vermittler des sinnlichen Genusses dient das Auge dem Lüsternen, Wollüstigen, Habsüchtigen; dann soll es, nach der Vorschrift Jesu, ausgerissen und weggeworfen werden (Matth. 5, 29 fg.), was nur bildlich von der Bändigung der sinnlichen Begierden durch Selbstbeherrschung und Selbstverleugnung verstanden werden kann. Paulus redet geradezu von „Augen des Herzens" (Eph. 1, 18), die er erleuchtet wünscht, während er ihre Verfinsterung bei den Heiden beklagt. Bezeichnend ist daher die Versicherung Hiob's, daß er seinen Augen einen Vertrag geschrieben, mit ihnen „einen Bund gemacht" habe, über seine Sinne zu wachen (Hiob 31, 1). Das Auge ist demgemäß auch der Wächter, der an den Pforten des Leibes die Sinne behütet. Ihre Gefahr ist die Augenlust, und eine solche im schlimmen Sinne des Wortes können sogar die Heiligthümer werden, wenn die Menschen ein falsches Vertrauen darauf setzen (Ez. 24, 21). Mit Fleischeslust und Hoffart zusammen ist die Augenlust 1 Joh. 2, 16 als der Inbegriff des Weltsinnes angeführt. Auch von Gottes, Jahve's, Auge oder Augen ist in der Bibel die Rede. Es wird damit in der Regel das göttliche Wissen, die Allwissenheit bezeichnet (z. B. 1 Mos. 6, 11; 5 Mos. 6, 18). Die Vorstellung, daß Gott seine Augen schließe (1 Kön. 8, 29), daß er möglicherweise schlafen, schlummern könne (Ps. 121, 4), gehört noch einem unentwickelten Gottesbewußtsein an. Ein Denker, wie der Verfasser von Hiob, versichert, daß Gott keine blöden Augen habe wie ein Mensch (10, 4). Der Psalmsänger dagegen singt (Ps. 94, 9): „Der das Auge gebildet, sollte der nicht sehen?" Er will damit sagen, wer ein so kunstreiches Organ für das Licht geschaffen, der muß auch ein lichter, selbstbewußter, vernünftiger Geist sein. Die Augen Gottes bedeuten im A. T. auch seine Heiligkeit; sie sind zu rein, Böses anzusehen (Hiob 1, 13), die Sünden reizen das „Auge seiner Herrlichkeit" (Jes. 3, 8). Aber das göttliche Auge ist auch ein Organ des Wohlgefallens und der Gnade (1 Mos. 18, 3; 2 Mos. 34, 9). Wenn Gott seine Augen aufthut gegen jemand, so bedeutet es bald seine Huld (2 Chron. 6, 40), bald aber auch seinen Strafernst (2 Kön. 19, 16; Jes. 37, 17). Die geistigere Auffassung Gottes im N. T. gibt sich insonderheit darin kund, daß niemals von Gottes Augen darin die Rede ist. Gott ist das „Licht" (1 Joh. 1, 5), „der Vater des Lichts" (Jak. 1, 17); das Sehen ist nicht mehr blos eine göttliche Thätigkeit, Gott ist das absolute Sehen, d. h. Wissen, selbst. Der Ausdruck, „seine Augen erheben" (Luk. 6, 20; Joh. 6, 5) von Jesus hat einen feierlichen Charakter; dem erhöhten Jesus werden Augen wie Feuerflammen zugeschrieben (Offb. 1, 14; 2, 18; 19, 12).

Wenn im HL. (7, 5) die Augen der Geliebten mit den Teichen zu Hebron verglichen werden, so geht daraus hervor, daß große und sanft schwimmende Augen dem Schönheitssinn der hebr. Dichter entsprachen. Schenkel.

Augensalbe. Der Gemeinde zu Laodicea (s. d.) wird in dem Offenbarungsbuch des Johannes (3, 18) u. a. der Rath ertheilt, die Augen mit Augensalbe (Collyrium, κολλούριον, bei den Classikern κολλύριον) zu salben. Ihren Namen hatte diese Salbe von ihrer, den Kollyren oder Brotkuchen ähnlichen, länglichen und rundlichen Form. Sie war in der Regel mit medicinischen Ingredienzien versetzt und die kranken Augen wurden damit bestrichen. Der Ausdruck ist a. a. O. bildlich gemeint und es ist daher Willkür, denselben für eine Be-

zeichnung des „Wortes Gottes“ (Ebrard) oder des „Heiligen Geistes“ (Hengstenberg, Meyer) zu halten. Jener Gemeinde wird (Offb. 3, 17) „Blindheit“ vorgeworfen; „sich die Augen salben“, kann daher nur so viel heißen, als zur Selbsterkenntniß gelangen, und das ist es, was von jener gleichgültigen Gemeinde gefordert wird. (Ueber Augensalbe als Schönheitsmittel s. Schminke.) Schenkel.

Augustus. Mag auch die Nachricht des dritten Evangeliums von der Geburt Jesu in den Tagen der ersten Schatzung (s. d.) Judäas durch Augustus eine irrige sein, immerhin fiel die Jugend Jesu in die Tage jenes Kaisers, und ging aus dieser röm. Berührung eine neue Zeit Israels hervor, deren größtes Symptom das Leben Jesu selbst war.

Cajus Octavius, der nachmalige Augustus (s. die Abbildung), war der Sohn eines röm. Ritters, der auf dem Wege zu den höchsten Aemtern früh gestorben war. Er wurde geboren in Rom am 23. Sept. 63 v. Chr. und in griech. Bildung erzogen, begleitete seinen Großoheim Cajus Julius Cäsar nach Spanien (45) und eilte nach der Ermordung desselben (März 44), der ihn in seinem Testament als Haupterben und Träger seines Namens (Cajus Julius Cäsar Octavianus) eingesetzt, von seinen stillen Studien in Apollonia nach Rom, wo Antonius Rächer und Nachfolger Cäsar's zu werden suchte, zog im Auftrag des Senats gegen Antonius, vereinigte sich dann aber auch mit ihm gegen die Republikaner, die ihm mistrauten, indem er zwanzigjährig mit ihm und Lepidus das zweite Triumvirat bildete (November 43) und gegen die Gegner mit grausamen Proscriptionen wüthete. Zwölf Jahre herrschte er mit Antonius über die röm. Welt; dann wurde es ihm leicht, mit der Consequenz eines eisernen Willens und eines schon in der Jugend selbst im Spiele grober Sinnlichkeiten eisigen Verstandes, den genialen, aber liederlichen und in den Armen Kleopatra's, der ägypt. Königin, wie ein Sklave gefesselten Rivalen durch die Seeschlacht von Actium (Herbst 31) und die Eroberung Aegyptens (30) auf den Boden und ins Grab zu werfen. Vierundvierzig Jahre lang war er jetzt der Alleinherr des röm. Reichs und, glücklicher als Cäsar, der Stifter des auf den Trümmern der Republik sich erhebenden röm. Kaiserthums. Zwar die alten Namen und Formen ließ er bestehen, aber alle wichtigen Aemter, Consulate, Volkstribunat, Principat des Senats, Censorat, Oberpriesterthum, auch alle Machtmittel des Reichs, Heer und Flotte, vereinte er in seiner Person, nur, daß er mit dem Scheinbild eines unabhängigen Senats, und von Zeit zu Zeit mit der Drohung der Niederlegung seiner Aemter, Komödie trieb. Auch mied er königlichen Prunk und königliche Titel; doch die Schmeichelnamen Imperator (29) und Augustus, d. h. der Heilige (27), mit denen der Senat ihn begrüßte, übertrug er als genügenden Ersatz auch auf die Nachfolger. Die Kritik der gesinnungsvollen Republikaner blieb ihm nicht aus; aber überwiegend ist er doch geschätzt und sogar geliebt worden: „Er hätte nie geboren werden oder nie sterben sollen.“ Diesen Ruhm dankte er nicht blos den gewöhnlichen Corruptionskünsten für den Pöbel, Brot und Spielen; seine Bestechung war, daß er „alle durch die Süßigkeit der Ruhe verlockte“ (Tac. Ann., I, 2). Nach zwei Menschenaltern der Bürgerkriege hatte man jetzt Frieden, Einheit, Recht, eine ungeahnte fröhliche Entwickelung der materiellen und theilweise selbst der geistigen Interessen, der Bildung, der Sittlichkeit, der Religion, als deren „Hersteller“ Augustus auf allen Flanken der neuerwachten Literatur gepriesen wurde; und gegenüber aller Usurpation, aller Tyrannei, aller Heuchelei konnte man sich damit trösten, daß die Republik längst verloren, der Uebergang elastisch leicht und schonend, der neue Herr human und rationell im Despotismus war. Der wesentliche Mangel lag darin, daß der Staat mit allen Aemtern ohne ihn ein Schein, daß er der Staat war. Seiner Regierung hat das weniger geschadet, so viele edle Kräfte auch für den Staat brach gelegt, durch Devotion oder faule Muße verdorben wurden, weil sein wunderbar verständiger Geist auch über seinen persönlichen Leidenschaften eine im ganzen anständige Wache hielt, und weil er gern den Inspirationen seiner großen Feldherren und Staatsmänner, Agrippa und Mäcenas voran, gehorchte. Aber ängstlich schaute man der Neige seines kinderberaubten Alters zu, und die unheilvolle tyrannische Monarchie trat schrecklicher, als man sie ahnte, nach dem Ableben des sechsundsiebzigjährigen Kaisers in Nola (19. Aug. 14 n. Chr.) in der Person seines Stiefsohnes Tiberius und seiner Nachfolger auf.



Die Beziehungen Augustus' zu den Juden eröffneten sich mit der Erhebung des Herodes zum König der Juden durch Antonius und Octavian im J. 40 v. Chr., und ihre weitere Entwickelung ist in der Geschichte des Königs Herodes (s. d.) und seiner Söhne nachzulesen. Die unmittelbar röm. und Augusteische Herrschaft in Palästina begann mit der Absetzung Archelaus', des Herrschers von Judäa und Samaria, und mit der blutigen Schatzung dieser Länder durch Quirinius im J. 7 n. Chr. (s. Schatzung). Nachher aber erlebte Judäa unter den drei sich folgenden Procuratoren (s. d.) des Kaisers, Dogonius, Ambivius, Rufus, viel Rücksicht und daher friedliche Zeiten (7—14 n. Chr.). Nach dem Rath seiner Staatsmänner lebte Augustus dem einzig richtigen Grundsatz, die „vaterländischen Religionen" der Völker überall aufrecht zu halten, auch wenn er persönlich über das Judenthum mehr spöttelte als über die griech.-röm. Mythologie, und bei seinem Eifer für Erhaltung der sinkenden röm. Staatsreligion und bei der Neigung des Abendlandes zu den morgenländischen Diensten, welche mit Einschluß des Judenthums Rom zu erobern begannen, die Zurückhaltung der Prinzen seines Hauses gegen jüd. Opferdienste gern sah. Dagegen bestätigte er nach dem Vorgang Cäsar's den zerstreuten Juden der ganzen Welt die religiösen Sonderrechte, er bestätigte den alexandrinischen Aeltestenrath der Juden und nahm sich auch der jüd. Colonie in Rom in humanster Weise an. In Jerusalem ließ er dem Tempelwesen ungestörten Fortgang, und indem er ein tägliches Opfer für den Reichsherrn forderte, erwiderte er es aus seinen eigenen Mitteln durch ein tägliches Brandopfer zu Ehren des jüd. Gottes und durch zahlreiche Weihgeschenke, welche er und seine Familie zum Tempel schickte. Unter der Fortdauer Augusteischer Mäßigung, welche besonders Philo laut gepriesen hat, wäre dem Judenthum der Verzweiflungskampf gegen Rom, dessen erste Vorläufer schon in die Zeit der Kaiser Tiberius und Caligula fielen, und der Untergang Jerusalems (70 n. Chr.) erspart geblieben.

Ein Verhältniß Augustus' zum Christenthum existirte noch nicht. Jesus ist erst unter seinem Nachfolger Tiberius aufgetreten. Auf seine Geburt unter Kaiser Augustus, und zwar im schwülen Moment der Schatzung (7 n. Chr.), hat der Evangelist Lukas (2, 1 fg.) großen Nachdruck gelegt; sinnvoll genug hat er so die großen Gegensätze, Weltreich und Himmelreich, Kaiser und Messias, Knechtschaft und Freiheit gleichsam in Eine Wiege gepaart. Versöhnlicher, ja voll Verlangen, Christenthum und Rom zusammenzubringen, hat der geistreiche Vertheidiger des Christenthums unter den Verfolgungen Marc Aurel's, Melito, vor diesem Kaiser sich darauf berufen, daß Kirche und Kaiserthum miteinander von den Tagen Augustus' an aufgeblüht (Melito bei Eusebius, „Kirchengeschichte", VI, 26). Spätere haben gern mit bedeutungsvollen Zahlen gespielt, die nicht ganz richtig waren, indem sie fanden, daß Jesus im 15. Jahre des Augustus geboren, im 15. des Tiberius gestorben sei. Sicher ist Jesus weder zur Zeit der Schatzung noch überhaupt unter der unmittelbaren Regierung Augustus' über Judäa geboren worden, da er sonst nicht einmal 30 Jahre alt geworden wäre; seine Geburt fällt, wie besonders Matthäus betont und selbst Lukas nicht leugnet, in die Regierung Herodes' des Großen, spätestens in die erste Zeit seiner Söhne. Aber die Epoche Augustus' und den Aufstand seines galiläischen Landsmannes Juda gegen die Schatzung hat er in seiner frühen Jugend wenigstens aus der Ferne, da seine Heimat Galiläa erst später römisch wurde, einigermaßen miterlebt; und nachher hat er nicht blos den Denar mit dem Bilde des Augustus oder Tiberius in duldender Unterwerfung unter den von Gott gewollten Machthaber der Welt angeschaut (Matth. 22, 19 fg.), sondern die Idee des Augusteischen Weltreichs selbst mit allen seinen Ländern und Menschen ist nicht ohne die tiefste Anregung seines Denkens und Wollens in seinem geistigen Horizont gestanden; aber es ist ihm auch sicher geworden, daß Glück und Seligkeit und Sittlichkeit anderswo zu suchen sei, in dem noch größern, weitern, höhern Himmelreich (Matth. 16, 26; 20, 25 fg.). Vgl. neben Schlosser, Höck, Mommsen, meine „Geschichte Jesu von Nazara" (Zürich 1867), I, 194 fg.; 398 fg. Keim.

Auserwählt, s. Erwählung.

Ausgießung des Heiligen Geistes, s. Heiliger Geist und Pfingsten.

Auslegung der Bibel. Die Kirche der Reformation hat ihr Recht auf die H. Schrift gestellt, welche als die alleinige Norm der christl. Lehre und des christl. Lebens das formale Princip des Protestantismus ist. Wenn sich auch nur einige der Bekenntnißschriften der beiden protestantischen Schwesterkirchen ausdrücklich auf dieses Princip beziehen, so bringen es doch alle in der Darstellung der Lehre ihrer Kirche und in der Widerlegung

der gegnerischen Aufstellungen zur Anwendung. Folgerichtig schreibt deshalb die protestantische Theologie von Anfang an der H. Schrift als eine der ihr wesentlichen Eigenthümlichkeiten die Deutlichkeit (perspicuitas) zu, während die kath. Theologen im Interesse ihres hierarchischen Kirchenbegriffs die Dunkelheit und Vieldeutigkeit der H. Schrift behaupten, um die Auslegung derselben der kirchl. Autorität vorbehalten und den Schriftgebrauch der Laien beschränken zu können. Von einer ganz unbeschränkten und ganz unbedingten Deutlichkeit der H. Schrift ist freilich auch bei den Protestanten nicht die Rede. Als für das gemeine Verständniß deutlich gelten nur die in der H. Schrift niedergelegte Glaubenslehre und die biblische Sittenlehre, soweit deren Erkenntniß und Uebung zum Heil nothwendig sind, und jene zunächst nur rücksichtlich der Form ihrer Mittheilung; auch ist die Erkenntniß dieser an sich deutlichen Theile des Schriftinhalts an das Vorhandensein gewisser religiöser, sittlicher und intellectueller Eigenschaften auf seiten der Leser der H. Schrift geknüpft; endlich behauptet man, daß die Deutlichkeit des Schriftinhalts eine gradweise verschiedene sei, indem sich neben klaren und einfachen Aussagen der Bibel dunkle und schwerverständliche fänden, welche erst von den Aussprüchen der erstern Art ihr Licht empfangen müßten. Dennoch gewährt diese Anschauung der protestantischen Theologie über die Schrift, wie sie auch schon beachtenswerthe Fingerzeige für die Auslegung derselben gibt, dem evangelischen Christen die gute Zuversicht, daß er es bei seiner Beschäftigung mit der Bibel nicht mit einem mit sieben Siegeln verschlossenem Buch zu thun hat, die nur wenige auserlesene Geister zu öffnen vermöchten, sondern daß er ein ausreichendes Verständniß der H. Schrift erlangen kann, falls er sich ernstliche Mühe um dasselbe geben will. Zu diesem Verständniß soll die Auslegung der Bibel hinführen.

I. Die Auslegung der Bibel will den ursprünglichen, d. h. den von den biblischen Autoren gedachten und in den Schriften derselben thatsächlich enthaltenen Sinn ausmitteln, und die Lösung dieser Aufgabe scheint einfach durch die Befolgung des Raths herbeigeführt zu werden, daß man sich beim Lesen der Bibel, eines Buchs oder eines Abschnitts derselben, ganz auf den Standpunkt des Verfassers des auszulegenden Schriftstücks und ganz in die Lage seiner ersten Leser versetzen solle. Wenn sich dieser Rath der Bibel gegenüber nur so leicht befolgen ließe, als seine Zweckmäßigkeit einleuchtend zu sein scheint! Aber wie es Schriften gibt, für deren Auslegung ein besonderer Rath kaum gegeben und befolgt zu werden braucht, weil sich ihr Verständniß dem aufmerksamen, mit der Sprache derselben vertrauten und mit zureichenden Geistesgaben ausgestatteten Leser schon durch das Lesen selbst erschließt, so gibt es auch Schriften, welche der Auslegung eine so verwickelte Aufgabe stellen, daß der obengegebene Rath, sich ganz in die Seele des Verfassers solcher Schriften und in die Lage ihrer ersten Leser zu versetzen, dem spätern Leser kaum etwas nützt, wenn ihm nicht durch die Kunstregeln der Auslegung der Weg gezeigt wird, der ihn zu dem empfohlenen Standpunkt der auszulegenden Schrift gegenüber hinführt. Schriften, welche in systematisch-lehrhafter Form abgefaßt sind, gehören selbstverständlich in die erste Klasse; denn für ihr Verständniß ist weder die individuelle Stimmung des Autors, noch zeitliche und örtliche Färbung der Darstellung in Rechnung zu bringen; Begriffe von bestimmtem Werth sind in logischer Gedankenentwickelung in derartigen Schriften verarbeitet; sie werden also einfach durch Anwendung der Denkgesetze auf ihren Inhalt zum Verständniß gebracht. Alle Schriften indeß, welche sich in freiern Formen der Darstellung bewegen und aus bestimmten geschichtlichen Veranlassungen und individuellen Stimmungen ihrer Verfasser hervorgegangen sind, verlangen eine kunstmäßige Auslegung. Zu ihnen gehört auch die Bibel, da ihre Bestandtheile als Aeußerungen des religiösen Geistes auf gegebene geschichtliche Veranlassungen in fernen Zeiten entstanden sind, der religiöse Geist selbst aber, sich von jeher an der Mannichfaltigkeit der Zungen erfreuend, nicht blos ein Gemeinschaft bildender, sondern in seinen Trägern auch ein individueller ist.

Deshalb werden von der altprotestantischen Theologie, gerade im Interesse der von ihr mit großem Nachdruck behaupteten Deutlichkeit der H. Schrift, von vornherein auch Regeln der Schriftauslegung gegeben, von denen neben der Grundregel der protestantischen Schrifterklärung, daß der wörtliche, mit Hülfe der Grammatik und des Lexikons zu ermittelnde Sinn einer Stelle der einzig gültige sei, der nur, wo es die Schrift selbst anzeige, oder im Interesse der Erbauung tropisch genommen werden dürfe, die wichtigste die ist, welche auf die Analogie der H. Schrift selbst für die Deutung ihrer einzelnen Aussagen verweist (scriptura sacra sui ipsius infallibilis interpres). Aber Lexikon und

Grammatik allein erschließen noch nicht den Sinn einer in fremder Sprache abgefaßten Schrift; und mit der Verweisung auf die Analogie der H. Schrift ist dem Ausleger der Bibel so lange wenig genützt, als er nicht schon die andern Bedingungen ihrer Auslegung erfüllt hat; denn mag die Beobachtung dieser Analogie auch in das vollere Verständniß der biblischen Schriften einführen, der Grundelemente dieses Verständnisses muß man doch erst mächtig sein und den Werth der einzelnen Aussagen der Bibel annähernd bestimmen können, ehe man das gepriesene Auslegungsmittel der Analogie in Anwendung zu bringen vermag; die altprotestantischen Regeln der Schriftauslegung bedürfen also auf jeden Fall noch der Ergänzung.

Die Bibel ist formell betrachtet eine Sammlung von Schriften, welche aus ferner Vorzeit überliefert sind; mögen sich die einzelnen Stücke dieser Sammlung auch hinsichtlich ihres Inhalts und Geistes von allen übrigen Erzeugnissen der gleichzeitigen Literatur unterscheiden, zunächst ist die Ermittelung ihres ursprünglichen Sinnes an dieselben Bedingungen geknüpft, unter denen bei jeder beliebigen alten Schrift der Grundforderung der Auslegung Genüge geleistet wird, sich beim Lesen derselben ganz auf den Standpunkt des Verfassers und in die Lage ihrer ersten Leser zu versetzen. Das geschieht aber durch die philologische Erklärung, welche zuerst die vorhandenen Unterschiede der Sprache und der durch sie bedingten Vorstellungen, die den Verfasser und seine ersten Leser von dem heutigen Leser trennen, hinwegzuräumen versucht, dann aber dazu fortschreitet, die Gedanken des Verfassers in ihrer Eigenart nachzudenken und in der eigenen Sprechweise des Auslegers zum Ausdruck zu bringen. Zur Erreichung des ersten Zieles verfährt die philologische Auslegung grammatisch, indem sie mit Hülfe des Lexikons sich die Bedeutung des einzelnen Wortes klar macht, nach den Regeln der Syntax in die Verbindung der einzelnen Worte zum Satz eindringt und endlich nach den Gesetzen der Rhetorik die Verbindung der einzelnen Sätze untereinander und die ganze Form der Darstellung auffaßt und würdigt. Ist aber auf diese Weise der Unterschied der Sprache zwischen der auszulegenden Schrift und dem Ausleger aufgehoben, dann muß die philologische Auslegung, um ihr zweites Ziel zu erreichen, darauf ausgehen, auf Grund des grammatischen Verständnisses des Materials, welches der Autor zur Darstellung seiner Gedanken benutzt, sich des individuellen Elements zu bemächtigen, welches jeder menschlichen Rede, also auch der auszulegenden Schrift, eignet. Dieses beruht theils auf der Art der Gedankenbildung aus dem Gesammtleben des schreibenden Individuums heraus, theils auf einer bestimmten Tendenz, welche der Autor nach Maßgabe seiner Stellung und Grundsätze und der Bedürfnisse seines Leserkreises in seiner Schrift verfolgt. Auch die geschichtlich durch räumliche und zeitliche Verhältnisse bedingte Individualität des Autors, soweit sie in der auszulegenden Schrift ihren Ausdruck findet, soll von der Auslegung nicht mehr als trennender Unterschied empfunden werden, der sie von dem eigensten Geistesleben desselben scheidet, sondern ihr offen daliegen, sodaß sie den Gedankenverlauf ihres Autors in allen seinen Nuancen nachzufühlen vermag. Dazu verhilft ihr aber die psychologische Divination, welche in der Gesetzmäßigkeit des menschlichen Denkens im allgemeinen den Grund ihrer Ausführbarkeit und die Gewähr ihrer Richtigkeit trägt. Auf die Beantwortung von zwei Hauptfragen hat sich die psychologische Divination besonders zu richten: Welche innern und äußern Gründe haben dem Verfasser der Schrift, die ausgelegt werden soll, die Feder in die Hand gegeben und ihn veranlaßt, gerade so, wie es vorliegt, und nicht anders zu schreiben? Und was für einen Zweck will der Verfasser bei dem Leserkreis, auf den seine Schrift berechnet ist, durch diese erreichen? Sind diese Fragen auf Grund des grammatisch richtig verstandenen Textes der auszulegenden Schrift mit Hülfe der psychologischen Divination glücklich beantwortet, so hat der Ausleger seine Aufgabe gelöst; denn nun kann er aus der Seele des Autors heraus die fragliche Schrift nachconstruiren und sich in die Lage der ersten Leser ihr gegenüber versetzen. Den hier beschriebenen Weg der philologischen Erklärung für jedes alte Schriftwerk hat auch die Auslegung der Bibel einzuhalten; durch das Ineinandersein des grammatischen und des psychologischen Moments der Auslegung, um mit Schleiermacher zu reden, kommt das Verständniß des ursprünglichen von den biblischen Autoren selbst beabsichtigten Sinnes der H. Schrift zu Stande.

Die grammatische Auslegung muß für das A. T. der hebr. und chald. Sprache, für die Apokryphen des A. T. und für das N. T. der eigenthümlichen Gräcität dieser Schriften mächtig sein. Diese letztere beruht ihrem Wesen nach auf dem hellenistischen,

dem macedon.-attischen Dialekt, der sich seit Alexander's des Großen Zeiten als Weltsprache auch nach Asien verbreitet hatte; aber daneben hat sie in der Septuaginta und von da aus und aus der paläſtin. Landessprache im N. T. hebraistische Elemente aufgenommen und im Evangelium des Markus finden sich sogar einzelne Latinismen. Für Laien, denen die ausreichende philologische Bildung zur selbständigen Uebung der grammatischen Auslegung nicht zu Gebote steht, empfiehlt sich der Gebrauch einer berichtigten Uebersetzung des biblischen Textes, wie sie von De Wette und im Bunsen'schen Bibelwerk gegeben ist. Die Grundlagen der psychologischen Divination, mit deren Hülfe die philologische Auslegung der Bibel zu ihrem Ziel geführt wird, müssen aber durch geschichtliche Untersuchungen über die persönlichen Verhältnisse und den Charakter der biblischen Autoren, über die Umstände, unter denen sie auftreten und zu ihren Zeitgenossen sprechen, über die Situation, in der ihre Leser sich befinden, über den Geist ihrer Zeit und ihres Volks, der sich in deren religiösen, politischen und socialen Zuständen ausprägt, über die Lage der Weltverhältnisse, unter denen sich die in der Bibel beschriebene Entwickelung der Menschheit vollzieht, annähernd ermittelt werden. Die Ergebnisse dieser Untersuchungen pflegen in den sogenannten Einleitungen in die Bibel zusammengefaßt zu werden, welche in der Literargeschichte des biblischen Schriftthums, ihrem eigentlichen Inhalt, die Hauptgesichtspunkte für die psychologische Auslegung der H. Schrift hervorheben. Weil aber das ganze für die psychologische Divination zu verwendende Material durch geschichtliche Untersuchungen gewonnen wird, so kann man die Methode der philologischen Auslegung auch als die grammatisch-historische bezeichnen, und unter diesem Namen ist sie seit dem berühmtem Buche Ernesti's, „Institutio interpretis novi Testamenti“ (Leipzig 1761), von der wissenschaftlichen Theologie für die Auslegung der Bibel allgemein eingeführt, obgleich die von Schleiermacher gebildete Bezeichnung „psychologische Auslegung“ das genauer ausdrückt, was durch die geschichtlichen Untersuchungen des Auslegers erreicht werden soll.

Indeß wegen des eigenthümlichen Inhalts der Bibel, der sie von allen übrigen Literaturerzeugnissen ihrem Wesen nach unterscheidet, kann die grammatisch-historische Auslegung den tiefsten Sinn des Schriftwortes nicht erschöpfen, wenn sie nicht mit der theologischen Hand in Hand geht. Allerdings bildet diese nicht neben der philologischen noch eine besondere Art der Auslegung; denn das, worauf sie sich zu richten hat, gehört bei den biblischen Autoren mit zu dem individuellen Element der Darstellung, dessen die philologische Erklärung sich durch die psychologische Divination zu bemächtigen hat; sie ist also im Grunde in der vollkommenen Anwendung der psychologischen Auslegung auf die Erzeugnisse der biblischen Literatur mit gesetzt; aber als eigenthümliche und nur der H. Schrift gegenüber in Wirksamkeit tretende Anwendung der psychologischen Divination mag sie noch in ihrer Besonderheit charakterisirt werden.

Die Bibel bringt die Kunde, und darauf beruht ihr Unterschied von allen übrigen Erzeugnissen der Literatur, von einer göttlichen Offenbarung, welche sich in der allmählichen Vorbereitung und in der endlichen Stiftung des Gottesreichs durch Jesus Christus vollzieht (Hebr. 1, 1); die Idee des Gottesreichs in ihrer geschichtlichen Entfaltung, dieses tiefste Thema der Weltgeschichte, ist deshalb der treibende Grundgedanke aller biblischen Literatur, deren Auslegung, soweit sie Sache der psychologischen Divination ist, nur dann vollständig gelingen kann, wenn sie die in der H. Schrift zu Tage liegende Entwickelung des Gottesreichs bei der Deutung jeder einzelnen biblischen Aussage mit in Rechnung bringt. Sie muß also aufzeigen, wie weit in dem betreffenden Schriftstück die Idee des Gottesreichs vollkommen oder unvollkommen realisirt erscheint, und zu dem Ende namentlich die Ahnungen beachten, die, über sich selbst hinausweisend, spätere Entwickelungen des Gottesreichs anbahnen, muß deren Wege andeuten, aber umgekehrt vom Standpunkt der Erfüllung aus auf diese Ahnungen zurückgreifen und dieselben bis in ihre elementarsten Formen verfolgen. Kurz, jedes einzelne Resultat der grammatisch-psychologischen Auslegung muß noch einmal im Licht des großen geschichtlichen Zusammenhangs der Entwickelung des Gottesreichs angeschaut werden, um als Erscheinung und Ergebniß dieser Entwickelung in seinem geschichtlich bestimmten Werth aufgefaßt zu werden. Diese Würdigung des Schriftinhalts prägt der psychologischen Auslegung desselben den Charakter der theologischen auf, der sich in der religiösen Betrachtungsweise der Bibel vollendet. Ist doch das Reich Gottes die Gemeinschaft, welche das Wesen der Religion zur Erscheinung bringt; selbstverständlich muß also der Ausleger der H. Schrift

von dem Wesen der Religion ein erfahrungsmäßiges Wissen haben, wenn er die Kunde von der Vorbereitung und Stiftung des Gottesreichs, den Inhalt der Bibel, im tiefsten Grunde ihres Wesens erfassen will; die grammatisch-historische Auslegung mit besonderer Berücksichtigung des theologischen Moments der psychologischen Divination erschließt erst das wahre Verständniß der Bibel.

Als Hülfsmittel für die richtige Anwendung der hier beschriebenen Auslegungsmethode auf die Bibel steht aber die Beachtung der Analogie der H. Schrift in erster Linie, und die altprotestantische Verweisung der Auslegung auf diese Analogie ist für alle Zeiten gültig. Denn die einzelnen Bücher der Bibel bilden in ihrer Zusammenfassung eine Literatur, welche durchaus eigenartig ist und deren Bestandtheile alle unter sich wesentlich verwandt sind; einzig durch die Beachtung der Schriftanalogie wird aber diese Eigenart der biblischen Literatur erschlossen, deren Erkenntniß sowol rücksichtlich der Form als des Inhalts aus dem Gesammtgebiet dieser Literatur durch Vergleichung der einzelnen Beobachtungen zu gewinnen ist. Natürlich gilt dieser Grundsatz auch für die Auslegung jedes einzelnen biblischen Schriftstellers, von denen jeder neben den gemeinsamen Gattungseigenthümlichkeiten aller biblischen Autoren auch noch sein individuelles Gepräge an sich trägt; auch die Erkenntniß dieses individuellen Gepräges wird durch die Beachtung der Analogie innerhalb des engern Kreises ihrer Anwendung vermittelt, und gemeinschaftliche Eigenthümlichkeiten der biblischen Literatur und Individuelles innerhalb derselben sind sorgfältig zu beachten und je nach den Umständen auseinanderzuhalten oder zu verbinden. Besonders muß hier eine häufig übersehene Anwendung der Schriftanalogie ausdrücklich betont werden: eine ganze Reihe von neutest. Begriffen wird man nur dann in ihrer Eigenart verstehen und ihren Inhalt auszuschöpfen vermögen, wenn man ihren Wurzeln im A. T. nachgeht, wie denn keiner der Grundbegriffe der urchristl. Gedankenwelt aus dem N. T. allein oder nur aus Combinationen, welche die griech. Bezeichnung derselben nahe legt, erläutert werden kann. Der befremdende Abstand zwischen der christl. Literatur des ersten und der des zweiten und der nächstfolgenden Jahrhunderte erklärt sich unter anderm auch daraus, daß die heidenchristl. Träger dieser Literatur, welche an die Stelle der aus Israel stammenden Apostel getreten waren, bei dem mangelnden Verständniß des A. T. auch nicht mehr im Stande waren, die Anschauungen des N. T. in ihrer Reinheit, Fülle und Tiefe in sich aufzunehmen und zur Darstellung zu bringen — ein deutlicher Fingerzeig auch für uns Epigonen dieser Heidenchristen, die Analogie der Schrift in ihrem ganzen Umfang, ohne den Zusammenhang zwischen A. und N. T. zu zerreißen, für die Auslegung der Bibel mit besonderer Sorgfalt zu berücksichtigen.

Wenn die altprotestantischen Theologen die Auslegung bisweilen statt von der Analogie der Schrift von der Analogie der Glaubensregel abhängig machen, so ist das ursprünglich blos als ein anderer Ausdruck für dieselbe Sache gemeint. Denn die Glaubensregel gilt ihnen nur als Zusammenfassung der deutlichsten Schriftwahrheiten; der Wechsel im Ausdruck scheint also ganz unverfänglich. Dennoch unterliegt er den schwersten Bedenken; denn die Glaubensregel als Zusammenfassung der deutlichsten Schriftwahrheiten geht in der Auswahl und Fassung derselben auf einen Act der Schriftauslegung zurück. Dürfte man nun auch als selbstverständlich voraussetzen, daß die der Glaubensregel zu Grunde liegende Schriftauslegung richtig geübt sei, sodaß die im Symbol gegebene Lehrdarstellung ein genau zutreffender Ausdruck des Schriftinhalts sein würde, so könnte die Anwendung der Analogie der Glaubensregel doch immer nur zu einer Auslegung der H. Schrift aus zweiter Hand führen, wie sie auch nicht für die Auffassung des gesammten Inhalts der Bibel ausreichend wäre. Aber zunächst bleibt es doch fraglich, ob die angegebene Voraussetzung, deren Richtigkeit wieder nur an der H. Schrift geprüft werden könnte, sich mit dem wirklichen Sachverhalt deckt, und so ist die Gefahr nicht ausgeschlossen, daß die Beachtung der Glaubensregel den Schriftleser von heute nicht auf den Standpunkt der ersten Leser der Bibel, sondern auf den der Zeitgenossen des Symbols stellt, das die Auslegung regelt und ihn damit in die Fesseln der dogmat. Anschauungen einer vergangenen Zeit schlägt. Eine solche Knechtschaft der Auslegung, sei es auch unter einer geheiligten Autorität, wird aber selbst noch von der ausgespitztesten Bekenntnißschrift der luth. Kirche, von der Concordienformel verworfen, welche das Symbol von der H. Schrift, nicht umgekehrt die Schrift vom Symbol abhängig macht. Es empfiehlt sich also, die ursprüngliche Fassung dieser Regel der Schriftauslegung beizubehalten.

II. Die hier beschriebene Methode der Auslegung der H. Schrift ist freilich erst seit der Regeneration der Theologie durch Schleiermacher in vollem Umfang und mit vollem Bewußtsein geübt worden. Neben zeitweiliger theoretischer Anerkennung derselben und kräftigen Anläufen zu ihrer Uebung, die aber immer wieder erlahmten, finden sich in frühern Zeitaltern fehlerhafte Arten der Schriftauslegung in anerkanntem Gebrauch, deren Fehler zum Theil noch bis in die Gegenwart mitgeschleppt werden. Abgesehen von absichtlichen Verdrehungen des Schriftsinnes; die sich jeder Regel entziehen, gehen die Fehler, welche sich aus einer falschen oder unvollkommenen Anwendung der richtigen Principien der Auslegung oder auf falsche Grundsätze derselben zurückführen lassen, auf zwei Grundformen zurück: die Auslegung fehlt entweder darin, daß sie in den auszulegenden Text etwas hineinlegt, was nicht in demselben zu finden ist, oder darin, daß sie übersieht, was im Text zu finden ist.

An dem ersten Fehler leidet am stärksten die allegorische Interpretation, welche den Text seinem tiefsten Sinn nach noch etwas anderes aussagen läßt, als er seinem Wortlaut nach eigentlich ausspricht, und die deshalb ohne zureichenden Grund eine Aussage der Schrift als bildlich betrachtet und danach uneigentlich erklärt. Natürlich öffnet diese Auslegungsmethode den willkürlichen Einfällen des Interpreten Thür und Thor; denn mit Preisgebung der grammatisch-historischen Erforschung des wörtlichen Sinnes der Bibel fällt jedes objectiv giltige Mittel zu ihrer Auslegung hinweg. Von derartiger Willkür ist freilich eine andere Auslegungsmethode der H. Schrift, die traditionell-dogmatische, frei; aber indem sie die Analogie des kirchlich fixirten Lehrbegriffs zur Richtschnur ihrer Deutung wählt, verwischt sie nur zu leicht das bestimmte örtliche und zeitliche Gepräge der einzelnen Schriftaussagen, ihre individuelle Stimmung, ihr menschliches Colorit, und schiebt die dogmat. Abstraction dem lebensvollen Schriftwort unter, weshalb sie, wie die allegorische Interpretation, in den Fehler der Einlegung eines fremden Sinnes verfällt. Beide fehlerhafte Methoden der Schriftauslegung sind Ausartungen der theologischen Interpretation, die in ihrer Wahrheit auf die Ermittelung des religiösen Gehalts der Bibel in seiner geschichtlichen Entwickelung ausgeht, in der hier gerügten Ausartung aber die geschichtliche Entwickelung dieses religiösen Gehalts gänzlich übersieht und allegorisirend möglichst viele und möglichst tiefe religiöse Wahrheiten, dogmatisirend nur die kirchlich ausgeprägte religiöse Lehrsubstanz in der Bibel zu finden vermeint.

Am entgegengesetzten Fehler leidet die rationalistische Auslegung der Bibel, eine Ausartung der grammatisch-historischen Interpretation derselben. Bei ihrer einseitigen Schätzung der philologischen Methode der Auslegung hat sie sich allerdings bleibende Verdienste um die Erkenntniß der formalen Seite der biblischen Literatur erworben; aber nach ihrem Grundsatz, daß der Inhalt der Bibel mit der Vernunft, d. h. im Munde der Vertreter dieser Richtung mit dem populären Niederschlag der Kant'schen Philosophie in dem Gemeinbewußtsein der Gebildeten übereinstimmen müsse, hat sie alles das im Inhalt der Bibel übersehen oder wenigstens seiner wahren Bedeutung nach nicht gewürdigt, was mit dieser Vernunft nicht stimmen wollte. Alle mystischen Elemente des Schriftinhalts bleiben für diese Auslegung werthlose Ausbrüche eines unklaren Gefühls; alle Weissagung wird als Aeußerung des combinirenden Verstandes aufgefaßt; alle Züge der biblischen Berichte, welche von der altteſt. Vorbereitung und der neuteſt. Vollendung der Neuschöpfung der Menschheit aus den Kräften des göttlichen Geistes Kunde geben, werden entweder auf Vorstellungen zurückgeführt, welche den biblischen Autoren durch den Geist ihrer Zeit und ihrer Umgebung zugeführt sein sollen, oder ihr Inhalt wird umgedeutet und mittels eines kurzsichtigen Pragmatismus der natürlichen Entwickelung eingereiht. Am weitesten in dieser Richtung geht neben der natürlichen Wundererklärung eines Paulus und seiner Nachfolger auch Kant's praktische oder moralische Auslegung der H. Schrift, welche allein die praktischen, moralischen Forderungen und Vorschriften „der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“ aus der Bibel erheben, deren gesammten übrigen Inhalt aber auf sich beruhen lassen, oder so umdeuten will, daß er mit den Sätzen der reinen Vernunftreligion nicht streitet.

Eine fehlerhafte Richtung, bis zum Extrem angewendet, ruft aber leicht den entgegengesetzten Irrthum hervor, und so haben Olshausen und Stier, als die Theologie die nüchterne Plattheit und die Gewaltsamkeiten dieser Art von Bibelerklärung zurückzuweisen anfing, die rationalistischen Verirrungen der grammatisch-historischen Auslegung nicht da-

durch abzuthun versucht, daß sie deren wahre Uebung wieder gefordert hätten, sondern dadurch, daß sie in der sogenannten pneumatischen Methode der Schriftauslegung überwiegend das theologische Element der Auslegung zu Ehren bringen wollten (Vgl. Hermann Olshausen, „Ein Wort über tiefern Schriftsinn" [1824], und „Die biblische Schriftauslegung" [1825]). Der Ausleger soll beseelt sein von Gottes Geist (dem πνεῦμα, und daher der Name), welcher der eigentliche Autor der biblischen Bücher sei und deshalb auch in die Tiefen des Schriftinhalts einzuführen vermöge; aber wenn diese Auslegung auch mit vollem Recht verlangt, daß die Bibel in religiösem Geiste auf ihren religiösen Inhalt angesehen werde, so verfällt sie doch in die Willkür des Allegorisirens und in typologische Spielereien, weil sie den im Ausleger lebendigen göttlichen Geist in der Uebung seines Geschäfts nicht an die Gesetze der grammatisch-historischen Auslegung bindet und eine unprotestantische Neigung zur Anerkennung eines mehrfachen Schriftsinnes verräth.

Auch die in der Schrift von F. H. Germar, „Die panharmonische Interpretation der Heiligen Schrift" (Leipzig 1821), geforderte Auslegung, welche alle Fehler der hier besprochenen ungenügenden Methoden der Schriftauslegung vermeiden und diese dadurch zum Abschluß bringen will, daß sie mit Recht die harmonische Anwendung aller (πᾶν) Mittel der Auslegung zur Erforschung des Schriftinhalts verlangt, kann einer echt wissenschaftlichen Schriftauslegung nicht zur Richtschnur dienen. Denn sie stellt neben dieser berechtigten Forderung zugleich das unberechtigte Verlangen, in dem sich Germar's Theorie erst vollendet, daß der auf diese Weise gefundene Sinn der H. Schrift auch mit allem sonst als wahr Erkannten in harmonischem Einklang stehen soll. Damit bestimmt Germar aber nicht blos die Methode der Auslegung, sondern schreibt ihr auch ihre Resultate vor und veranlaßt den Ausleger wiederum zu einer Willkür, die zu leicht nach philosophischen oder theologischen Voraussetzungen entweder einlegt, was nicht im Text enthalten ist, oder wichtige Momente des Schriftinhalts übersieht oder abschwächt. Die Untersuchung, ob der ursprüngliche Sinn eines Schriftabschnitts mit dem, was sonst dem menschlichen Geiste als wahr gilt, in Uebereinstimmung steht oder nicht, gehört nicht mehr der Auslegung an, sondern ist das Geschäft der dogmat. oder historischen Kritik.

III. Die Geschichte der Schriftauslegung in der christl. Kirche beginnt mit den Schriften des N. T. selbst, welche in nicht seltenen Fällen das neue Christliche, was sie mitzutheilen haben, als Erfüllung altest. Weissagung darstellen, oder vom Standpunkt der Erfüllung aus in altest. Institutionen die Typen des Zukünftigen und nun gegenwärtig Gewordenen aufsuchen, oder endlich im Licht der Gegenwart auch in den frühern im A. T. berichteten Stadien der heilsgeschichtlichen Entwickelung die Analogien und keimartigen Vorbereitungen der mit Christo anhebenden Aufrichtung und durch ihn verbürgten und verheißenen Vollendung des Gottesreichs sehen. In der Behandlung des A. T. zu diesen Zwecken verfahren die neutest. Autoren nach denselben Grundsätzen wie die zeitgenössischen jüd. Schriftgelehrten; den grammatisch-historischen Sinn lassen beide zur Seite liegen, dagegen machen sie theils den buchstäblichen Sinn einer Stelle, ohne den concreten geschichtlichen Sinn derselben zu beachten, zum Träger einer direct messianischen Weissagung, theils gehen sie darauf aus, durch das freie Geistesspiel der allegorischen Interpretation, das namentlich unter den alexandrinischen Juden fleißig geübt wurde und sich von da aus auch in palästinensischen, jüd. und christl., Kreisen verbreitete, die Sprödigkeit des Buchstabens so weit zu erweichen, daß er fähig wird, die neuen Ideen des Auslegers in sich aufzunehmen und ihnen zur leicht durchsichtigen Hülle zu dienen.

Auf diesen Wegen wandelt nun auch die Schriftauslegung der ältesten Väter und Lehrer der christl. Kirche, und zwar nicht blos in Betreff des A. T., sondern auch in Beziehung auf die Schriften des N. T., seit diese zum Kanon gesammelt und etwa von der Mitte des 2. Jahrh. an in immer zunehmenden theologischen Gebrauch genommen wurden; sie überfliegt theils mit Hülfe der Allegorie alle Schranken des Buchstabens, theils preßt sie denselben, namentlich im A. T., in abstracter Fassung seines Inhalts, um directe Beziehungen auf die Zukunft des messianischen Reichs aus demselben herauszulesen. Vor allem wurde die allegorische Deutung gepflegt, um den tiefern Schriftsinn, der unter dem Buchstaben verborgen sein sollte, zu ergründen, und so entwickelte sich an dem als Bildersprache behandelten Schriftwort und unter der ausdrück-

lichen Voraussetzung einer besondern Erleuchtung des Heiligen Geistes zum Behuf des Schriftverständnisses die sogenannte mystische Auslegung der Bibel, die älteste in der Kirche herrschende Methode der Exegese. Natürlich wurde damit die Deutung der H. Schrift eine ganz freie Kunst, welche den Auslegern ein in voller Unbefangenheit gebrauchtes bequemes Mittel bot, ihre theologischen, ethischen, philosophischen Lieblingsmeinungen aus der Schrift zu begründen. Nur eine Schranke des willkürlichen Allegorisirens erkannte diese Art von Auslegung an, die Glaubensregel, mit der das Resultat der Auslegung in Harmonie stehen mußte, falls es sich als Ausdruck der Schriftwahrheit geltend machen wollte. In Alexandria, wo schon Philo und seine Geistesverwandten mit Hülfe der allegorischen Interpretation dem A. T. Grundgedanken der griech. Philosophie untergeschoben hatten, wo dann auch die Anhänger des häretischen Gnosticismus aus dem N. T. mit Hülfe derselben Auslegungsmethode ihre Gnosis entwickelt hatten, an diesem Hauptsitz griech. Geistesbildung lernte auch die christl. Theologie die allegorische Auslegung gebrauchen, um Sätzen, die zwar der Glaubensregel nicht widersprechen sollten, aber über den Gemeindeglauben hinauslagen, Bürgerrecht in der Kirche zu verschaffen. Als nun gar Origenes († 254), der dritte Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule, die allegorische Interpretation theoretisch begründete und seine Theorie in einer langen Reihe von bewunderten exegetischen Schriften zur Anwendung brachte, wurde seine Methode der Schriftauslegung um so mehr mustergültig für die ganze Kirche, als sie hier in fesselnder Weise von einem geistvollen Mann und bedeutenden Gelehrten gehandhabt wurde, der zugleich des nüchternen Verständnisses des Textes mächtig war. Die Schrift ist für Origenes ein lebendiger Organismus, den er mit dem menschlichen in Analogie setzt. Dem Leibe, dem niedrigsten und werthlosesten, aber als Basis des Lebens doch nothwendigen Bestandtheil des Menschen, vergleicht er den wörtlichen Sinn, den Buchstaben, an dem er allerlei Anstöße fand — Widersprüche, unwürdige Vorstellungen von Gott, unzulängliche sittliche Anschauungen — die vom Heiligen Geist absichtlich in die Schrift gebracht worden seien, damit der Leser sich an ihnen zu der Ahnung einer unter dem Buchstaben verborgenen höhern und reinern göttlichen Wahrheit erhebe. Diese entwickelt er mit Hülfe der allegorischen Interpretation zunächst als den moralischen Sinn, welcher, der Seele vergleichbar, wie diese im Körper das eigentliche Lebenselement in der H. Schrift sei und den Gläubigen als Leben mitgetheilt werden solle. Noch höher stehe der ebenfalls durch allegorische Interpretation zu ermittelnde mystische Sinn, das Analogon des Geistes im menschlichen Organismus, das, worauf der in der Bibel zu uns redende Gottesgeist eigentlich ziele, die Geheimnisse des neuen Bundes, sowol die bereits enthüllten als die, welche in der Zukunft noch enthüllt werden sollen. Dieser mystische Sinn der Schrift sei freilich den Juden und den meisten Gläubigen verborgen, aber denen werde er erschlossen, denen der Heilige Geist die christl. Gnosis, die tiefere Einsicht in die Mysterien des christl. Heils, verliehen habe.

Eine Gegenwirkung gegen diese Art von Exegese ging von den Vätern der lateinischen Kirche, von Irenäus († 202), von Tertullian († 223) und ihren Geistesverwandten aus. In dem berechtigten Streben, die biblischen Realitäten festzuhalten, welche in Gefahr standen, durch die Allegorie verflüchtigt zu werden, und der Philosophie abgeneigt, welche sich unter der Hülle des moralischen und mystischen Sinnes als geoffenbarte Wahrheit in das Heiligthum eindrängte, verwiesen sie mit allem Nachdruck auf die kirchl. Ueberlieferung als die Richtschnur der Schriftauslegung, und wollten nur den Inhalt der Glaubensregel aus dem Schriftwort erheben. Die Schriftauslegung bekam dadurch einen Zug zur Reproduction der kirchl. Glaubenslehre, deren ausgespitzteste Bestimmungen man in der Schrift wiederzufinden lernte. Aber weil auch die Vertreter dieser Richtung den Kanon von dem mehrfachen Schriftsinn in unangefochtener Gültigkeit stehen ließen, so verfiel auch diese an die dogmat. Tradition gebundene Schriftauslegung bald wieder dem willkürlichen Allegorisiren, das damals einen unwiderstehlichen Reiz auf die Geister übte; nur stellte man die Allegorie dem dogmat. Princip der Exegese gemäß, das in den seit dem 4. Jahrh. beginnenden großen Lehrstreitigkeiten zu immer schwerer wiegender Geltung kam, nicht, wie Origenes, in den Dienst der Philosophie, sondern man verwandte sie neben dem Buchstaben der Schrift zur Rechtfertigung des Dogmas. Diese Art von Schriftauslegung blühte im 4. und 5. Jahrh. und nahm in dieser Zeit fast die ganze Breite der Kirche ein; neben Lateinern, wie Hieronymus und

Augustin, gehören auch Griechen, wie Didymus und Cyrill von Alexandria, zu ihren Trägern; ihren letzten für das ganze Mittelalter einflußreichen Vertreter hatte sie fast zwei Jahrhunderte später an Gregor dem Großen († 604), der freilich als Kirchenfürst größer war denn als Exeget.

Nur eine Theologenschule der alten Kirche, die antiochenische, vertrat seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. gesunde Grundsätze einer wissenschaftlichen Exegese. Unabhängig von dem Princip der dogmat. Ueberlieferung und ohne Neigung für die Phantasiespiele der Allegorie versuchten ihre Glieder eine Schriftauslegung, die auf dem soliden Grunde philologischen Verständnisses des Textes darauf ausging, den geschichtlich bestimmten Sinn der Aussagen der biblischen Autoren festzustellen. So wurden sie darauf geführt, den Unterschied zwischen dem A. und N. T. zu betonen, es mit dem eigentlichen Sinn der alttest. Weissagungen genauer zu nehmen, auf Uebersetzungsfehler der Septuaginta aufmerksam zu machen, das Hohelied für ein Lied der Liebe zu erklären, die Differenz zwischen der Schriftlehre und dem kirchl. Dogma nicht zu verwischen. Und selbst die nüchterne Trockenheit, welche der Schriftauslegung eines Diodor von Tarsus († 394) und Theodor von Mopsuhestia († 429), des Vertreters der eigentlich antiochenischen Schriftbehandlung, anhaftet, wurde innerhalb dieser Schule selbst von dem bedeutendsten ihrer Jünger überwunden und dadurch eine Exegese angebahnt, welche, von dem warmen Hauch religiöser Begeisterung beseelt, mit den auf ihr rechtes Maß zurückgeführten Vorzügen der antiochenischen Methode ein lebendiges Eindringen in den Inhalt der biblischen Bücher verband und ihn auch praktisch zur Pflege des religiösen Lebens der Gemeinde verwerthete. Johannes, dem schon die bewundernden Zeitgenossen den Ehrennamen Chrysostomus (Goldmund) († 407) beilegten, war dieser Reformator der Schriftauslegung. In seinen Homilien, Predigten an die versammelte Gemeinde, welche einen Schriftabschnitt Vers für Vers erläuterten, behandelte er in Antiochia, später in Konstantinopel, die hauptsächlichsten biblischen Bücher; und wenn auch die Bedürfnisse seiner Zuhörer in einer dogmatisch tief erregten Zeit den berühmten Redner zu mancherlei dogmat. Abschweifungen veranlaßten und das in der Sitte begründete Verlangen danach ihn zum Schmuck der Rede auch allegorische Deutungen hier und da einstreuen ließ, so blieb doch immer die grammatisch-historische Auslegung des Wortsinnes der betreffenden Schriftstellen und die Entwickelung der unmittelbar im Text liegenden religiösen und ethischen Wahrheit das Hauptaugenmerk seiner Homilien. Aber wie Chrysostomus keinen ihm gleichartigen Vorgänger gehabt hatte, so blieb er auch ohne ebenbürtige Nachfolger, den einzigen, Theodoret von Kyros († 450), etwa ausgenommen. Als die Synode von Konstantinopel im J. 553 den Bann über die Häupter der antiochenischen Theologenschule, über Theodor von Mopsuhestia, Theodoret von Kyros und Ibas von Edessa, aussprach, waren sie schon fast ein Jahrhundert vergessen; sie hatten die Herrschaft der dogmat. Exegese mit ihrer Wiederaufnahme der allegorisirenden Schriftauslegung in der alten Kirche nicht brechen können.

Diese Art von Exegese gelangte denn auch seit Gregor dem Großen durch alle Jahrhunderte des Mittelalters hindurch zur Herrschaft in der ganzen Kirche. Aber auf selbständige exegetische Leistungen verzichtete man; in dem bekannten Fachwerk des mehrfachen Schriftsinnes überlieferte man nach dem Vorbild, das schon Hieronymus bei Abfassung seiner exegetischen Schriften gegeben, eine reichhaltige Sammlung des Materials, welches die ältere Schriftauslegung erarbeitet hatte. Dieses Fachwerk hatte Gregor selbst noch dreifach wie Origenes gegliedert; aber schon Eucherius („Eucherii Lugdunensis liber formularum spiritalis intelligentiae" [Rom 1564]) im Anfang des 5. Jahrh. hatte die anagogische Schriftauslegung hinzugefügt, indem er den mystischen Sinn der Schrift in den allegorischen, welcher die Mysterien des schon geoffenbarten Heilsraths aufdecken, und in den anagogischen, der sich auf die noch zukünftige Herrlichkeit des Gottesreichs beziehen sollte, willkürlich schied und dadurch den Kanon vom vierfachen Schriftsinn zur unbedingten Herrschaft brachte. Zunächst verfuhr man nun theils so, daß man eine exegetische Blumenlese aus den Werken eines berühmten Kirchenvaters, bei den Lateinern meist aus den Schriften Augustin's, bei den Griechen aus denen des Chrysostomus, zu dem auszulegenden Buche zusammenstellte, theils lieferte man eigentliche Compilationen aus den Schriften verschiedener Autoren, indem man einen ältern Commentar im Auszug der neuen Erklärung zu Grunde legte, daneben aber aus andern Commentaren Lücken ausfüllte und Ergänzungen hinzufügte, ohne viel darauf zu achten, ob die gesammelten Erklärungen

miteinander im Einklang ständen. Besonders drang Karl der Große auf die Abfassung derartiger Sammelwerke für die Exegese, um der theologischen Bildung der unwissenschaftlichen Kleriker seines Reichs aufzuhelfen, und die namhaftesten Theologen des 9. Jahrh., die Alcuin, Paul Warnefried, Haymo von Halberstadt, Hrabanus Maurus gingen in ihren Commentaren bereitwillig auf eine solche Sammlung des exegetischen Materials ein. Aber selbst diese Arbeiten waren dem wissenschaftlichen Bedürfniß und Verständniß eines immer mehr in Barbarei versinkenden Zeitalters zu umfänglich. Nachdem die von Karl dem Großen gegebenen Antriebe zu wirken aufgehört, übte man das Princip der Ueberlieferung in der Schriftauslegung in der denkbar niedrigsten Form seiner Anwendung in der Weise, daß man eine ziemlich willkürlich ausgewählte Sammlung älterer Deutungen des Schriftworts in der kurzen Form der zusammenhangslosen Glosse dem Bibeltext hinzufügte, die entweder am Rande oder zwischen den Zeilen desselben beigeschrieben wurde. Die bekannteste dieser Glossen ist die von Walafrid Strabo († 849) aus Augustin, Ambrosius, Hieronymus, Gregor, Isidor, Beda, Alcuin und Hrabanus zusammengetragene, welche um ihrer weiten Verbreitung willen „glossa ordinaria" genannt wurde und als Fundgrube der Schriftauslegung im ganzen Mittelalter im Gebrauch war; Petrus Lombardus citirt sie einfach unter dem Namen autoritas. Und fast noch mehr in Gebrauch kam die spätere „glossa interlinearis" von Anselm von Laon († 1117), welche kürzeste exegetische Bemerkungen zwischen den Zeilen des Textes gab, der aber freilich jeder wissenschaftliche Werth abgesprochen werden muß. Den Glossen der lateinischen Kirche entsprechen bei den Griechen die „catenae patrum" (σεῖραι τῶν πατέρων), welche zu jeder Stelle die Erklärungen verschiedener Ausleger unverarbeitet, aber übersichtlich, wie die fortlaufenden Glieder einer Kette zusammengereiht (daher der Name), nebeneinanderstellen.

Die „glossa interlinearis" fällt übrigens bereits in das mächtige Aufblühen der scholastischen Theologie; aber bei dem nun schon jahrhundertelang stabil gewordenen Charakter der Exegese hat diese ebenso wenig Einfluß auf die Entwickelung dieser neuen Phase der theologischen Wissenschaft, wie umgekehrt die neue Richtung des theologischen Denkens, das nicht von der Schrift, sondern von dem kirchlich überlieferten Lehrsystem seinen Ausgangspunkt nahm, im wesentlichen ohne Einfluß auf die Schriftauslegung blieb. Die Scholastiker operirten mit Hülfe der logischen Schlußfolgerung von feststehenden Vordersätzen aus; sie degradirten also die Schrift nur zu einer Beispielsammlung für Sätze, die ihnen schon anderweitig feststanden, oder sie benutzten sie, in der überkommenen Deutung derselben verharrend, als Gegenstand ihrer logischen Experimente und ihrer auf Systematisirung der christl. Lehre gerichteten Thätigkeit.

Auch die mystischen Theologen, so sehr sie in andern Dingen mit den scholastischen in Widerspruch standen, in Betreff der Schriftauslegung stimmten sie darin mit ihren Gegnern überein, daß sie die überlieferte Auslegung der Bibel kritiklos festhielten, auch hier und da in der Mittheilung ihrer Schriftauslegung dem systematisirenden Zug der Zeit folgten. Neuerungen erlaubten sie sich nur in der allegorischen Deutung des Schriftwortes, in welcher sie das Eigene, was sie beseelte, auszusprechen versuchten. In diesem Interesse brachte Bonaventura den siebenfachen Sinn der Schrift zur Geltung. Aber freilich, das nüchterne Verständniß des Bibelwortes verlor durch solche Vielseitigkeit seiner Benutzung als Anknüpfung für die eigenen Gedanken der Ausleger immer mehr an Reiz und Einfluß auf die Gemüther; schon der Umstand, daß das Hohelied, allegorisch umgedeutet meist zu einem Lobgesang auf Maria, das Lieblingsbuch der mystischen Theologen dieser Zeit war, bestätigt hinlänglich die Entwerthung des tiefsten Gehalts der Bibel; nur das ist den Mystikern zum bleibenden Lobe anzurechnen, daß sie dennoch in Liebe zu dem auch misverstandenen Schriftwort die gesammte Theologie von den spitzfindigen Streitigkeiten der scholastischen Dialektik hinweg und auf die Auslegung der Bibel zurückführen wollen.

Die gesammte Schriftauslegung der lateinischen Kirche leidet aber in allen ihren Richtungen noch an dem gemeinsamen Hauptgebrechen, daß ihre Vertreter, abgesehen von ganz einzelnen Ausnahmen, des Urtextes der Bibel nicht mächtig sind und deshalb sich auf die lateinische Ueberſetzung derselben angewiesen sehen. Eine neue Entwickelung der Schriftauslegung wird dadurch eingeleitet, daß man diesem Uebelstand abzuhelfen suchte. Die Anregung dazu ging zunächst von jüd. Gelehrten aus, die seit dem 12. Jahrh. in

Spanien und Frankreich wiederum Commentare zum A. T. schrieben, welche das sprachliche und geschichtliche Verständniß desselben förderten. Der erste christl. Exeget, der diesen Einfluß auf sich wirken ließ, ist Nikolaus von Lyra († 1340) in seinen „Postillae perpetuae" zu der ganzen Bibel; nicht blos geht er in der Auslegung des A. T. häufig auf den Grundtext zurück, er bekommt auch wieder ein Gefühl davon, daß es sich bei der Auslegung in erster Linie um die Feststellung des buchstäblichen Sinnes einer Stelle handelt; und wenn er den Kanon von dem mehrfachen Schriftsinn auch nicht aufgibt, so will er doch nur noch eine solche mystische Auslegung gelten lassen, welche mit dem buchstäblichen Sinn der Schrift nicht streitet; ja er bringt sogar die Theorie von einem doppelten buchstäblichen Sinn auf, durch die er der Willkür der Allegorie am kräftigsten in den Weg tritt, weil er auf diese Weise der gesunden, in der organischen Entwickelung des Gottesreichs begründeten prophet. Typik neben dem nächsten geschichtlichen Sinn der betreffenden Schriftstelle Raum schafft. Noch reichere Anregungen in dieser Richtung empfing die Schriftauslegung seit der Mitte des 15. Jahrh. von dem Wiedererwachen des Studiums der griech. und lateinischen Classiker im westlichen Europa, besonders in Italien und den Rheinlanden. An diesen Schriften lernte man wieder die Mittel einer richtigen philologischen Erklärung auch der H. Schrift aus dem Grundtext erkennen und üben; und wenn sich bei der Masse der Humanisten aus dieser Erkenntniß auch nichts weiter als der Widerwille gegen die herrschende Schriftauslegung und Theologie entwickelte, so stellten doch einige Männer aus diesen Kreisen ihre philologische Einsicht geradezu in den Dienst der Schriftauslegung; Laurentius Valla († 1457) verbesserte den Text der lateinischen Uebersetzung des N. T. aus dem Grundtext, Desiderius Erasmus († 1536), um nur die hervorragendsten zu nennen, gab diesen Grundtext heraus und erschloß nicht nur in seinen „Adnotationes" das philologische Verständniß desselben, sondern erläuterte auch den Sinn und Zusammenhang seines Inhalts durch eine erklärende Umschreibung.

Die Reformation der Kirche im 16. Jahrh. ging nicht von diesen Männern aus, bei denen das literarische und kritische Interesse das religiöse überwogen; auch erzeugte die Verbesserung der Schriftauslegung nicht die Verbesserung der Kirche, für welche der Hunger nach persönlicher Heilsgewißheit und die Opposition gegen praktische Verderbnisse des kirchl. Lebens das treibende Motiv war; aber die Träger der Reformation wandten sich mit Begeisterung der von den Humanisten geübten Methode der Schriftauslegung zu; mußten sie doch die alleinige Autorität der Schrift für Lehre und Leben als Bollwerk gegen die kirchl. Machtsprüche geltend machen, durch die man die gute Sache der Reformation zu Boden schlagen wollte. Normative Autorität konnte die Schrift aber nur dann haben, wenn sie für deutlich galt und der grammatisch ermittelte Sinn derselben im Gegensatz zu dem Grundsatz der ältern kirchl. Schriftauslegung von dem mehrfachen Schriftsinn für den einzig gültigen erklärt wurde. Nach diesem letzten schon von den Humanisten vertretenen Grundsatz erklärten denn auch die Väter der Reformation in einem Geist, welcher dem der Apostel verwandt war, die H. Schrift; und je mehr das Materialprincip des Protestantismus in dem Centrum der biblischen Gedanken wurzelt, um so mehr gelang es den Schriftauslegern des Reformationszeitalters, die sich mit ungeheuerm Fleiß auch der Grundsprachen der Bibel bemächtigten, an wesentlichen Punkten in den ursprünglichen Sinn des Schriftworts einzudringen.

Aber dieser mächtige Aufschwung der protestantischen Schriftauslegung, der namentlich in der ref. Kirche ein geschichtliches Verständniß der Bibel anbahnte und selbst fördernd auf die Exegese der röm.-kath. Theologen zurückwirkte, wurde schon gegen das Ende des 16. Jahrh. durch die in der ganzen Kirche neu consolidirte Glaubenslehre gehemmt. Die Exegese, auch die protestantische, wurde wieder in die Fesseln der dogmat. Ueberlieferung geschlagen und diente im ganzen 17. Jahrh. bei allen kirchl. Confessionen und Parteien nur dazu, der dogmat. Controverse die Waffen zu liefern; man ging also nicht mehr darauf aus, unbefangen den Inhalt der auszulegenden Schriftstelle zu erforschen, wozu man im Reformationszeitalter einen guten Anlauf genommen hatte, sondern man sah die Schrift darauf an, wie weit sie sich für den symbolisch fixirten Lehrbegriff verwerthen ließ.

Eine heilsame Reaction gegen diese dogmatisch befangene Exegese ging in der ersten Hälfte des 18. Jahrh. von den Pietisten aus; schon das ist ihnen zum Verdienst anzu-

rechnen, daß sie von dem Ausleger forderten, er solle sich in die Gemüthsstimmung der heiligen Autoren einleben, eine Forderung, durch die sie ein Verständniß für das individuelle Element der H. Schrift verriethen; mehr aber noch das andere, daß sie in dem religiösen Interesse der Erbauung die Schriftauslegung wenigstens aus dem Dienst der dogmat. Polemik freimachten. Denn damit wurde erst wieder die Möglichkeit für eine objective Betrachtung der Schrift geschaffen.

Allerdings machte diese zunächst nur die Außenseite der Schrift, ihre Sprache, ihre Textgestalt, ihr archäologisches und geschichtliches Material, zum Gegenstand der Forschung und in diesem Gebiet der gelehrten Untersuchung haben holländische, englische und deutsche Gelehrte gewetteifert, für alle Zeiten Bleibendes zu leisten. Aber seit der Mitte des 18. Jahrh. blieb man nicht mehr bei diesen Außendingen stehen; auch den religiösen Inhalt der Schrift fing man an, als einen Gegenstand der geschichtlichen Forschung zu behandeln, und so machte der Philolog Ernesti und der Theolog Semler die grammatisch historische Methode zum Princip der Schriftauslegung. Damit waren die richtigen Grundsätze der Auslegung der H. Schrift, die im ersten Abschnitt dieses Artikels entwickelt sind, zur Geltung gebracht; aber viel fehlte noch an ihrer richtigen Anwendung. Der Rationalismus entleerte durch die falsche Anwendung derselben die Bibel ihres positiven Inhalts und brachte diese Grundsätze fast um ihre Geltung bei kirchlich gerichteten Gemüthern, bis sie von neuem durch Schleiermacher's reformatorischen Einfluß zu Ehren und in seiner (von Lücke herausgegebenen) „Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament" (Berlin 1838) auf einen classischen Ausdruck gebracht wurden.

Die Aufgabe, welche nach dieser Methode von der Schriftauslegung gelöst werden soll, und an deren Lösung die gesammte Theologie seit Schleiermacher mit erneuten Kräften und in verschiedenen Richtungen arbeitet, ist die, die menschliche Seite der Schrift und der in derselben enthaltenen göttlichen Offenbarung in ihrem geschichtlichen Werden zu begreifen. Aber freilich, die einen identificiren Schrift und Gottes Wort, Schrift und Offenbarung miteinander und können deshalb bei ihrer Schriftauslegung mit dem Begriff der geschichtlichen Entwickelung keinen Ernst machen; andere sprechen der H. Schrift ihre specifische Dignität als Urkunde der göttlichen Offenbarung ab, weil sie den Phasen der geschichtlichen Entwickelung der religiösen Idee in der Bibel nachgehen und die Spuren des Menschlichen in derselben nachweisen zu können glauben; andere endlich behaupten mit sieghafter Gewißheit den gottmenschlichen Charakter der H. Schrift und nur sie können sich rühmen, trotz vorhandener Mängel ihrer Schriftauslegung im einzelnen Fall, bei der Anwendung der grammatisch-historischen Methode der Exegese sowol den Interessen der Frömmigkeit als denen der Wissenschaft zu genügen.

Außer dem schon erwähnten Werk von Schleiermacher vgl. auch J. L. Sam. Lutz, „Biblische Hermeneutik." Nach dessen Tode herausgegeben von Ad. Lutz (Pforzheim 1849). Einen geistvollen Abriß der Geschichte der Schriftauslegung hat Ed. Reuß in seiner „Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments" (4. Aufl., Braunschweig 1864), S. 250 fg. geliefert. Mangold.

Aussatz ist eine in abnormer Blutmischung begründete chronische Krankheit, welche zunächst zerstörend auf das Aeußere des Menschen sich wirft und in meist sehr langsamem Proceß nach innen vorwärts schreitet. Woher die entsetzliche Abnormität der Blutmischung stamme, ist bis zur Stunde noch unbekannt. Wenn aber der Aussatz in der fernen Vergangenheit wie in der Gegenwart, in Aegypten, Palästina wie in Norwegen und Amerika, constant die nämlichen Erscheinungen zeigt, so scheint dies zu beweisen, daß ein und dasselbe verborgene Gift überall das Verderben bewirke (Wachsmuth im „Archiv für klinische Medicin", III, 1, 3). Das Auftreten der Krankheit ist keineswegs an Stand oder Lebensart oder Klima unbedingt gebunden. Auf trockenen Hochebenen wie in feuchten Thälern, unter der tropischen Sonne wie auf Island, im Königspalast wie in der Hütte der Armen hat sie sich ihre Opfer ausgesucht (Hirsch, „Historisch-topographische Pathologie", I, 303 fg.). Doch wird es ihr nicht überall gleich leicht einzudringen, sondern Thäler, welche der Ueberschwemmung ausgesetzt sind, Meeresufer mit vielen feuchten Nebeln, schlechte und unreinliche Kleidung und Wohnung, ausschließlicher Genuß schwerverdaulicher Nahrung, namentlich thranigen Fleisches, auch öfteres Hungerleiden machen zum voraus für den Aussatz empfänglich. Ist derselbe aber einmal in einer Gegend endemisch geworden, so kommt es wesentlich nur auf die indi-

viduelle Constitution der einzelnen Personen an, ob sie von ihm verschont bleiben oder nicht. Es kann sich dann zumal die ihn bedingende Blutzersetzung z. B. auch infolge von anderweitig veranlaßten Entzündungen, Geschwüren und namentlich Brandwunden einstellen, wie dies Israels kundigen Priestern gar wohl bekannt war (3 Mos. 13, 18 fg.). Genaue anhaltende Untersuchungen haben bewiesen, daß sich zwar der Aussatz leicht von den Aeltern auf die Kinder vererbt, aber, entgegen dem allgemeinen Volksglauben, nicht ansteckend ist. Letztere Thatsache unterscheidet den Aussatz von der bekanntlich sehr contagiösen secundären und tertiären Syphilis, mit welcher derselbe bis auf die neueste Zeit (z. B. noch von Sepp, „Palästina", I, 589) wegen ähnlicher Hautsymptome oft verwechselt worden ist. Die Behauptung aber von der ansteckenden Kraft des Aussatzes fand dadurch immer neue Nahrung, daß im einzelnen Fall, durch Unreinlichkeit begünstigt, oft die hartnäckigsten Formen der Krätze, und aus andern Ursachen zuweilen auch die Syphilis mit jenem sich verbinden. Es ist indeß nicht nur die letztere, sondern eine Reihe bösartiger chronischer Ausschläge von jeher als Aussatz betrachtet worden, so bestimmt dieselben sich auch infolge genauer Untersuchung von diesem unterscheiden. Gerade bei den Hebräern dürfen wir hierin wissenschaftliche Genauigkeit um so weniger voraussetzen, als der Grundbegriff ihres Wortes Saraʿath, das wir mit Aussatz wiedergeben, auf Ausschlag überhaupt hinweist (vgl. des bibelkundigen Hebra Auseinandersetzung über Saraʿath, Nega, Mispachath in Virchow's „Specieller Pathologie", III, 410 fg.). Die ältern Schriftsteller, denen Winer noch zu folgen genöthigt war, haben zum Theil Symptome anderer verwandter Krankheiten, wie der Elephantiasis arabica, als solche des Aussatzes dargestellt. Ebenso war die Nomenclatur in diesem Gebiet, bis Danielssen und Boeck ihr ausgezeichnetes Werk über die Lepra (1848) veröffentlichten, äußerst verwirrt.

Der Gang der Krankheit, wie sie am häufigsten erscheint (vgl. Wachsmuth's sorgfältige Beschreibung von neuen Aussatzfällen bei Ziemssen, a. a. O., S. 4 fg.; ferner Weber in Pitha und Billroth's „Chirurgie", II, 2, 31 fg.; Tobler, „Medicinische Topographie von Jerusalem", S. 47 fg.), ist ungefähr folgender. Monatelang vor Ausbruch derselben fühlt der Kranke sich matt und niedergeschlagen, leidet an Frostanfällen und einem seltsamen Kribbeln in den Gliedern, das ihm wie Ameisenkriechen vorkommt. Anhaltende Fiebererscheinungen künden den nahen Ausbruch an, der in röthlichen Flecken von der Größe einer Linse bis zu der einer Handfläche sich einstellt. An ihrer Statt entwickeln sich manchmal erst nach Verlauf eines Jahres flache dunkelrothe Knötchen, die talgartig glänzen, übrigens schmerzlos sind und mit der Haut verschoben werden können. Bleiben sie an einem Ort vereinzelt, so vereinen sie sich anderwärts, namentlich im Gesicht, zu traubenähnlichen Massen, zu knolligen, durch tiefe Furchen voneinander geschiedenen Wulstungen, die, meist von schmuzigglänzender tiefrother Färbung, dasselbe fast ganz einnehmen und furchtbar entstellen, indem die Nase zu einem unförmigen Klumpen wird und die Lippen so anschwellen, daß der Mund sich nicht mehr vollkommen schließen läßt. Die Augen werden von Schmerzen und Triefsucht heimgesucht, die Augenbrauen, die Haare der Augenlider verlieren sich, gleicherweise bildet sich ob der Stirn eine etwa zollbreite Glatze. Oftmals belästigt den Kranken ein heftiges Jucken am ganzen Körper, gegen das er sich vergeblich durch Kratzen bis aufs Blut zu wehren strebt. Im Innern des Körpers arbeitet die Zerstörung durch abnorme Entwickelung der Schleimhäute und der Nervenumhüllung. An Zunge und Gaumen setzen sich ebenfalls Knötchen oder dann Warzen an, womit in Verbindung steht, daß die Sprachorgane nur noch klanglose, heisere, mit einzelnen hohen Fisteltönen untermischte Laute hervorzubringen vermögen und das Athemholen keuchend und angestrengt geschieht. Seh- und Hörkraft nehmen ab, während die übrigen Sinne ihre Thätigkeit noch ungehindert fortsetzen. Doch erscheint die Empfindlichkeit der Haut an einzelnen Stellen vermindert, wenn auch nicht aufgehoben. Die Knoten, denen die Kanäle und Poren für den Schweiß, aber nicht die Talgdrüsen fehlen, erzeugen sich, mit Gewalt entfernt, immer wieder. Ihrer viele erweichen sich blasenartig, (Uebergang des knolligen in den glatten Aussatz), springen auf, werden zu Geschwüren oder heilen zu, schwach vertiefte Narben zurücklassend. Die Geschwüre greifen namentlich an den Unterschenkeln um sich, fließen zusammen, werden brandig und äußerst übelriechend, wovon die Umgebung noch mehr als durch den stinkenden Athem des Kranken belästigt wird, greifen in Tiefe und Breite mehr und mehr um sich, sodaß die Muskeln sich bloßlegen, wenn nicht eine jauchige Masse den Grund der Geschwürwunden bedeckt.

Einzelne Glieder faulen zuletzt ab. Finger sieht man bei manchen der Unglücklichen knollig angeschwollen, krallenartig steif und verkrümmt. Auszehrung, Ruhr, Nierenentzündung oder Erstickungsanfälle infolge von Verschwellung der Stimmritze machen, bisweilen erst nach 20 und mehr Jahren, dem traurigen Leben ein Ende.

Neben dem knolligen Aussatz, an den wir uns bei dieser Darstellung gehalten, erscheint etwas seltener der glatte, im wesentlichen durchaus dem andern gleich, doch dadurch sich unterscheidend, daß beim Ausbruch der Krankheit keine Knötchen sich bilden, sondern schmerzhafte Hitzblattern, begleitet von einer oft qualvoll gesteigerten Empfindlichkeit der ganzen Haut. Wenn die Blasen platzen, hinterlassen sie oberflächliche Geschwüre oder weiße etwas vertiefte Narben (3 Mos. 13, 3). Die Blasenausbrüche wiederholen sich, und infolge der sie begleitenden Verdickung der entsprechenden Nervenhüllen werden große Strecken der Haut ganz unempfindlich. Das Gesicht erscheint bei diesem Aussatz nicht besonders stark afficirt, wol aber die Gliedmaßen, die unaufhaltsam der Verstümmelung entgegengehen. Beide Formen des Aussatzes, die ohnehin mehr nur am Anfang der Krankheit als in ihrem spätern Verlauf sich genau und bestimmt unterscheiden, kamen bei den Israeliten vor (vgl. 3 Mos. 13 und die unten aus Hiob angeführten Stellen).

Das Blut der Aussätzigen verliert seine Gerinnbarkeit und es bilden sich in ihm sandige Körperchen. Lunge, Leber und Milz schrumpfen zusammen und verdicken. Ein schmerzhaft gesteigerter Trieb zum Beischlaf soll oft den Kranken quälen, dessen Genitalien monströs anwachsen. Letzteres sonst ein hervorstechendes Symptom bei der dem Aussatz verwandten Elephantiasis arabica, wo man Fälle beobachtete, daß das Scrotum ein Gewicht von 120, ja 175 Pfund erreichte und fast die Erde berührte. Während das Mark aus den Knochen schwindet, setzt sich in einzelnen Theilen des Zellgewebes, auf den Scheiden der Sehnen und Gelenkknorpel, Fett und Talg an.

Das mosaische Gesetz, im Bestreben, die allseitige Reinheit der Gemeinde Jahve's aufrecht zu erhalten, hat den Aussatz betreffend sehr genaue und einlaßliche Bestimmungen gegeben; denn die furchtbare Krankheit kam in Israel häufig vor und schwebte drohend über allen Ständen. Es mußte daher einen das Volk tief erschütternden Eindruck machen, als David einst den Fluch des Aussatzes auf Joab's Haus herabwünschte (2 Sam. 3, 29). Jedem Israeliten erschien die Erfüllung solchen Fluchs als härteste Strafe Gottes (4 Mos. 12, 9. 10; Hiob 2, 4 fg.). Aber es fehlten solche von Gott Geschlagenen weder zu Mose's noch zu Christi Zeit. Wie heute noch deren eine große Zahl, an den Straßenecken Jerusalems niedergekauert, die Barmherzigkeit der Vorübergehenden anflehen, so thaten sie vor 1800 Jahren, als der treueste Freund aller Unglücklichen im Gleichniß vom armen Lazarus seinem innigen Erbarmen über diese Aermsten der Armen ein bleibendes Denkmal setzte (Luk. 16, 19 fg.). Im Alterthum hielt man allgemein Aegypten für die Urheimat des Aussatzes, während die Aegypter selbst fabelten, die ihrer Tyrannei entfliehenden Hebräer seien nur ein großer Haufe Aussätziger gewesen, von denen sich das Land habe reinigen wollen. So viel scheint indeß allerdings sicher zu sein, daß schon in der Arabischen Wüste die Krankheit unter den Scharen des Mose vorkam, soll ja sogar des letztern eigene Schwester vorübergehend von ihr befallen gewesen sein (4 Mos. 12, 9. 10). Hingegen steht es nur in Uebereinstimmung mit dem sonstigen Verfahren der Ueberlieferung beim Gesetzbuch, wenn auch die Verordnungen, betreffend den Aussatz, auf Mose zurückgeführt wurden.

Nach diesen Verordnungen war ein jeder, auf dessen Haut weiße Flecken, Borken oder geschwulstartige Anschwellungen zum Vorschein kamen, gehalten, sich dem Priester zu zeigen, der ihn sodann untersuchen und, wenn die Anzeichen nicht entscheidend waren, für sieben Tage einschließen mußte. Eintiefung der weißen Flecke, weißliche oder hellgelbe Entfärbung der auf denselben stehenden Haare, brandiges Fleisch in den aufgebrochenen Geschwülsten galten mit Recht als gewisse Symptome des Aussatzes. Fand daher der Priester nach sieben Tagen derartige Spuren, so erklärte er den Patienten für unrein und befahl ihm, die Kleider zu zerreißen, das Haupt zu entblößen und die Lippen verhüllend aus der Stadt zu eilen mit dem Ruf: „Unrein, unrein!“ Außen am Thor soll der Aussätzige seinen Aufenthalt haben. Diese Verordnung wurde auch in Samaria zu Elisa's Zeit befolgt, und der König Usia selbst, der ältere Zeitgenosse Jesaja's, mußte als aussätzig wenigstens in einem abgesonderten Hause wohnen (3 Mos. 13, 2—46; 2 Kön. 7, 3; 15, 5).

Welch namenloses Elend auf dem Aussätzigen lastete, das hat Hiob's Mund in

ergreifender Weise ausgesprochen. Dem glaubensstarken Dulder kostete es erst in diesem Zustand einen Riesenkampf, den Frieden Gottes in sich zu bewahren. Nicht blos alle Schmerzen der Krankheit, das Jucken am ganzen Körper (2, 8), die Engbrüstigkeit (7, 15), die Abmagerung des in Bildung von Geschwüren sich erschöpfenden Leibes (16, 8; 19, 20), das Triefen der Augen (16, 16), der stinkende Athem (19, 17), Schlaflosigkeit oder unruhiger Schlaf voll schreckhafter Träume (7, 4. 13 fg.) versenken den Armen in tiefe Melancholie, sondern fast mehr noch die erbarmungslose Selbstsucht, die echt morgenländisch in voller Nacktheit ihm entgegentritt. Die Brüder haben ihn verlassen, seine Knechte hören nicht mehr auf seinen Ruf. Die jungen Kinder der Stadt verachten ihn und reden wider ihn, wenn er aufsteht (19, 13 fg.). Es verabscheuen ihn alle, die früher seine Vertrauten waren. Es verspotten und verspeien ihn selbst die herumschweifenden Bettler, deren Väter er nicht werth gehalten, neben die Hunde seiner Heerde zu setzen (30, 1 fg.). Da treibt die Erinnerung an das frühere Glück nur tiefer den Stachel des Jammers in seine Seele: „Seine Harfe ist in Trauern verkehrt und sein Flötenspiel in lautes Weinen" (30, 31). „Verachtet sind wir gleich Aussätzigen", so klagte Jeremias, um den tiefsten Grad der Erniedrigung Israels auszudrücken (Kl. 4, 15). Auch die moderne Wissenschaft hat umsonst alles versucht, der entfesselten Macht der Krankheit Einhalt zu thun; hingegen kommt es in seltenen Fällen vor, daß im Anfang, selbst ohne ärztliche Hülfe, die Naturkraft des Körpers mit Erfolg reagirt. Fieber, die eine außerordentliche Hitze entwickeln, treiben mächtig den Krankheitsstoff nach außen, sodaß in periodischen Eruptionen fast über den ganzen Körper sich Borken verbreiten, die sich immer wieder ablösen, bis sie schließlich ganz verschwinden. Zu gleicher Zeit scheidet sich ein Theil des Krankheitsstoffes durch den Urin aus. In solcher Weise erfolgt die Genesung, wenn nicht an Stelle der abgefallenen Borken brandige Geschwüre aufbrechen und die Krankheit erneuern (3 Mos. 13, 12 fg.).

Der Aussatz galt bei den Israeliten als ein Berührtsein vom Tode bei lebendem Leibe, verunreinigte gleich wie die Berührung eines Leichnams, weshalb denn auch für beide Fälle wesentlich dieselben Vorschriften vom Gesetz festgestellt waren (4 Mos. 12, 12; 19, 18). Widerfuhr nämlich einem Aussätzigen das seltene Glück, daß er von seiner Krankheit genas, so mußte er sich noch vor der Stadt draußen einer Prüfung des Priesters unterwerfen. Darauf hin sollen zwei für rein gehaltene lebendige Vögel und ein mit Karmoisinfaden umwundener Büschel von Cedernholzspänen und Ysopkraut herbeigebracht werden nebst einem Geschirr mit frischem Quellwasser. Nunmehr tödtet man den einen Vogel und zwar über dem Geschirr, damit des Vogels Blut mit dem Wasser sich mische. Sodann taucht der Priester den noch lebenden Vogel in diese Flüssigkeit ein, ebenso den Büschel, und nachdem er mit beiden den Genesenen siebenmal besprengt, läßt er den Vogel ins freie Feld fliegen. Wasser, Blut und Karmoisin sollten das frische Leben andeuten, das Cedernholz die dauerhafte Gesundheit, der Ysop den Zustand der Reinheit, weshalb alle diese Dinge zu der sinnbildlichen Reinigungshandlung herbeigezogen wurden. Nach derselben soll der Geheilte seine Kleider waschen, alle seine Haare abschneiden, sich mit Wasser baden, sodann noch sieben Tage warten vor der Stadt, damit man der Genesung sicher sein könne, am siebenten Tage aber nochmals das Haupthaar abscheren und die nämlichen Waschungen vornehmen. Erst jetzt darf er im Vorhof des Tempels erscheinen, um Gott ein vierfaches Opfer darzubringen, für den Bemittelten bestehend in zwei Lämmern, einem einjährigen mangellosen Schaf, ungefähr sieben Pfund mit Oel gemengtem Semmelmehl und einem Kännchen Oel, für den Armen in einem Schaf, zwei Tauben, ungefähr zwei Pfund des nämlichen Mehls und einem Kännchen Oel. Wie durch die frühere Ceremonie rein vor den Menschen, so wird er durch diese Opfer rein vor Gott; er empfängt aufs neue die Weihe zu einem Mitglied der Gemeinde Jahve's, indem der Priester von dem Blut des Schuldopfers nimmt und etwas von dem Oel, um ihm damit das rechte Ohrläppchen, den Daumen an der rechten Hand und die große Zehe seines rechten Fußes zu bestreichen, nachdem er vor der Weihung mit Oel einige Tropfen desselben gegen den Altar gesprengt, wie nach der Erzählung 2 Mos. 24, 8 Mose mit Blut gethan bei der Bundesfeier am Sinai. Dem heiligen Gott Israels ist auch die äußere Unreinheit ein Gegenstand des Misfallens, auf dem Aussätzigen ruhte Jahve's Zorn (s. Hiob), daher die umständlichen, genau vorgeschriebenen Feierlichkeiten bei der Wiederaufnahme des Geheilten in die theokratische Gemeinde (3 Mos. 14, 2—32).

Noch wird 3 Mos. 13, 47—59 von einem Aussatz an den Kleidern und Kap. 14, 33—57 von einem solchen an den Häusern geredet. An linnenen und wollenen Kleidern können durch Feuchtigkeit und Mangel an Luft grünliche oder röthliche Flecken entstehen, Zeichen der beginnenden Vermoderung des Stoffs. Kleider, die nach Versicherung des Priesters davon untrügliche Spuren zeigten, mußten verbrannt werden. Verschiedene Erklärer sind indeß der Ansicht, jene Flecken, welche der israelitische Gesetzgeber im Auge habe, rühren von dem scharfen Eiter her, welcher aus den Geschwüren der Aussätzigen sich aussondert (s. Knobel zu 3 Mos. 13, 47 fg.).

Auch den Aussatz an den Häusern beziehen manche auf die Flecken, die durch Ausscheidung von aussätzigen Bewohnern sich bilden. Wenn wir nun unter dem Namen Sarazath nicht blos den eigentlichen Aussatz, sondern auch verschiedene in den Symptomen demselben ähnliche Krankheiten uns zu denken haben, wie z. B. die Syphilis und gewisse Arten der Krätze, deren Ausscheidungen sehr ansteckend sind, so könnte man nach obiger Deutung erklären, warum beim Erscheinen der Flecken alle Bewohner sofort das Haus räumen und dieses eine Woche später inwendig abgeschabt werden mußte. Andere verstehen dagegen wie beim Kleideraussatz denjenigen an den Häusern vom Vermodern der Steine wegen Feuchtigkeit und Mangel an Luft, wobei sich meist den Aussatzborken ähnliche Flechten entwickeln. In Uebereinstimmung mit dieser Erklärung entspricht es in der That ganz dem phantasievollen Orientalen, ein Haus an sich als einen Kranken anzusehen und die zerstörenden Erscheinungen an demselben menschlichen Krankheitsformen gleichzusetzen, weshalb denn auch das Haus durch die nämlichen Ceremonien, welche der Priester mit dem vom Aussatz Geheilten draußen vor dem Thor vornahm, reingesprochen werden mußte. Furrer.

Aven, wonach Am. 1, 5 ein Thal im damascenischen Syrien genannt wird Thal Avens, oder gemäß den LXX Thal Ons; denn wie Ez. 30, 17 das ägypt. Heliopolis, so ist in jener Stelle unter On (s. d), oder Aven, das syr. Heliopolis zu verstehen. Dieses lag wirklich auch in einem Thal, dem „Thal Libanons" (Jos. 11, 17; es ist die große Ebene Bukaa [Cölesyrien]), welches also hier absichtlich Thal Avens, d. i. „Götzenthal", heißt in Bezug auf die Verehrung des „Sonnengötzen" in der syr. „Sonnenstadt", wohin der Sonnendienst von der ägypt. „Sonnenstadt" her verpflanzt worden war. Kneucker.

Avith, ein edomitischer Hauptort, dessen Lage sich nicht bestimmen läßt (1 Mos. 36, 35; 1 Chron. 1, 46). Der Name Avith könnte sich wol in der 3—4 Stunden langen Hügelreihe El-Ghoweithe an der Ostseite von Moaditis erhalten haben. Kneucker.

Avva (2 Kön. 17, 24), auch Ivva (2 Kön. 18, 34; 19, 13; Jes. 37, 13), die frühere Heimat der 5 Mos. 2, 23 genannten Nomaden, der Avviter (s. d.), welche die Assyrer an sich rissen und von woher der assyr. König Salmanassar Colonisten nach Samaria sendete. Viele Vermuthungen sind über diese Stadt aufgestellt worden. Sie ist jedenfalls in der Nähe des Persischen Meerbusens zu suchen, von woher avvitische Colonien nach Westen zogen, gleichwie die Hebräer. Kneucker.

Avvim (Jos. 18, 23), eine Stadt im Stammgebiet Benjamin, die sonst ganz unbekannt und höchst wahrscheinlich einerlei mit Ai, Aija, Aijath (s. d.) ist.

Avviter, eine semitische Völkerschaft, Stammverwandte der Phönizier. Mit diesen kamen sie vom Rothen Meer (Herodot, VII, 89), d. i. vom Persischen Meerbusen her, von Avva (s. d.), ließen sich zuerst am „assyr. (syr.) Sumpf" nieder (Justin., XVIII, 13), den „Sümpfen der Nabatäer", d. i. wahrscheinlich des Meromsees, jetzt See el-Hûleh genannt, welchen nordwärts ein großer Morast fortsetzt, dessen Bodenfläche, wenn der See voll ist, ohne Zweifel ebenfalls von Wasser bedeckt wird (s. Merom und Nabatäer), und wohnten dann am Gestade des Mittelländischen Meeres südwärts von den Kanaanitern (Sidoniern), deren Nachbarn sie auch früher am Persischen Meerbusen gewesen, bis in die Gegend von Gaza (1 Mos. 10, 19); wie denn ein Flüchtling vom Rothen Meer Gaza erbaut haben soll und überhaupt Avviter auch Gath, Ekron und andere Städte jener Gegend mit semitischen Namen gegründet haben. Von den einwandernden Philistäern verdrängt (5 Mos. 2, 23; s. Philister), zogen sie sich vermuthlich an der Küste nordwärts; zum Theil auch wanderten sie aus nach Cypern, sowie nach der Insel Cythera am Eingang des Lakonischen Meerbusens, wohin sie von dem Tempel des nachmaligen Askalon aus den Cultus der Urania als Mondgöttin unter dem Namen Atergatis, d. i. Derketo, brachten. Außerdem verehrten die Avviter den Nibchas, d. i. der

den Himmel stützt, und den Tartak, d. i. Tritas, die höchste Gottheit in den ind. Veden, mächtig im Himmel, auf Erden und in der Hölle (2 Kön. 17, 31). Vgl. Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer“ (Leipzig 1845). Kneucker.

Azael, s. Hasael.

Azem, Aßem, eine Stadt der Simeoniten (Jos. 19, 3; 1 Chron. 4, 29), die ihnen vom Stamm Juda abgetreten worden war (Jos. 15, 29). Der Name bedeutet Festigkeit, Stärke und ist darum wol derselbe mit dem gleichbedeutenden arab. Abdeh, einem sehr bedeutenden Ruinenort auf einem 60—100 Fuß hohen Felsenrücken, der einst fest gewesen, dem alten Eboda oder Oboda, 8 Stunden südwestlich von Elusa, auf der alten Römerstraße, welche nach Hebron hinausführt. Kneucker.

Azmon, Aßmon, eine Stadt an der südlichen Grenze Palästinas (4 Mos. 34, 4. 5; Jos. 15, 4). Sie erinnert an den Araberstamm der Azazimeh, der in diesen Gegenden — etwa bei Eboda (s. Azem) dem Ras es-Seram und Wadi Birein — zu Hause ist. Kneucker.

B.

Baal, Bel, Beelzebub. Der Name ba'al bedeutet in allen semitischen Sprachen „Herr“ und hat eine doppelte Wendung genommen: einmal ist es ein allgemeines Wort für den Eheherrn, sodann aber der absolute Herr, der höchste Gott. In diesem Sinn findet sich das Wort bei den Aramäern im Osten, bei den Kanaanäern, zu denen auch die Phönizier gehören in Palästina und in deren Colonien zu Karthago, in Spanien u. s. w. Auch bei den Hebräern wurde der Name gebraucht; Saul's Sohn hieß Isboseth ('is-bôšeth, Mann der Schmach) oder Esbaal ('eš-ba'al, Mann Baal's [1 Chron. 8, 33; 2 Sam. 2, 8]), was in jener Zeit, da Saul kein Götzendiener war, nur heißen kann „Mann Gottes“. Da das Wort Baal aber später nur den Götzen bezeichnete, während Gott 'él genannt ward, welcher Name bei den Babyloniern dem Kronos beigelegt wurde (Diod. Sic., II, 30; Eusebius, „Praep. evang.“, I, 10, 15), so setzte man den ba'al in bôšeth um, denn der Götzendienst war eine Schmach; dasselbe gilt für Mephibošeth. Bei den eigentlichen ismaelitischen Arabern wie bei den Joktaniden im Süden ist bisher der Göttername Baal unbekannt, denn der allerdings altheidnischen Vorstellungskreisen angehörige Sprachgebrauch in Aegypten und Syrien (vgl. de Sacy, „Chrest. arab.“ [2. Ausg., Paris 1826], I, 225), nach welchem man einen nur von Himmelswasser, d. h. Regen, getränkten Baum einen ba'al nennt, dürfte wol in Syrien zu Hause sein. Die Aramäer wandeln den Consonanten Ajin, ' in ihrer Mundart in e, so lautet der Name bei ihnen bêl (Jes. 46, 1; Jer. 50, 2; 51, 44; Bar. 6, 40), die Phönizier häufig umgekehrt in o, also bol neben bal; so sind also ba'al, bêl und bol von Haus aus gleichbedeutend.

Ohne uns auf die wichtige, aber zur Zeit unlösbare Frage einzulassen, ob überhaupt zeitlich vor den verschiedenen Polytheismen eine, wenn auch unbewußte, Form des Monotheismus anzunehmen sei, eine Frage, welche nur auf dem Wege historischer Analyse aller Religionen endgültig entschieden werden kann, können wir den semitischen Polytheismus dahin näher charakterisiren, daß er durch eine Differenzirung einer zuerst vorgestellten obersten Einheit entstanden ist. Diese Einheit aber war zunächst eine völlig unbestimmte, auch fehlte ein Bewußtsein vom Werth dieses Einheitsgedankens, das sich eben erst an seinem Gegensatz, dem entwickelten Polytheismus, herstellen konnte. Für die Frage, ob Polytheismus oder Monotheismus, die früheste historisch erschließbare Religionsform sei, oder ob bei verschiedenen Stämmen verschiedene primitive Grundanschauungen vorlagen, ist es von äußerster Wichtigkeit, erst später entwickelte Kategorien nicht auf die Urzeit anzuwenden und diese mit einem Maß zu messen, das unbrauchbar ist. Die bloße Vorstellung von einem Göttlichen schließt noch nicht ein, daß dies Göttliche eins sei, gerade dies ist aber der Kerngedanke des Monotheismus. So kann also aus jener unbestimmten Urvorstellung verschiedenes hervorgehen, Polytheismus — bei den Griechen durch Addition verschiedener Stamm- und Localculte entstanden, in denen die unbestimmte

Urvorstellung verschiedene Formen gewonnen hatte — Dualismus, bei den Persern wol eher ein Product bewußter Speculation als der religiösen Volksanlage, Monotheismus, bei den Hebräern das Product einer Entwickelung, welche sich durch die Phase des differenzirenden Polytheismus hindurch bewegt hat, den wir im Folgenden beschreiben. Die besondere Form, in welcher sich der Einheitsgedanke zunächst aus seiner Unbestimmtheit heraus entwickelte — und solche Formen lassen sich nicht mit Nothwendigkeit construiren, sondern sie sind nur als geschichtliche Thatsachen, als Ergebnisse freier Vorstellungsverknüpfungen anzusehen — war das von der menschlichen Ehe entlehnte Bild der Syzygie (s. Abgötterei), welches es mit sich brachte, daß die unbestimmte oberste Einheit auch geschlechtlich differenzirt wurde. Als diese oberste Einheit dürfte man nun leicht geneigt sein den Baal anzusehen, wenn dem nicht eine weitere Frage entgegenstände, die nämlich nach dem Verhältniß des mit Intelligenz begabten Gottes zu der Materie, im wesentlichen also die Frage nach der Kosmogonie, welche jenen Gedanken abzuweisen gebietet.

Abgesehen von der mosaischen Schöpfungsgeschichte besitzen wir zwei altsemitische Berichte vom Ursprung der Welt, den des Sanchuniathon (Eusebius, Praep. ev. ed. Richter [Leipzig 1842], I, 10) und den des Berosus (Syncellus ed. Dindorf [Bonn 1829], S. 52), den wir aber, weil er viel Eigenthümliches hat, hier beiseitelassen.

Sanchuniathon zeigt bei principieller Verschiedenheit von dem mosaischen Bericht die auffallendste Uebereinstimmung; die principielle Verschiedenheit aber besteht darin, und das ist für unsere Frage von Belang, daß die hebr. Auffassung ihren Elohim über die Materie setzt und als deren Schöpfer ansieht, während bei den Phöniziern, also auch bei den Kanaanäern, dem Gott keine Einwirkung auf die Weltentstehung zugeschrieben wird. Dies läßt sich aus dem Sanchuniathon mit Sicherheit erkennen. Auf die Glaubwürdigkeit dieses von Philo Byblius aus dem Phönizischen ins Griechische übersetzten Schriftstellers können wir hier nicht eingehen. Nur unsere Ansicht müssen wir kurz dahin angeben, daß wir den Sanchuniathon selbst für eine brauchbare Quelle der kanaan. Mythologie erachten, was theils aus den gegebenen Namen, wie Zophesamin, hervorgeht, theils aus der sichtlichen Verwandtschaft mit 1 Mos. 1. Von Sanchuniathon ist aber sein griech. Bearbeiter scharf zu trennen, dessen Euhemerismus unverhüllt zu Tage liegt; so ist es die Aufgabe der Kritik, das Echte herauszufühlen und daher die Philonischen Deutungen und Erklärungen auszuschließen.

Im Anfang, so lehrt er, war dunkle, stürmisch bewegte Luft (rúah, der Geist) und ein dunkles, trübes Chaos (Tehòm, die Wasser) durch lange Zeit hindurch. Als aber die rúah oder Luft gegen ihren eigenen Ursprung, worunter doch das Chaos und nicht die rúah selbst zu denken ist, von Liebe entbrannte, so entstand eine Mischung; diese Verflechtung wurde Pothos, Liebe, genannt und war der Ursprung des Universums. So schwebte oder brütete der Geist über den Wassern, wobei beachtenswerth, daß in dem mosaischen Bericht eben diesem Brüten keine Folge beigelegt wird, während die Phönizier hierdurch das Weltall entstehen lassen. Indem das Weltall schon 1 Mos. 1, 1 als Himmel und Erde erschaffen ist, fehlt für jenes Brüten der Zweck, es steht als Rest älterer Vorstellungen in unserm Text und verräth durch seinen Mangel an Beziehung seinen Ursprung. — Neben dem Pothos entsprang jener Mischung noch ein zweites Wesen, Mot genannt, nach einigen der Alten Schlamm, nach andern die Gärung einer wässerigen Mischung bedeutend. Beide Deutungen gehören dem Philo, nicht dem Sanchuniathon; ohne durch sie gebunden zu sein, geben wir eine eigene Erklärung, da auch die neueste von Ewald als mâddat, arab. Materie, lautlich unannehmbar ist. Mot steht neben Pothos, wie in den folgenden Syzygien Aön neben Protogonus, Genos neben Genea, so wird also auch Mot als weibliche Seite zum Pothos oder Eros gehören, von dem Hesiod (Theog. 116), altsemitische Gedanken griechisch verklärend, sagt:

> Traun zuerst entstand das Chaos, dann in der Folge
> Aller nie wankender Grund, mit breitem Busen, die Erde,
> Nebliger Tartarus dann tief unter breitstraßigem Boden,
> Eros zugleich der schönste von den unsterblichen Göttern,
> Der als Löser der Sorgen bei allen Göttern und Menschen
> In dem Busen bezwingt den Verstand und bedenklichen Rathschluß.

Gehört aber Mot mit dem Eros zusammen, so werden wir auf eine Wurzel gewiesen, die Liebe und Neigung oder, jenem Wort Sanchuniathon's ploké entsprechend, Verflechtung ausdrückt. Hier bietet sich von selbst 'awá, 'iwwá, begehren, wovon má'wath, ma'uth

= moth, die Liebe, das Verlangen als Femininum bezeichnen könnte und hier wirklich bezeichnet; denn der einzige haltbare Einwand, daß th statt des t in mot geschrieben sein müßte, erledigt sich durch die gleiche Orthographie in dem unzweifelhaften Femininum Baaut.

Von Mot, dem weiblichen Princip der Liebe, gingen alle Lebenskeime aus, zunächst bewußtlose lebendige Wesen, dann bewußte mit dem Namen ṣophasemin, wofür besser ṣopheš̌amin zu lesen ist, d. h. Himmelsschauer, in der Gestalt eines Eies, und da erglänzte Mot, die Sonne und der Mond, kleine und große Gestirne. So folgt hier die Schöpfung des Lichts, wie 1 Mos. 1, 1 nach dem Brüten des Windes über den Wassern Elohim sprach: „Es werde Licht." Bei den durch Licht und Wärme hervorgerufenen atmosphärischen Revolutionen wurden durch gewaltige Donner und Blitze die bewußten lebendigen Wesen aufgeweckt und so wimmelte es auf Erden und im Meer männlich und weiblich. So folgt der Schöpfung des Lichts und seiner Träger des Himmelsgewölbes und der Gestirne (1 Mos. 1, 20. 24) die Schöpfung der wimmelnden Wasserbewohner und der Landthiere. Daß die Schöpfung der Pflanzenwelt, die 1 Mos. 1, 11 zwischen die der Himmelsfeste und der Thiere fällt, in dem offenbar stark verkürzten Bericht des Sanchuniathon nur ausgelassen ist, in der phöniz. Kosmogonie aber nicht fehlte, geht daraus hervor, daß sofort von der Pflanzenspeise die Rede ist. Nun begreift man, warum erst die Pflanzen, dann die Sterne entstehen, was sehr auffallend ist (1 Mos. 1, 11), denn in der phöniz. Fassung, in welcher die Sternschöpfung mit der des Lichts zusammenfiel, folgte die Pflanzenschöpfung nach dieser, damit die Pflanzen den ṣophešamin zur Nahrung dienen konnten, und diese Stellung hat sie behalten auch als die Schöpfung der Gestirne (1 Mos. 1, 14) von der des Lichts getrennt wurde, wodurch die auffallende Abweichung von der Ordnung der Ereignisse, in der das frühere immer dem folgenden zur Existenz nothwendig ist, hervorgerufen ist.

Aber warum ist die Schöpfung der Sterne von der des Lichts getrennt und der der Pflanzen nachgestellt? Wollen wir lernen, so belehrt uns Sanchuniathon: „Die ṣophešamin glaubten an Götter", „Genos und Genea beteten die Sonne an". Die hebr. Relation will den creatürlichen Charakter der Gestirne betonen, um dem Schöpfer allein die Ehre zu geben, darum hebt sie die Schöpfung der Sterne besonders hervor und rückt sie, um ihren besondern Standpunkt zu markiren, aus der ursprünglichen Stelle fort. Die große Bedeutung der zuerst göttlich verehrten Pflanzen- und Lichtwelt, deren Nachklang die Hebräer verhüllen wollten, wird auf diese Weise zurückgedrängt. Diese lebenden Wesen heiligten die Pflanzen und glaubten an Götter, denen sie Trankopfer und Gaben brachten, wie auch 1 Mos. 9, 3; 1, 29. 30 gelehrt wird, in der Urzeit sei nur Pflanzenspeise erlaubt gewesen, erst nach der Sintflut, also am Schluß der ersten Weltperiode, sei thierische Nahrung gebraucht. — Näher bestimmt eine zweite Tradition den Ursprung des Menschengeschlechts dahin, und diese zweite Erzählung ist eine parallele Variante, die sich zur ersten ähnlich verhält wie 1 Mos. 2 zu 1 Mos. 1, daß von dem Wind Kolpias und dem Weib Baaut*) die Welt und der erste Mensch (Aön, ẓolám und Protogonos, Adam) ausgegangen sei, daß die Welt die Pflanzenspeise erfunden und ihre Kinder Genos und Genea (tolâd und tolēdēth, die männliche und weibliche Linie der Menschheit) Phönizien, d. h. Kanaan, bewohnt und zuerst die Sonne angebetet, die sie Beel-ṣamin oder Herr des Himmels genannt hätten. Aehnlich wird 1 Mos. 4, 26 bemerkt, daß zur Zeit Seth's, des Sohnes Adam's, dessen Nachkomme 'Enôš, d. h. Mann, genannt wird, zuerst der Name Jahve's angerufen wurde.

Die vorstehende Mittheilung über die kanaan. Kosmogonie ertheilt uns die bündigste Auskunft über das Verhältniß des Baal des Himmels zur Materie; die letztere hat die höhere Bedeutung, sie ist nicht ein Werk Baal's, sondern er ist aus ihr entsprungen, als der göttlich verehrte Sonnenball, der Spender von Licht und Wärme, durch deren atmosphärische Einflüsse die belebten Wesen zum Bewußtsein kamen. Hierin liegt der ungeheuere Unterschied des kanaan. Heidenthums vom Mosaismus, für den Gott der Schöpfer selbst ist, neben dem keine selbständige Materie Raum hat; erst der Mosaismus hat daher eine Weltschöpfung, die heidnischen Semiten haben nur eine Weltentwickelung. Kurz, aber schlagend, liegt das neue Princip des Mosaismus ausgedrückt in dem Wort

*) Nicht ḳol-pt-jah, Stimme des Mundes Jahve's, sondern Stürmer, von ḥaláph, vom Wind, vorbeiziehen, wehen (Hiob 9, 11; 4, 15; Hab. 1, 11). Baaut ist das bohu von 1 Mos. 1, 2, das Chaos. Wir haben in Kolpias und Baaut nur denselben Wind und dieselbe Materie wiederzuerkennen, der wir schon oben begegneten.



„Gott schuf"; daß aber die alte Vorstellung noch nicht gänzlich verschollen ist, welche der Natur eine eigene und selbständige productive Kraft beilegte, zeigt die gleichmäßige Ausdrucksweise in 1 Mos. 1: „Es sammeln sich die Wasser, es bringe die Erde hervor, es wimmele das Wasser" u. s. w., in denen, will man anders nicht willkürlich umdeuten, dem Wasser, der Erde u. s. w. eine gewisse Selbständigkeit beigelegt wird. Versetzt man sich nun lebhaft in die Zeit, in welcher der Kampf zwischen dem Glauben an die absolute Schöpfermacht Gottes und zwischen jenen heidnischen Vorstellungen von den Göttern als kosmischen Mächten noch hin- und herwogte, so wird man empfinden, daß es mehr ist als bloße Phrase, wenn im A. T. so häufig zum Namen Gottes hinzugesetzt wird, „der Himmel und Erde geschaffen hat" (1 Mos. 14, 19; Jes. 40, 28; 42, 5; Am. 4, 13) und warum es Ps. 72, 18 heißt „der allein Wunder thut", denn die Baalsformen thaten solche nicht. Ebenso wird deutlich, daß, wenn Baal nur eine kosmische Gewalt ist, eine eigentliche Mythologie, die seine Leiden und Freuden berichtet, wie bei den hellenischen Göttern, unmöglich wird, er ist ja gänzlich unfrei und an das Naturgesetz, dessen persönlicher Ausdruck er ist, unabtrennbar gebunden.

Wir werden daher sein Wesen am besten begreifen, wenn wir die Darstellung anschließen an die Phasen des Naturkörpers, welchen er abbildet, und dies ist zugestandenermaßen der Sonnenball. Als Baal des Himmels (baꜥal šamîn [vgl. Levy, „Die palmyrenischen Inschriften", Nr. 18, in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", XVIII, 103) ist er der Herr der übrigen Elohim oder göttlichen Wesen, und die allgemeinste Form, in der er als höchster Sonnengott erscheint, ist die des baꜥal ḥammân, d. h. des glühenden Herren, wie er überaus häufig auf Inschriften genannt ist. Die weibliche Ergänzung dieser Form ist die baꜥalath oder Baaltis, die Herrin, welcher Baal Byblus (Gebal) schenkte, d. h. die dort den Hauptsitz ihres Cultus hatte. Diese älteste und einfachste Gestalt erschien der jüngern Zeit als der „alte Baal", der Belus priscus, der Herrscher der Vorzeit, welcher Cyprus eroberte (vgl. Servius zu Virgil., Aen., I, 642; Cicero de finib., IV, 20), und von dem Stephanus unter Lapethos bemerkt:

„Citium auch gehörte dem Bel und das holde Lapethus"

oder geschichtlich ausgedrückt, welcher der Gott war, den die ältesten abziehenden phöniz. Colonien verehrten, welche ihn auch als ihren besondern Stadtherrn Melkarth, Stadtkönig, nannten, woraus im Westen später Macar oder Mokar (Inscr. Trip. 2), bei Gesenius, Mon. Phoen., S. 217, verkürzt wurde. Als allgemeinste und älteste Baalsfigur nannte man ihn auch Belitan, d. h. baꜥal 'ethan, den ewigen Baal, auf welchen, als ihren Gründer, die Stadt Itanos (s. Stephanus Byzantinus u. d. W.) in Kreta zurückgeführt wurde, und in gleichem Sinne wurde der in Gaza verehrte Zeus Baal Aldos, d. h. Herr des ḥald, der Dauer, der Ewigkeit genannt. Mythologisch dachte man sich ihn als Greis (Augustin, De cons. evang., I, 16) und auf babylonischen Cylindern hält er den Ring, das Bild der in sich selbst zurücklaufenden Ewigkeit. So stellt der alte Baal die geschlossene allgemeine Naturkraft, wie sie im Sonnenball angeschaut wurde, dar. Von diesem alten Baal ist aber ein jüngerer zu scheiden, der als gleichnamiger Sohn seines Vaters die Sonne in ihren einzelnen Wirkungen darstellt und sich demgemäß in verschiedene Formen auflöst, wie später noch der Apostat Julian die intelligibele Sonne von dem sichtbaren Ball unterschied. Der jüngere Baal nun ist es, auf welchen sich die volksthümliche Verehrung besonders wandte, und der je nach der besondern Seite, welche man in ihm auffaßte, und nach den verschiedenen Orten, wo man ihn verehrte, verschieden unterscheidende Namen erhielt. Daher redet das A. T. häufig von den Baalen (beꜥalim) im Plural (Hos. 2, 15; 11, 2; 2 Chron. 24, 7; 25, 2; Richt. 2, 11; 8, 31; Jer. 2, 22), welchen die Israeliten an verschiedenen Orten ihre Verehrung darbrachten. Solche Theilformen sind der Bâꜥal Peꜥôr (4 Mos. 25, 3; 31, 16; Jos. 22, 17), der Orakelgott Bâꜥal zebûb (2 Kön. 1, 2) in der Philisterstadt Ekron, und vor allem der Baꜥal berith, der göttliche Schützer der Bündnisse, vermuthlich der von den politisch verbundenen kanaan. Stämmen in Mittelpalästina gemeinsam in Sichem verehrte Gott (Richt. 8, 33; 9, 4. 46). Der Baal Peor als ein Naturgott wurde mit Ausschweifungen verehrt, er gehört mit der Aschera zusammen; sein Name, griechisch Βεελφεγώρ, weist auf das arab. phaġara und bedeutet der Baal der Aufsperrung, wie Jonathan's Targum zu 4 Mos. 25, 1 richtig bemerkt, es sei ein Baal, vor welchem man sich entblößte. Auf Beelzebub kommen wir zurück.

Neben diesen ausdrücklich genannten Gestalten haben wir aber auch in den Ortsnamen, wie Baal Hamon der Herr des Getümmels, Baal Haṡor (Baʿal haṡor), Herr des [Tempel]hofs), Baal Gad (Baal als Glücksgott), Baal Meon (Herr der Wohnung), Bezeichnungen verschiedener localer Baalsgestalten (s. Astarte), zu denen sich auch eine besondere Baaltis, die Baʿalath beʾér, die Herrin des Brunnens, gesellt. Localformen sind außerdem noch der Báʿal peraṡim (Breschenbaal), Báʿal šališá, Báʿal tamár (Dattelbaal) und Báʿal ṡephón (vielleicht Baal des nördlichen Landes). Von den Inschriften kennen wir ferner noch einen Báʿal šomér, den Wächter Baal, Báʿal Melkarth, den Baal als Stadtkönig, den Jaribol oder Jareaḥ-báʿal, Baal in Verbindung mit dem Mond, der Astarte, den báʿal šemėš, den Baal als Sonne und den Aglibol oder ʿegelbáʿal, den unter dem Bild eines jungen Stiers verehrten Baal, zu welcher Stierverehrung die israelitischen Culte des goldenen Kalbs und der Stierbilder Jerobeam's ein bedeutsames Pendant liefern.

Die bekannteste Theilform des Baal, sofern er den jährlichen Sonnenlauf abbildet, ist der Adonis, auch der Geliebte Jedûd (Eusebius, „Praep. evang.", I, 10. 44) und der Eingeborene, Jaḥid genannt. Zwar lassen ihn griech. Schriftsteller von verschiedenen Vätern abstammen, Hesiod von Phönix, Apollodor (III, 14, 3) von Kinyras, Panyasis von Theias, einem assyr. König, der Sinn des ganzen Mythus läßt aber keinen Zweifel darüber aufkommen, daß er als Repräsentant der die Früchte zeitigenden Sonne nur eine Baalform und so, mythologisch ausgedrückt, ein Sohn des alten Baal ist. Diese Anschauung bestätigt sich auch durch den babylonischen Königsnamen Bal-ʾadan, d. h. Baal in der Form des Adonis, oder Herren, wie Aglibol den Baal in der Stierform bezeichnet.

Den Hauptsitz seines Cultus hatte er, gemeinsam mit der Baaltis, in Byblus und ein Abbild dieser göttlichen Vereinigung erblickte man in der Vereinigung des dort mündenden Adonisflusses, heute Nahr ʾibrahîm, mit den die Göttin vorstellenden Meeresfluten. Die Vereinigung des Adonis mit der Aschera (Aphrodite) wurde auch durch mannweibliche Bilder dargestellt, die man Aphroditus nannte (Macrob., Saturn., III, 8; vgl. Meursius Cyprus, S. 23). In der Nähe hatte er ein Heiligthum, in Aphaka, wo er die Aphrodite-Baaltis zum ersten oder letzten mal umarmt haben soll; ʿaphák bedeutet nämlich umarmen. Aber auch im eigentlichen Palästina ward er von den Weibern verehrt, welche ihn als den gestorbenen Tammuz beweinten (Ez. 8, 14), wie auch noch Hieronymus (Ep. 49 ad Paulin.) sagt: „In der Höhle, in der einst Jesus als Kind weinte, wurde der Buhle der Venus beklagt." Die Festfeier begann in Byblus, wenn der Adonisfluß durch die Herbstregen sich röthete, man sagte dann, der Gott sei auf der Jagd von einem Eber getödtet. Zwar bemerkt der Schalk Lucian, die Röthung entstehe durch rothen Staub, welchen der Wind um diese Zeit in den Fluß treibe, allein das thäte dem Wunder keinen Eintrag, da es ja nur göttliche Veranstaltung sein könne, daß eben dieser Wind zur rechten Zeit eintrete. Diesem Verschwinden des Gottes folgte die Suchung desselben, wie Baaltis ihn gesucht und endlich in Argus auf Cyprus gefunden haben sollte (Photius, „Bibl. cod.", S. 190, aus Ptolemäus Hephästion). Dies wurde auch symbolisch vorgestellt. Die Weiber pflanzten Lattich, Gerste und Fenchel in Töpfe, legten ein kleines Adonisbild hinein und ließen dann die Pflanzen an der Sonne verdorren, wie Adonis vom Eber, dem Abbild der heißen Sonne, getödtet worden war. Wurde nun der Gott in diesen „Adonisgärten" gefunden, so begann die Todtenklage mit all ihrem üblichen Gepränge, wovon uns Theokrit (Idyll. 11) ein lebendiges Bild hinterlassen hat. Nicht nur traten besondere Klageweiber auf, nein, alle Frauen stimmten in den Jammer ein und schnitten die Haare ab (Lucian, de dea syria, §. 6), falls sie sich nicht preisgaben und den Lohn der Baaltis weihten. Daher wird 3 Mos. 19, 27; 21, 5; 14, 1 eine gewisse Art des Haarscherens verpönt mit der vorangestellten Begründung, daß die Israeliten Jahve angehören und keinem Götzen, daß sie heilig sein sollen, wie Jahve heilig ist (3 Mos. 19, 2), was insbesondere für die Priester gilt, welche sich nicht verunreinigen sollen (3 Mos. 21, 1). Daher auch das Verbot, Buhlerlohn dem Heiligen zu weihen (5 Mos. 23, 18; vgl. 3 Mos. 19, 29). Während dieser Todtenklage, bei der man sang: „Hoj ʾadón, me hodó" (Weh Adonis! Was ward sein Prangen, Jer. 22, 18) wurde das Bild im Leichengewand, gewaschen und mit Spezereien eingepackt, auf seiner Bahre ausgestellt, bis Todtenopfer und Bestattung das Fest beschloß. Während der Klage war der Beischlaf verboten. Am siebenten Tage hieß es, Adonis sei aufgestanden und

in die Luft gefahren; nun folgte das Fest der Umarmung und Preisgebung der Frauen, die keine Glatze hatten (Macrob., Saturn., I, 21; Theokrit, Idyll., 11, 15; Ammian., XIX, 1; Jer. 31; Hieronymus zu Ez. 8 und Lucian, De dea syria).

Neben diesem nach der Ernte im Herbst gefeierten Adonisfest (Ammian., XXII, 2), das den Tod der Natur im Winter abbildete, hatte Adonis noch ein zweites, als Frühlingsgott (Lyd. de mensib., IV, 44), dem der Maimonat, der Ijar oder Monat des Glanzes, heilig war. Die Glut des Juni, als Eber dargestellt, und der Juni hieß bei den Aramäern hazírán, Ebermonat, tödtete dann die liebliche Frühjahrssonne, die im Juli als Tammuz, wie dieser Monat hieß, beklagt wurde. Der Tammuz galt später auch für den Planeten Mars (Asseman, „Bibliotheca orient.", II, 400), doch läßt sich dies für die alte Zeit nicht nachweisen. Bei diesem Frühlingsfest konnte natürlich die Auferstehung nicht gefeiert werden, die erst im Herbst nach dem Ende der Sommerhitze, beim Anfang des neuen Jahres, ihre Stelle fand. So wesentlich nach Movers, der zwei Feste annimmt. Freilich bleibt die Möglichkeit, daß dieselben verschiedenen Orten angehören, deren jeder dann nur eins hatte; in letzterm Fall wäre im Herbstfest zu Byblus der Tod und das Erwachen der Natur vereinigt. Der Cultus dieser mit Adonis verknüpften Baaltis-Aschera-Aphrodite war es, der das Unwesen der Gallen, der Eunuchen, um ihres Gottes willen hervorgebracht hat. In den Kreis dieser Vorstellungen gehört auch der Melkarth-Herakles-Sandan als Diener der Omphale am Spinnrocken, die Weiberkleidung gewisser Priester und die Kriegsrüstung der Priesterinnen. Natürlich fehlten Prostitution und Kinderopfer nicht (Jer. 32, 35; 2 Kön. 16, 17). Diese Formen werden auf Libanon, den Vater des Adonis, zurückgeführt (Eusebius, „Praep. evang.", I, 10), d. h. sie sind urkanaanäisch. Das Angeführte erläutert, weshalb das mosaische Gesetz den Wechsel der Kleidung verbietet (5 Mos. 22, 5) und dann weiter überhaupt nicht von Natur Verschiedenes zusammenzukoppeln erlaubte, wie Stier und Esel, Wolle und Leinen, verschiedene Früchte auf einem Felde (5 Mos. 22, 9); denn bis zu welchem Grad bei den heidnischen Culten diese Widernatürlichkeiten getrieben wurden, lehrt Plutarch (Theseus, Kap. 20), der als Cultusform anführt, daß Jünglinge alle Gesten und Stellungen gebärender Weiber annehmen mußten.

Es ist begreiflich, daß eine solche Festfeier und solche Cultusformen, wie die beschriebenen, tief in das Gemüth und Leben des Volks eindrangen, und in der That ist ein Ueberrest derselben wahrscheinlich bis auf den heutigen Tag u. a. in dem Badefest der Weiber an der phöniz. Küste erhalten, das mit Lucian, De dea syria, §. 48, zusammenzuhängen scheint. Auch Sozomenus (Hist., II, 4) berichtet in der Zeit des Konstantin von einem heidnischen Fest, das bei der Eiche Mamre gefeiert wurde. Außerdem hat sich bei den Sabiern im Monat Tammuz noch das Fest der nisâ 'el mubakkijât, der jämmerlich weinenden Weiber, erhalten, und wenn Barhebräus (Chron. syriac., S. 256) berichtet, im J. 1063 sei Beelzebub gestorben und alle Frauen sollten ihn bei Androhung schwerer Strafen beweinen, so ist dies auch nichts als ein Andenken des Adonisfestes. Eine auch bei uns noch wirkende Folge dieses Cultus des Adonis, der vom Eber getödtet wurde, ist das Verbot des Schweinefleisches bei den Israeliten, was keinen Gesundheitsrücksichten, sondern mythologischen Vorstellungen beizumessen ist (s. Moloch), welche bei Phöniziern, Cyprern, Syrern, Arabern die gleiche Sitte erzeugt haben, die sich auch bei den Sabiern zeigt. Eine Sekte der letztern mied das Schwein gänzlich, außer an einem Tage im Jahr, an dem Schweine geopfert wurden und zugleich alle so viel Schweinefleisch verzehrten, als sie erlangen konnten; selbst wer ein Schwein nur berührt hatte, durfte den Tempel der Hemithea (Baaltis) nicht betreten, da dies den Weinstock, also die schönste Frucht ihres Vaters, verderben würde (Diodor, V, 62). Die Erwähnungen dieses Gottes im A. T., als Tammuz (Ez. 8, 14) und als der „Eingeborene" sind nur vereinzelte; um aber verständlich zu machen, was es auf sich habe, wenn Sach. 12, 10; Jer. 6, 26; Am. 8, 10 von der Trauer um den Eingeborenen reden, mußten wir auf den Cultus eingehen. Es handelt sich nicht um den eingeborenen Sohn des Hauses, sondern, wie die Adonisklage ein allgemeines Trauerfest des Volks war, so verkünden die Propheten ein gleiches allgemeines Trauerfest für Israel; daher „auf jedem Haupt Glatze" bei Am. 8, 10. Auch Hadad-Rimmon bei Sach. 12, 11 ist nur ein besonderer Name des Adonis, wie Tammuz, dessen Bedeutung noch nicht erklärt ist.

So stellen die aus dem alten Baal, dem Belitan, entsprungenen Gestalten verschiedene Auffassungen des Sonnenballs als des allgemeinen Herrn des Himmels dar,

der Leben und Fruchtbarkeit spendet und in den Formen des Baal-Melkarth, Baal-Berith, Baal-Schomer mehr oder weniger ethische Fülle bekommt. Gegenüber diesen Formen steht die Sonne als Quelle verderbender Glut, in der Gestalt des Baal-Moloch (s. d.). — Im eigentlichen Babylon wurde der Baal außer mit der Sonne auch noch mit dem großen Glückstern, dem Planeten Jupiter, identificirt, der syrisch kaukabil, Stern des El, d. i. des höchsten Gottes, hieß. Mit ihm vereint war die Venus als kleiner Glückestern, einfach Belti geheißen. So wurde die Mythologie zur Astrologie, deren Reste bisjetzt im Orient erhalten sind und durch Bardesanes in die christl. Gnosis drangen, von Kirchenvätern aber, und besonders von dem Syrer Ephräm, heftig bekämpft wurden (vgl. meine Schrift „Bardesanes von Edessa" [Halle 1863]).

Der Cultus des Baal, dem vorzüglich Ahab von Israel ergeben war, welcher ihn geradezu zur Staatsreligion machen wollte, war höchst glänzend. Die Tempel lagen in Karthago, Mabug, Paphos auf Bergen, häufig auf künstlich aufgeschütteten Höhen, bamóth, von denen wir unter Abgötterei gehandelt haben. Im Tempel zu Tyrus war eine Sonnensäule, welche die Strahlen abbildete, aus hellglänzendem Edelstein, und der Oberpriester in dieser Stadt war der erste nach dem König. Wie bei den Hebräern, so war auch bei den Phöniziern diese Würde oft erblich, so zu Paphos in den Familien des Tamyras und Cinyras (Tacit. Hist., II, 3), doch hatte der jüd. Hohepriester nicht große politische Bedeutung, solange als das Königthum bestand (vgl. Graf, „Zur Geschichte des Stammes Levi", im „Archiv für wissenschaftliche Erforschung des A. T.", 1. Jahrg. 1867, S. 210). Nach der Analogie des Tempelgebrauchs der großen Göttin in Hierapolis werden wir annehmen müssen, daß das Adyton, das Allerheiligste, nur selten und blos vom Oberpriester betreten werden durfte. In Babylon wurde nachts ein Weib im Adyton eingeschlossen, in welchem nach Priesterangabe der Gott auf seinem Lager ruhen sollte (Herodot, I, 181). Ein Bild befand sich nicht darin, nur ein goldener Tisch und ein wohlbereitetes Lager. In einem zweiten Tempel zu Babylon (Herodot, I, 183) befand sich eine sitzende Bildsäule des Bel, und nach Herodot's Beschreibung war die Raumbenutzung der des jüd. Tempels fast gleich. In der Cella war nur die Statue und ein goldener Tisch für die Lektisternien. Erstere konnten die Hebräer nicht haben, letzterer war als Schaubrottisch aus dem Adyton in das Heilige versetzt. Außerhalb der Cella, doch sicher in einem eingeschlossenen, oben offenen Raum (sub divo), sodaß der Raum dem Heiligen des jüd. Tempels entsprach, befand sich ein goldener Altar, dem Räucheraltar der Hebräer ähnlich (2 Mos. 30, 1—5), der im Heiligen stand (2 Mos. 40, 26), das von Josephus („Alterthümer", IX, 10, 4) τέμενος, also heiliger, aber unbedeckter Raum genannt wird. Auf diesem Altar opferten die Babylonier nur säugende Thiere, die Hebräer nur Rauchwerk, doch ist aus dem Bestreichen des Rauchaltars mit Blut am Versöhnungstag (3 Mos. 16, 18) ersichtlich, daß auch er irgendwann einmal dem Sühnzweck und damit dem Opfer gedient haben muß. Das Rauchopfer aber als feiner und geistiger verdrängte das Schlachtopfer in den Vorhof zurück. Im Vorhof des Beltempels befand sich endlich, wie im Salomonischen Tempel, der große Opferaltar, auf dem die ausgewachsenen Schafe und ungeheuere Mengen von Weihrauch dargebracht wurden.

Höchst pomphaft waren die täglichen Morgen- und Abendopfer (Lucian, De dea syria, §. 44), bei denen zahlreiche Priesterscharen thätig waren. Die Art der Darbringung war in Schlachtung, Zerstückelung und Verbrennung dem hebr. Opfer ähnlich (1 Kön. 18, 23. 33; 3 Mos. 3, 1—9). Unter der Priesterschar gab es verschiedene Klassen, von den 450 Baalspropheten (nebi'ê habbáal) und den 400 Propheten der Aschera, welche Isebel erhielt (1 Kön. 18, 21), werden die Priester unterschieden (2 Kön. 10, 19), und daß es daneben auch Personen zur Besorgung der niedern Dienste, der Musik, des Holz- und Wassertragens, der Tempelreinigung u. s. w. gab, wie die Hebräer Leviten, Tempelsklaven (netinim), auch Ausländer (Ez. 44, 6) und dienende Weiber (5 Mos. 29, 11; 2 Mos. 38, 8; 1 Sam. 2, 22) hatten, ist bei dem außerordentlichen Aufwand erfordernden Cultus unzweifelhaft. Ein Theil der Priesterschaft war fest bei den Tempeln ansässig, ein anderer zog truppweise herum, vor allen die Cynädenbanden (Augustin., De civit. Dei, VII, 26), die auch in Palästina ihr Wesen trieben (1 Kön. 15, 12; 5 Mos. 23, 18). So waren auch bei den Israeliten neben den ansässigen Priestern herumziehende vorhanden, die einen Dienst nahmen, wie und wo sie ihn bekamen (Richt. 17—18). Daß die Baalspriester bei ihrem Cultus mit einer bedeutenden nervösen Aufregung behaftet waren, die sie

selbst so weit trieb, daß sie sich verwundeten, lehrt 1 Kön. 18, und Lucian bestätigt es, wenn er sagt: „Die heiligen Männer schneiden sich in die Unterarme und stoßen bei ihren Orgien mit dem Rücken aufeinander."

Als eine besondere Art der Baalverehrung haben wir schließlich noch den Kuß zu erwähnen, welcher der Bildsäule oder auch der Sonne zugeworfen wurde (1 Kön. 19, 18), ein Vergehen, das nie begangen zu haben der fromme Hiob (31, 27) versichert.

Schließlich handeln wir noch besonders vom Bel und Drachen zu Babel, endlich vom Beelzebub.

Das nur griechisch vorhandene und, der Sprache nach zu urtheilen, überhaupt gleich griechisch geschriebene apokryphische Stück vom Bel zu Babel ist eine humoristische Persiflage der heidnischen Göttermahlzeiten oder Lektisternien, die vermuthlich in Aegypten entstanden ist. Der altberühmte Daniel wird hier als listiger Enthüller des Priesterbetrugs verherrlicht und daran der Bericht geschlossen, Daniel habe das Bild und den Tempel des Bel zerstört. Der hier gemeinte Bel ist kein anderer als der oben erwähnte Hauptgott Babels, von dessen Tempel wir soeben sprachen und dem nach Herodot Lektisternien gebracht sein müssen. Von historischer Wahrheit kann nicht die Rede sein, denn einmal scheint es (V. 1), als ob schon Astyages Babel beherrscht habe und Cyrus in der Herrschaft gefolgt sei, obwol Cyrus Babel erst erobert hat, zweitens wird Cyrus als Verehrer des Bel genannt, was dieser Diener des Oromazdes und des Mitra sicher nicht gethan hat (vgl. Rapp, „Die Religion und Sitte der Perser und übrigen Iranier nach den griechischen und römischen Quellen", in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", XIX, 1). Endlich soll Daniel zur Zeit des Cyrus, also bis 529 v. Chr., den Beltempel zerstört haben, was den positiven Angaben Herodot's (I, 183), Strabo's (XVI, 1), Arrian's Exp. Alex. (VII, 17) widerspricht, nach welchen ihn erst Xerxes, der 487 auf den Thron kam, bei der Rückkehr aus Griechenland, die 479 erfolgte, plünderte oder gar zerstörte. Jedenfalls war der Tempel zu Alexander des Großen Zeit verfallen (vgl. Fritzsche, „Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des A. T.", I, 119). — Historisch ist sonach an der Erzählung nichts, sie ist eine Satire, die auch im spätern Orient viel Anklang fand (vgl. Delitzsch, „De Habacuci prophetae vita atque aetate" [Grimma 1844]).

Was endlich den Beelzebub betrifft, so ist aus Matth. 12, 24 deutlich, daß dieser Name in der Zeit der neutest. Schriftsteller dem Satan, V. 26 dem Obersten der Dämonen beigelegt ist. So auch Mark. 3, 22; Luk. 11, 15. Die Frage ist aber, was dies Wort eigentlich bedeute, und deren Lösung ist dadurch erschwert, daß neben der von der Vulgata, der syr. Uebersetzung und einem Theil griech. Handschriften gebotenen Lesart Beelzebúb eine zweite steht, Beelzebúl, welche die besten griech. Handschriften geben.

Letztere, sowol um der handschriftlichen Autorität willen, als wegen ihrer Schwierigkeit, verdient den Vorzug insoweit, als man fragt, wie ist der Name zur Zeit des Matthäus wirklich gesprochen. Man sagte zweifelsohne Beelzebúl, unentschieden ist es aber zunächst ob dies nur eine aus irgendwelchen Gründen veränderte Aussprache für Beelzebub (2 Kön. 1, 2) oder ein wirklich bedeutungsvolles Wort ist. Dies ist, genau präcisirt, der Streitpunkt.

Dem Wortlaut nach kann Beelzebul nur heißen Herr der Wohnung. Dies läßt Movers („Die Phönizier", I, 260) einen Namen des Saturn sein, wie auch Bázal mazón als Herr der Wohnung eine Baalsform ist; Jahn („Archäologie", 3. Thl., Heil. Alterth., S. 490) deutet es noch weniger bestimmt als Herr der Luftreligion nach Eph. 2, 2 „gemäß dem Herren der Gewalt der Luft". Der Klang des Namens mochte aber für die Juden noch einen spöttischen Nebensinn einschließen, denn zebel oder zibbúl bedeutet zugleich Koth, Mist, und der Herr der Wohnung wäre somit einem volksthümlichen Wortwitz (wie im deutschen Volkslied Armagnac = arme Gecken u. s. w.) zugleich Herr des Koths, und Dämonen dachte man in Ruinen wohnend (Tr. berach. hieros., 3a). — Hiergegen aber spricht, daß der Name Beelzebul in der jüd. Literatur keine Verbreitung hat, sodaß er schwerlich ein zur Zeit Jesu vielgebrauchtes volksthümliches Wortspiel enthalten kann, zu dem ein heidnischer Gott ein Bázal-zebúl = Bázal mazón die Grundlage geboten hätte, von welchem übrigens auch sonst kein alter Schriftsteller etwas berichtet.

Ohne auf einen Gottesnamen zurückzugehen, wird in der „Revue de Théologie", 1867, S. 298, der Name Beel-zebúl als Herr der Wohnung begreiflich zu machen gesucht, und, auf Matth. 10, 25 zurückgehend, die Meinung ausgesprochen, Jesus sei als Herr des

Hauses, Beel-zebûl und seine Schüler seien als Angehörige bezeichnet. Hierauf gehe der jüd. Witz: „Beel-zebul sagt ihr — ihr solltet Beelzebub sagen." Aber auch abgesehen davon, daß Matth. 10, 25 historisch die spätere Stelle Matth. 12, 24 voraussetzt und durch sie erst verständlich wird, ist die angeführte Erklärung selbst für Matth. 10, 25 ungenügend, denn was sollte es bedeuten, wenn Jesus sagt: „Nennt man den Hausherrn Hausherr (Beelzebul), um wie viel mehr seine Angehörigen!" Auch an dieser Stelle heißt es Satan.

So bleibt es das Sicherste, anzunehmen, daß Beelzebul, wie man in Palästina zu Jesu Zeit sprach, nichts als eine Verdrehung von Beelzebub ist, indem der Name dieses ekronitischen Fliegenbaals benutzt wurde, das böse Wesen zu bezeichnen, das man sonst auch Satan nannte. Sachlich analog ist es, wenn Wodan zum wilden Jäger wird, wenn es im Tanhäuserlied heißt:

Frau Venus, ach Frau Venus ihr
Seid eine Teufelinne,

und wenn sich die Helja in eine Frau Holle oder der unschuldige Virgil in einen Zauberer des neapolitanischen Volks verwandelt hat. Diese Annahme, daß der Götzenname Bezeichnung des obersten Dämons geworden ist, empfiehlt sich auch wegen des syr. Sprachgebrauchs, dem die Form Beel-zebul, außer in der Philoxenianischen Uebersetzung, ebenso unbekannt, wie die erste alte und nicht palästinensisch umgelautete geläufig ist.

Was schließlich die Lautumbildung von b in l betrifft, so könnte allerdings die Bedeutung von zebel Einfluß gehabt haben, aber da auch sonst bei wenig geläufigen Wörtern solche willkürliche Veränderungen vorkommen, ist diese Annahme unbeweisbar. So wird aus Bab-el-mandeb das falsche Bab-el-mandel, aus arabisch rebâb spanisch rebal, Geige, aus Habakuk Ambakum, mit Ausnahme des Schlußconsonanten der ersten Silbe genau wie in Belzebul, wie Bochart, „Hierozoicon", II, L. 4, C. 9, bemerkt, so aus Rabbuni, Rabbuli, und in neuern Sprachen boulevard aus Bollwerk, Armbrust aus arcublest, Eichhorn aus skiuros (? so nach Grimm) und Maulwurf aus malwerf.

Da über den Sinn des Beelzebub in den neutest. Stellen kein Zweifel herrschen kann, so hat die ganze Frage nur ein sprachgeschichtliches Interesse. Merx.

Baala. 1) Baale-Juda (Jos. 15, 9; 1 Chron. 13, 6; auch 2 Sam. 6, 2) = Kirjath-Baal = Kirjath-Baala = Kirjath-Jearim (s. d.). — 2) Berg Baala oder Berg von Baala (Jos. 15, 11), vielleicht die westwärts von Akir, d. i. Ekron, beinahe mit der Küste parallel laufende und südlich vom Wadi-Surar (Rubin) begrenzte kurze Hügelreihe. — 3) Baala (Jos. 15, 29), sonst Bala (Jos. 19, 3) und Bilha (1 Chron. 4, 29) genannt, ein Ort der Simeoniten im Süden Judas, heute Deir Belah, 3 gute Stunden südwestwärts von Gaza, zwei Stunden nördlich von Chân Jûnas, d. i. Jenysus, nahe beim Meer in einem großen Palmenwald, wo Ueberbleibsel von Marmorsäulen umherliegen.

Baalath, eine Stadt im Stammgebiet Dan (Jos. 19, 44), von Salomo befestigt (1 Kön. 9, 18; 2 Chron. 8, 6), sonst aber unbekannt. Sie könnte etwa einerlei sein mit dem Jos. 15, 11 genannten Baala (s. d.). Ihre Lage im Stammgebiet Dan, im Lande der Philistäer, nicht weit von Geser und Beth-Horon, nach der Angabe des Josephus („Alterthümer", VIII, 6, 1), würde ganz gut dazu stimmen, und man hätte also diese drei Städte als feste Plätze gegen einen Einfall der Aegypter, und etwa auch der Philistäer, zu betrachten. An Baal Gad, als einerlei mit Baalbek, d. i. an das syr. Heliopolis, ist nicht zu denken. Kneucker.

Baalath-Beer, auch blos Baal geheißen (1 Chron. 4, 33), eine Stadt an der Südgrenze des Stammes Simeon (Jos. 19, 8), dem Wortlaut dieser Stelle nach einerlei mit Ramath-Negeb (s. d.).

Baal-Gad, eine Stadt im Thal des Libanon am Fuß des Hermon, der äußerste nördliche Punkt, den Josua's Waffen erreicht haben sollen (Jos. 11, 17; 12, 7; 13, 5). Man hält sie vielfach für das berühmte Heliopolis in Cölesyrien, Am. 1, 5 Aven (s. d.), bei den LXX On (s. d.) genannt, von welchem unter dem Namen Baalbek noch sehr prächtige Ruinen übrig sind. Aber dieses liegt für jene biblische Angaben zu weit nördlich. Suchen wir weiter südlich einen entsprechenden Ort, so gewinnt die Annahme große Wahrscheinlichkeit, daß Baal Gad einerlei sei mit Baal-Hermon; denn in der Parallelstelle Richt. 3, 3 finden wir letztern Namen für den erstern gewöhnlichen; dann wäre „der Berg des Baal-Hermon" der über den Ort Baal-Gad sich erhebende Theil des Hermongebirges. Indem erscheint der Berg Hermon, ein Sitz des Gottes Baal, selber als ein Baal und

wurde als Baal Hermon, und zwar bis zu den Zeiten der Kirchenlehrer Eusebius und Hilarius, göttlich verehrt, und Baal-Gad, „am Fuß des Hermon" gelegen, trägt von demselben Gott „(Baal) Hermon" = Hermes (Mercurius) = (indisch) Çarva-Çiva = „Gad", d. h. glücklich, den Namen, als Stadt des Baal, der dort als Gad (s. d.), d. h. als Glücksgott verehrt wurde (Jes. 65, 11). In diesem Fall, die Einerleiheit beider Ortsbezeichnungen vorausgesetzt, ist die Localität höchst wahrscheinlich in dem heutigen Hasbeiya zu suchen, welches, ganz wie Baal-Gad und Baal-Hermon beschrieben, im Thal des Libanon am Fuß des Hermon, und zwar näher im südlichen Theil des Thals beim östlichen Libanon (Jos. 13, 5; Richt. 3, 3), gelegen ist; auch Reichard hat wenigstens Baal-Hermon an der Stelle Hasbeiyas vermuthet. Hier, am Fuß des Hermon bei Hasbeiya, finden sich auch Gruben von Asphalt, d. i. Naphtha, in festem Zustande, und „wo nur immer Naphthaquellen ausbrechen, da wallfahren die Çiva (d. i. Baal-Gad oder Baal-Hermon-) Diener hin".

Hasbeiya liegt beinahe verborgen auf einem vorspringenden Hügel im Wadi Busis, welcher, nicht weit östlich von der Stadt seinen Anfang nehmend, westwärts in den Nordsüd-Wadi et-Teim des Nahr Hasbani bei dessen Furt ausmündet. Oberhalb der Stadt bildet er ein merkwürdiges Amphitheater, an drei Seiten von hohen Hügeln eingeschlossen, welche in Terrassen abfallen und bis hoch oben hinauf mit Wein, Feigen und Olivenbäumen überdeckt sind. Die vierte Seite bildet der Felsenhügel, auf welchem und um welchen die Stadt liegt, ein Vorsprung der südlichen Hügel, der das Thal an dessen nördlicher Seite zu einem engen Grund einschließt und so den Kreis des Amphitheaters fast vervollständigt. — Sollten gegen alle Wahrscheinlichkeit die zwei Namen Baal-Gad und Baal-Hermon zwei verschiedene Orte bezeichnen, dann ist jenes erstere jedenfalls in Hasbeiya zu suchen und Baal-Hermon könnte, besonders wegen der Stelle 1 Chron. 5, 23, die heute sogenannte Grotte von Banias, von Robinson für Baal-Gad = Baal-Hermon gehalten, sein, aus welcher die östliche Jordanquelle hervorkommt. Hier, an diesem abgeschiedenen romantischen Ort, hatten die Phönizier den Dienst ihres „Baal Hermon" eingerichtet, welcher im Lauf der Zeit durch den griechischen, übrigens dem Hermon (s. d.; derselbe Name wie „Hermes", dessen Sohn der Pan ist) verwandten Gott Pan verdrängt, d. h. vielmehr ersetzt wurde, und womit zugleich auch — aber jedenfalls kaum etwas vor der Zeit des ersten Herodes — für die Höhle der neue Name Panium eingeführt ward, von welchem ohne Zweifel dann die anliegende Stadt den Namen Paneas erhielt. Ueber einer Nische in der Front der schroffen Felswand südlich von der Höhle ist noch die Inschrift zu lesen: „Priester des Pan." Die Lage dieser Stadt am Südfuß (1 Chron. 5, 23) des mächtigen Hermon, der majestätisch dahinter zu einer Höhe von wol 7—8000 Fuß sich emporhebt, ist einzig. Einst gehörte die Stadt zum Gebiet des Philippus, Tetrarchen von Trachonitis, wurde von ihm vergrößert und verschönert und zur Unterscheidung von dem Cäsarea an der Seeküste Cäsarea Philippi (s. d.) genannt. In den Tagen des Eusebius und Hieronymus wurde der frühere Name Paneas wieder vorherrschend, welcher jetzt arabisch Banias ausgesprochen wird. Vgl. Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer" (Leipzig 1845); Burckhardt, „Reisen in Syrien", I, 53 fg.; Ritter, „Erdkunde", Bd. 17; Robinson, „Palästina", Bd. 3, und „Neue biblische Forschungen in Palästina" (Berlin 1857). Kneucker.

Baal-Hamon, ein Ort wo Salomo einen Weinberg hatte (HL. 8, 11). Nach der Scenerie des HL. verlegt man ihn an den Hermon und hält dann Baal-Hamon für einerlei mit Baal-Gad. Aber ohne Zweifel ist der Ort von dem Dienst des ägypt. Gottes Amon (s. d.) benannt und mit Belamon oder Balamon, Belmen genannt (Judith 8, 3; 4, 4) einerlei, wie denn die LXX (HL. 8, 11) auch Beelamon haben. Er war demnach in der Nähe von Dothain (s. d.), nicht sehr weit von der Ebene Esdrelon entfernt (Judith 3, 9), vielleicht selbst auch, wie Dothan an der Heerstraße gelegen, welche von Syrien nach Aegypten führt. Kneucker.

Baal-Hanan, ein König von Edom (1 Mos. 36, 38. 39), derselbe Name wie Hannibal, d. h. „Geschenk des Baal".

Baal-Haßor, ein Ort wo Absolom ein Landgut besaß (2 Sam. 13, 23). Seine Lage „bei Ephraim" kann schwerlich von der Zugehörigkeit zum Stammgebiet Ephraim, noch weniger von der Grenze dieses Stammes verstanden werden, sondern bezieht sich auf die Nachbarschaft der Stadt Ephraim und ist also jedenfalls einerlei mit Haßor (s. d.) im Stamme Benjamin (Neh. 11, 33).

Baal-Hermon (Richt. 3, 3; 1 Chron. 5, 23), s. Baal-Gad.

Baalis, ein König der Ammoniter, der nach der babylonischen Katastrophe über Jerusalem den jüd. Statthalter Gedalja meuchlings ermorden ließ (Jer. 40, 14). Baalis ist vielleicht eigentlicher Amtsname: „der Gewalthaber".

Baal-Meon (4 Mos. 32, 38), auf Inschriften Baal-Mon, auch Beth-Meon (Jer. 48, 23), und dieses verkürzt Beon (4 Mos. 32, 3), vollständig Beth-Baal-Meon (Haus [Tempel] des Baal Meon; Jos. 13, 17) genannt, eine Stadt im Stammgebiet Ruben, die später den Moabitern gehörte (Ez. 25, 9). Ihre Ruinen hat man dreiviertel Stunden südlich von Hesbon gefunden mit dem Namen Mium oder Main.

Baal-Peraßim, ein Ort („der Risse") im Stammgebiet Juda, wo David einen Sieg über die Philistäer erfocht (2 Sam. 5, 20; 1 Chron. 14, 11), im Thal Rephaim, das sich südwestlich von Jerusalem nach Bethlehem hinzog. Wegen Jes. 28, 21 wird unter Baal-Peraßim einfach nur ein Berg zu verstehen sein und dieser wahrscheinlich von seiner vielleicht „zerrissenen" schluchtenreichen Beschaffenheit ursprünglich seinen Namen haben, welcher nach der Niederlage der Philistäer ausgedeutet worden wäre.

Baal-Salisa (2 Kön. 4, 42), unstreitig einerlei mit Beth-Salisa, welches Eusebius und Hieronymus 15 römische = 3 deutsche Meilen nördlich von Diospolis, d. i. Lydda, setzen, wodurch es in die Gegend des „Propheten-Gilgal" (s. d.; 2 Kön. 4, 38) zu liegen kommt, ins Land Salisa, d. h. „Dreiland", wahrscheinlich ein in drei Gründe sich spaltendes Thal, in der Nähe des Gebirges Ephraim (1 Sam. 9, 4).

Baal-Sebub, s. Baal.

Baal-Tamar (Palmen-)Ort, wo die Israeliten gegen die Benjaminiten fochten (Richt. 20, 33), nicht weit von Gibea, im Stammgebiet Benjamin, zur Zeit des Eusebius und Hieronymus ein kleines Dorf Namens Beth-Tamar.

Baaltis, s. Baal.

Baal-Zephon, eine 2 Mos. 14, 2. 9; 4 Mos. 33, 7, sonst aber nicht erwähnte Stadt in (bei) Aegypten, auf der Ostseite des Schilfmeers. In vorhistorischer Zeit erstreckte sich das Schilfmeer, d. h. der jetzige Busen von Sues, weiter nordwärts bis zum Timsah-See, bis in die Nähe der Barre el-Gur, und die Stelle des Uebergangs der Israeliten über dasselbe war „drei Tagereisen" nördlich von Sues (2 Mos. 15, 22—27; 4 Mos. 33, 6 fg.; s. Mara und Elim), also wahrscheinlich beim Nordende der Bitterseen, ungefähr in der Gegend des spätern Serapeum. Von Ramses her hatten sich die Israeliten nicht der Straße nach (nordöstlich in der Richtung zu dem heutigen Seba Biar), sondern östlich und südöstlich gewendet und die nördliche Spitze des Rothen Meeres, d. i. den Timsah-See, getroffen (2 Mos. 13, 18) und sich — unmittelbar vor dem Uebergang — so gelagert, daß sie Migdol in ihrem Rücken (westlich) hatten, vor sich zunächst Pihachiroth (Schilfboden), weiterhin das Meer, gegenüber jenseit des Meers aber Baal-Zephon (2 Mos. 14, 2. 9). Diese „Stadt des Typhon" ist auf der Ostseite des heutigen Birket Timsah, ungefähr in der Gegend des heutigen Bir Murrah oder bei Bir el-Fawar, wo sich auch noch Ruinen finden, zu suchen, und kann demnach weder, wie schon vermuthet worden, Heroopolis sein, weil dieses als auf dem westlichen Ufer gelegen beschrieben wird, noch Abaris (Avaris — als eine „Typhonsstadt"), welches vielmehr ganz im Norden bei Pelusium zu suchen ist (s. noch Sukkoth, Etham, Migdol, Pihachiroth und Rothes Meer). Vgl. Schleiden, „Die Landenge von Sues" (Leipzig 1858), und Hitzig's Recension darüber in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1859.

Kneucker.

Baana (2 Sam. 4, 2 fg.), bei Josephus („Alterthümer", VII, 2) Banaotha, hieß der wahrscheinliche Anstifter der Ermordung des unglücklichen Prinzen Isboset (s. d.) aus dem Hause Saul's. Er war ein Hauptmann im Dienst des Prinzen aus Beeroth (s. d.) und brachte denselben im Complot mit seinem Bruder Rekab in dessen Wohnung zu Mahanaim meuchlerisch um. Zur Zeit der Mittagsruhe drangen die Mörder unbemerkt in das Zimmer des Schlafenden ein, hieben ihm das Haupt ab und brachten es dem David nach Hebron. Statt des gehofften Lohnes ernteten sie aber für ihre Schandthat verdiente Strafe. David ließ ihnen Hände und Füße abschlagen und sie aufhängen.

Schenkel.

Babel. Der Name wird 1 Mos. 11, 9 von der Verwirrung der Sprachen hergeleitet, welche dortselbst stattgefunden habe; und ohne Zweifel half der Anklang an

balal (hebräisch), vermischen, balbel (aramäisch), verwirren, mit bei der Bildung dieses Mythus. Neuere wagten die Deutung als bâb Bel, Pforte des Belus (arabisch) oder bâ (d. i. bêt) Bel, Haus des Belus, wo dann aber die griech. Formirung Babylon so wenig wie die altpers. Babirus sich erklären läßt. Vermuthlich kommt das Wort von (sanskritisch) Papis, die Sonne, und bedeutet Sonnenstadt.

„Die große Babel" (Dan. 4, 27) lag in weiter Ebene zu beiden Seiten des Euphrat und bildete dem Herodot zufolge, der selbst an Ort und Stelle gewesen, ein Viereck von 120 Stadien nach jeder Fronte, womit ein Umfang von 12 deutschen Meilen behauptet ist. Allein statt der 480 Stadien oder auch 60000 Schritte (Plinius, Martianus Capella) bieten Ktesias und Strabo nur 360 oder 365, Curtius 368 Stadien; und es lohnt sich der Mühe wohl, dem Sachverhalt auf den Grund zu gehen. Zuvörderst freilich führt die Angabe Strabo's (XVI, 737), daß Ninive viel größer als Babylon gewesen, während Diodor (II, 3) den Umfang gleichfalls zu 480 Stadien bestimmt, zu keinem Ergebniß. Der einzige unserer alten Zeugen, welcher die Stätte Ninives gesehen hat, Xenophon, gibt der Ringmauer nur 6 Parasangen (180 Stadien) Umfang; und seine Aussage wird durch die Thatsache der 6 Parasangen Entfernung Larissas und wiederum Eski Mossuls sowie als viel geringere Zahl auch durch die aufgedeckten Mauerreste bestätigt, welche für die innere Stadt noch keine 40 Stadien ergeben. Diodor hat die 6 Parasangen zu 16 erweitert; doch aber heißt dem Herodot'schen Babylon gegenüber Ninive vorzugsweise und ständig „die große Stadt". Dies schon 1 Mos. 10, 12 und Jon. 1, 2. 3; 2, 4. 11; Mespila Xenophon's bedeutet nichts anderes, und auch Ammian's „alte Ninus", das syr. Hierapolis sowie Ninoe in Karien galten jedes als die große Stadt. Diese Bezeichnung wollte aber kraft der Analogie von Mahârâga, Großkönig, nichts anderes besagen als Hauptstadt, und erst als Ninive nicht mehr existirte, deutete man die „Großstadt" als die besonders große, die größte Stadt. Babylon kann somit Ninive an Größe übertroffen haben, und Herodot's Angabe könnte so weit zu Recht bestehen; allein auch bei allem, was wir von der Bauart orientalischer Städte wissen, macht uns ein Umfang von 24 Stunden bedenklich. Birs Nimrud ist Borsippos (s. unten), gehörte also nicht mehr zu Babylon; und die äußere Mauer, welche Cyrus zu schleifen befahl (Berosus bei Josephus, Contra Apion., I, 20), lief in alle Wege um ein Gutes nördlich von Borsippos. Verhält sich das richtig, so kommen die 480 Stadien, da im Norden der Lauf der Mauer sich bestimmen läßt, bei weitem nicht mehr heraus. Herodot hat nicht selbst nachgemessen. Wenn er nun aber im Widerspruch gegen den einheimischen Schriftsteller behauptet, Cyrus habe die äußere Mauer, überhaupt Ringmauern Babylons nicht geschleift, so weiß er eben auch nichts von des Berosus und Abydenus (Eusebius, Praep. ev., IX, 41) drei Umfassungen Babylons, von denen die äußerste, wie Berosus errathen läßt, lediglich ein Wall (Hêl im Hebräischen, antemurale) aus Lehmstein gewesen sein dürfte. Nicht auf diesen also, sondern auf die von Berosus' Standpunkte aus mittlere Umfassung bezieht Herodot seine 480 Stadien. Diese Ringmauer ist der Harnisch Babylons (Herodot, I, 181); sie ist auch Jer. 51, 58 wie Herodot, III, 159 gemeint; und wenn Darius ihre Thore entfernt, so sind sie ohne Zweifel, da Babylon Winterresidenz des Großkönigs ward, nachgehends wieder eingesetzt und zu Herodot's Zeit vorhanden gewesen. Letzterer erwähnt auch eine innere Mauer, weiß aber nichts von Thoren und Thürmen derselben; und mit Oeffnung eines Thores der äußern Mauer ist (Herodot, III, 158) die Stadt erobert. Wenn nun aber in den 480 Stadien die Uebertreibung am Tage liegt, so hat Herodot doch schwerlich 120 Stadien Umfang als Maß jeder der vier Seiten genommen; eher könnte auch er schon wie Diodor 6 Parasangen zu 16 erweitert haben; von jenen ergäben die 360 Stadien des Ktesias die Verdoppelung. Ein Umfang von 9 Stunden reicht zur Noth hin, um des Aristoteles' Aeußerung, Babylons Mauer umschließe mehr ein Volk als eine Stadt, zu rechtfertigen.

Die Stadt umgab ein tiefer und breiter Graben, hinter welchem die Ringmauer von Backsteinen; und in diese Mauer waren 100 eherne Thore eingesetzt, deren vier Herodot III, 155 mit Namen erwähnt sind. Die Mauer, so wenig wie z. B. diejenige von Karthago als massiv zu denken, war „breit" (Jer. 51, 58) und auch hoch, sofern dies die Thore (Jer., a. a. O.; Xenophon, Cyrop., VII, 5, 7); die bezüglichen Angaben der Alten gehen indeß weit auseinander. Nach Herodot betrug die Dicke der Mauer 50 königliche Ellen, die Höhe, womit Ktesias übereinstimmt, 200. Während

aber Plinius die Elle durch den Fuß ersetzt, begnügen sich Neuere bei Diodor und ebenso Strabo mit 50 Ellen Höhe, letzterer ferner mit 32 Ellen Dicke, welche Curtius seinerseits zu ebenso viel Fuß herabsetzt, neben 100 Ellen Höhe. Thürme der Mauer wären dem Ktesias zufolge 250 gewesen, dieselben nach Strabo je um zehn Ellen (Curtius: Fuß) die Mauer überragend. Die Stadt selbst, welche der Euphrat zu zwei in der Mitte durch eine steinerne Brücke verbundenen Hälften trennte, hatte gerade Straßen nach der Länge und Breite; und die letztern, wo sie auf den Strom ausliefen, schloß je eine eherne Pforte in der aus Backsteinen aufgeführten Einfassung desselben. Die Häuser waren meist drei und vier Stockwerke hoch; unter den Gebäuden überhaupt aber besonders merkwürdig war, wenn wir vom Tempel des Belus absehen, die Königsburg, welche, der bisherigen gegenüber, Nebukadnezar auf dem Ostufer im Nordwest erbaute, jetzt die Ruine Mudschelibeh (die Umgestürzte) oder el Kasr (die Burg). Zu ihr gehörte auch der „Hängende Garten" oder vielmehr Park, welchen derselbe König seiner Gemahlin, einer medischen Königstochter, zu Liebe herrichten ließ: hohe, mit Erde angefüllte Säulen trugen einen Bau, der sich terrassenartig erhob und zu oberst mit einer so dichten Erdschicht belegt war, daß große Bäume darin wurzeln konnten. Noch Diodor weiß, daß nicht die Semiramis ihn angelegt hat. Weniger ihrer Sache gewiß sind Alte und Neuere in Betreff des Belustempels und speciell des „Babylonischen Thurmes"; vielmehr herrscht da noch jetzt ziemliche Sprachverwirrung. Es scheint aber vor allen Dingen gemäß Herodot, I, 181 sicher, daß er nicht auf dem gleichen Ufer mit der Königsburg, daß er also auf der Westseite sich befand. Allerdings war das „Belische und Kissische Thor" (Herodot, III, 155), welches Oppert in den äußersten Südwestwinkel steckt, ein solches der Ostseite, nördlicher gelegen als dasjenige der Chaldäer, und führte natürlich in das Land der Kissier, aber nicht andererseits zum Belustempel, sodaß dieser auf dem östlichen Ufer zu denken wäre, sondern zu den Beliten, welche Curtius, IV, 12, den Cossäern beigesellt sind. Ferner sagt Herodot, welchem Arrian folgt, ausdrücklich: Das Heiligthum des Belus stand mitten in der einen Hälfte der Stadt; wenn daher auch die Ruine Birs Nimrud, welche von Hillah, dem Mittelpunkt Babylons, beinahe $2^1/_2$ Stunden (12 Kilometer) südwestlich abliegt, noch zur Stadt selbst gehört hätte, so könnte sie doch nicht wol die Stelle des Belustempels bezeichnen. Rich und zuletzt Oppert wollen hier den Babylonischen Thurm finden; gleichzeitig hält sich letzterer, nachdem daselbst ein Backstein mit der Ortsangabe „Barsip" gefunden worden, mit Recht überzeugt, daß hier die Stadt Borsippos gestanden hat; und nun soll Borsippos einen Bestandtheil Babylons gebildet haben. Allein nicht erst bei Strabo, sondern schon dem Berosus ist Borsippos eine von Babylon verschiedene Stadt, wird Oppert (Expédition scientifique en Mésopotamie [Paris 1858], I, 214, 333) selbst zufolge schon in den Inschriften Salmanassar's III. und Belochus' IV. als Stadt für sich neben Babylon erwähnt, und kommt überhaupt lediglich als Abtheilung oder Quartier der Hauptstadt nirgends zum Vorschein. Uebrigens tragen auch fast ohne Ausnahme die Inschriften auf den Ziegeln dortselbst den Namen Nebukadnezar's, keines frühern (Layard, „Ninive und Babylon", deutsch von Zenker [Leipzig 1856], S. 496); und schließlich bietet der ungeheuere Schutthaufen, welcher mit Einschluß der Ziegelmauer auf seinem Gipfel sich bis zu 235 Fuß erhebt, zumal die „Stockwerke" der letztern vielmehr Terrassen waren (Layard, a. a. O., S. 495. 498), zur Beschreibung des Tempels bei Herodot keinen einzigen Anknüpfungspunkt.

Das Belusheiligthum (Herodot, I, 181) bildete ein auf jeder Seite zwei Stadien messendes Quadrat, welches einen massiven Thurm einschloß, der ein Stadium lang und auch breit und acht Stockwerke hoch war. Auf Wendeltreppen stieg man außen an ihm hinauf, und im obersten Stockwerk befand sich ein Tempelhaus mit Polster und goldenem Tisch ohne Götterbild; doch weilte nachts daselbst eine Priesterin. Unten im Heiligthum war noch ein Tempelhaus, darin eine goldene Bildsäule des Belus, sitzend auf goldenem Thron vor goldenem Tisch über goldenem Estrich. Außen standen zwei Altäre, der eine golden. Auch existirte in dem heiligen Bezirk noch ein massiv goldenes, 12 Ellen hohes Götterbild, welches Xerxes hinwegnahm. Wenn nun, was Herodot Thurm nennt, noch sieben Thürme über sich hatte, so ergibt sich, um nicht mehr zu sagen, die Möglichkeit, daß das Ganze auch so hoch wie lang und breit war, nämlich ein Stadium, 625 Fuß. So aber machte der Thurm den Eindruck des Unvollendeten. Zum Bau bedurfte es der vereinigten Kräfte vieler, die sich also vor seiner Beendigung getrennt hätten. Die

Thatsache selbst verlor sich aber in vorgeschichtlicher Zeit, und wird darum 1 Mos. 11 nächst der Sintflut angesetzt. Dafür nun, daß wirklich der Thurm auch ein Stadium Höhe gehabt hat, läßt sich ein Zeugniß aus Strabo entwickeln. Wenn dieser nämlich vom Tempel des Belus schweigt, dagegen von dessen Grabe sagt, es sei eine viereckige Pyramide gewesen von einem Stadium Höhe wie auch Länge und Breite, so erkennen wir an diesen Maßen den Thurm; wie denn auch Arrian, was Strabo von dem Grabe erzählt, daß Xerxes dasselbe zerstört habe, und Alexander es wiederherstellen wollte, vielmehr von dem Tempel berichtet. Aber es liegt eine Verwechselung zu Grunde. Die Pyramide paßt für ein Grabmal, der Thurm war aber keine solche. Ferner existirte der Tempel noch zu Herodot's, ja noch zu des Plinius' Zeit (VI, 30: durat adhuc ibi Jovis Beli templum); und wenn Xerxes mehr gethan hätte, als die goldene Bildsäule wegnehmen und den Priester tödten, so hätte es zu überliefern Herodot (I, 185) die beste Gelegenheit gehabt. Daß dagegen Xerxes das Grab des Belus, wie sein Vater dasjenige der Nitokris, nach Schätzen durchwühlte, scheint sehr glaublich, und es übrigt blos noch, das Grab selbst nachzuweisen. Für dessen Ruine halten mit Oppert und andern auch wir den Schutthügel Bâbil auf dem Ostufer im Nordwest. Wo Xenophon einer Pyramide gedenkt, bei Larissa (Anab., III, 4, 9), da beharrt Layard (a. a. O., S. 126. 128) auf einem viereckigen Thurm, hält übrigens die Ruine für das Grab Sardanapal's. Nun wurden aber im Alterthum Grabmäler sehr gewöhnlich durch Pyramiden bezeichnet, und wenn der Hügel Bâbil gleichfalls viereckig ist (Layard, a. a. O., S. 491), so stand vermuthlich auf solchem Unterbau jener Obelisk der Semiramis (Diodor, II, 11), sodaß die Sache gleichfalls auf eine Pyramide, wie Strabo will, herauskommt.

Wie andere Städte am Euphrat und Tigris war auch Babylon durch seine Lage auf den Handel angewiesen und vermittelte den Waarenverkehr zwischen Ost und West, von Phönizien her bis nach Indien; eine sehr gemischte fremde Bevölkerung floß da zusammen (Jer. 50, 37; Aeschylus, „Pers.", V, 53). Bekannt sind die runden Marktschiffe aus Thierhaut, welche nach Babylon hinab befrachtet wurden (Herodot, I, 195); ohne Zweifel hatten die Babylonier auch eigene Schiffahrt; doch führt man mit Unrecht Jes. 43, 14 dafür an; und auch die Inschrift von Bisutun (II, 85 fg.) beweist nicht. In alle Wege brachte Babylon auch Erzeugnisse eigenen Kunstfleißes in den Handel. Eines Mantels von Sinear wird Jos. 7, 21, eines Bechers der Semiramis bei Plinius gedacht sowie bunter babylonischer Gewebe; die assyrischen (Pausanias, V, 12, 4) sind babylonische; und noch bei den Römern kommen babylonische Schabracken und Teppiche zur Erwähnung. In dem Handelsplatze, der zugleich Hauptstadt eines großen Reiches, später noch immer wenigstens eines gesegneten Landes war, häuften sich unendliche Schätze an; und der jährliche Tribut Babyloniens war unter allen Satrapieen weitaus der beträchtlichste (Herodot, III, 92), was doch wesentlich auf Rechnung der Hauptstadt kommt. Also heißt sie bei Aeschylus („Pers.", V, 52) die goldreiche, ist ein goldener Becher Jer. 51, 7 in Jahve's Hand, überhaupt aber ob ihrer Pracht und Herrlichkeit in aller Welt gefeiert (Jer. 51, 41; Jes. 13, 19). Noch Alexander fand eine große, schöne und feste Stadt vor. Jedoch verursachte sofort Seleucus Nikator ihren allmählichen Verfall dadurch, daß er Seleucia am Tigris in einer Entfernung von nur 15 Stunden baute und aus Babylon Bewohner dahin verpflanzte; bis zur Zeit des Curtius hin war die Stadt nur noch im Umfang von 90 Stadien bewohnt. Jetzt steht auf dem Terrain Babels zu beiden Seiten des Euphrat die Stadt Hilleh, um welche rings da und dort sich ein Ruinenhügel erhebt. Von diesen sind die einen noch nicht hinreichend durchforscht, die meisten, wie z. B. die Stätte des Dorfes Tahmasia mitten im alten Babel auf der Westseite, noch gar nicht untersucht worden. Hitzig.

Babylon, s. Babel.

Babylonien. Nach der Hauptstadt Babyloniens benennt so das A. T. auch das von ihr aus beherrschte Land ohne genauere Bestimmung, nur mit Ausschluß des diesseitigen Syriens. Die Griechen verstehen unter Babylonien zunächst „das Land Sinear", welches durch die 1 Mos. 10, 10 genannten Städte fixirt sein sollte, während doch nur von der Stadt Babel selbst die Ortslage völlig gesichert scheint. Wenn sie aber theilweise westlich am Euphrat lag, so gewiß Calne vom Tigris im Osten; und so erstreckt sich Sinear wie Assur über das Zwischenstromland nach beiden Seiten noch weiter. Am

Euphrat blieb die Grenze diesseit Aneh, jenem Rehobot 1 Mos. 10, 11; südlich aber vom Chaboras dehnte sich zwischen Euphrat und Tigris bis gen Adiabene hin „Arabien“ aus (Xenophon, „Anab.“, I, 4, 19); erst nach einer Wanderung von 125 Parasangen, d. i. über 93 deutsche Meilen, betraten die Griechen Xenophon's babylonischen Boden. Wenn Strabo im Süden Babylonien außer dem Persischen Meerbusen noch mit den Chaldäern begrenzt, welche Plinius östlich vom vereinigten Euphrat-Tigris einweist, so fand dieses Verhältniß statt seit der Ansiedelung (Jes. 23, 13).

Babylonien, eine weite Fläche, war im Alterthum als das fruchtbarste Getreideland gefeiert, welches hundert-, ja dreihundertfältigen Ertrag gab (Herodot, I, 193; Strabo, XVI, 742. 731). Hier reifte auch, viel gepflanzt, die Dattelpalme ihre Frucht. Aber den Weinstock trug das Land vor Alexander nicht, auch nicht die Feige; und das Olivenöl ersetzte sich durch das Sesam. Diese Fruchtbarkeit war, da nur wenig Regen fällt, bedingt durch die großen Pulsadern des Landes, seine jährlich austretenden Flüsse Euphrat und Tigris, deren Wasser durch ein Netz von Kanälen auch jedem entfernten Orte des Binnenlandes zugeführt wurden. Unter denselben war namentlich berühmt der schiffbare Königsfluß, Naharmalcha, welcher oberhalb Babylons den Euphrat mit dem Tigris verband, ein Werk Nebukadnezar's. Gleichwie es aber an Nutzholz fehlte, für welches überall die Palme eintrat, so mangelte es auch an Bausteinen, und die aus Backstein aufgeführten Gebäude sind darum auch in ihren Trümmern lange nicht so gut erhalten wie die Ausgrabungen Ninives. Dagegen bot das Naphtha, welches an vielen Stellen, sonderlich bei der Stadt Is (Herodot, I, 179), aus dem Boden hervorquoll, einen vortrefflichen Mörtel, welcher festern Verband schaffte als der des Materials selbst war.

Babylonisch-chaldäische Monarchie. Die Dynastien, welche (Eusebius, Chron., I, 40) der Polyhistor aufführt, herrschen, sei es von Ninive, sei es von Babylon aus, über das Assyrische Reich. Nach Mich. 4, 10; 2 Kön. 17, 24; Herodot, I, 106 gehört Babel zu Assyrien, und ein babylonisches Reich im Unterschied und Gegensatz zu Assyrien wurde erst von Nebukadnezar's Vater aufgerichtet. Wie im Regentenkanon der erste und dann wieder der vierzehnte Eigenname mit demjenigen des chaldäischen Gottes Nebo sich zusammensetzt, so ist bei Dikäarch der vierzehnte König von einem gewissen Chaldäus an wieder ein Chaldäus. Ohne Zweifel sind die gleichen Personen gemeint, der erste Unterkönig Babels war ein Chaldäer, und der vierzehnte, von welchem Dikäarch sagt, er habe die Chaldäer vereinigt, Nabopolassar, hat die Chaldäerherrschaft in Babylon gegründet. Beide Epochen sind durch den Kanon bestimmt: die erstere auf den 26. Febr. 747 v. Chr., die zweite auf 625, letztere noch außerdem durch die von den „Chaldäern“ im fünften Jahre Nabopolassar's beobachtete Mondfinsterniß vom 22. April 621 (Almagest, V, 14, S. 125; Ideler in den „Philologischen und historischen Abhandlungen der K. Akademie der Wissenschaften zu Berlin aus den Jahren 1814 und 1815 [Berlin 1816], S. 202, 224). Demselben Kanon zufolge hat Nabopolassar 21 Jahre regiert. Diese Zahl wird durch Berosus (Josephus, „Alterthümer“, X, 11, 1) bestätigt, sodaß die Angabe von 29 (Josephus, Contra Apion., I, 19) um so mehr als Fehler erscheint, da die 20 beim Polyhistor jener erstern näher kommt und nachher 21 als Homöotel. ausgefallen ist (Eusebius, Chron., I, 44). Aber schon mehrere Jahre vor seinem Tode überließ er seinem Sohne Nebukadnezar (ursprünglicher: Nebukadrezar), den er auch als Unterhändler verwendet hatte (Herodot, I, 74), wenigstens die Kriegführung, sodaß dieser bereits im J. 606 vor dem wirklichen Antritt der Regierung in der Bibel König genannt wird (Jer. 25, 1. 9; 35, 11; 46, 2; 49, 28). Von seinem Vater nämlich wissen die biblischen Schriftsteller überhaupt nichts; in dem erwähnten Jahre aber schlug er die Aegypter bei Carkemisch, und im December des Jahres 605 war er im Anzug, den Aegyptern nachrückend, gegen die Grenze Judäas (Jer. 36, 9; 35, 11). Hiermit stimmt überein, daß dem Berosus zufolge die Botschaft vom Tode seines Vaters, der im J. 604 starb, ihm in dieser Gegend zukam. Bis zur ägypt. Grenze hatte er sich aller Lande bemächtigt (2 Kön. 24, 7), hatte namentlich Judäa dienstbar gemacht und war selbst in Arabien eingefallen (Jer. 49, 28). Nunmehr ließ Nebukadnezar das Heer mit den Gefangenen und der Beute den gewöhnlichen Weg nordwärts einschlagen; er selbst eilte mit wenigen Begleitern durch die Wüste nach Babylon zurück, wo die Regierungsgewalt bereits für ihn in Besitz genommen war und verwaltet wurde (Berosus bei Josephus, Contra Apion., I, 19). Das Nächste, was er jetzt unternahm, scheint ein Feldzug gegen Elymais gewesen zu sein (vgl. Jer. 49, 34 fg. mit

Ez. 32, 24); bald aber mußte er seine Waffen wiederum nach Westen kehren. Nur drei Jahre lang entrichtete der Judäer den ihm auferlegten Tribut (2 Kön. 24, 1), starb aber, bevor Nebukadnezar den Abfall rächen konnte, und überließ es seinem unmündigen Sohne, die Folgen zu tragen. Es war das Jahr 599, als ein chaldäisches Heer, bei welchem bald auch Nebukadnezar selbst eintraf, vor Jerusalem rückte und die Stadt belagerte. Der junge König ergab sich und wurde nebst seinem Hofe, den wohlhabenden Einwohnern der Hauptstadt und den Werkleuten nach „Babel", zum Theil an den Chaboras (Ez. 1, 1; 3, 15) hinweggeführt. Nebukadnezar setzte einen neuen König ein und kehrte nach Babel zurück, von wo er bald wieder aufbrach, um in Gemeinschaft mit Cyaxares dem assyr. Reich ein Ende zu machen. Während er aber seine Schätze auf die Verschönerung und Befestigung der Hauptstadt verwendete, sannen die Judäer wiederum auf Abfall, suchten sich durch Bündniß mit den Nachbarn zu stärken (Jer. 27, 3), und ließen sich namentlich mit Aegypten ein (KL. 4, 17; Ez. 17, 15), wo im J. 594 Apries, Hophra (Jer. 44, 30), den Thron bestiegen hatte.

Im Januar des Jahres 589 boden die Chaldäer mit der Belagerung Jerusalems an, während zugleich die beiden noch übrigen Festungen des Landes angegriffen wurden (Jer. 34, 7). Ein ägypt. Heer rückte zum Entsatze heran, ward jedoch abgetrieben (Jer. 37, 5—8) und die Belagerung Jerusalems erneuert. Hunger und Sterblichkeit nahmen in der Stadt überhand, und in der Nacht vom 9. Juli 588 (Jer. 52, 9. 7) wurde sie erobert, in Abwesenheit Nebukadnezar's, welcher zu Ribla im Orontesthale verweilte (Jer. 52, 9). Hierhin wurde Zedekia, der auf der Flucht ergriffen worden, ihm zugeführt. Er hielt Blutgericht über den Aufruhr, ließ Jerusalem einäschern und die noch übrige Bevölkerung hinwegführen, mit Ausnahme der ganz Unbemittelten, welche einem Statthalter unterstellt wurden.

Jetzt war in Syrien dem Chaldäer nur Ammon noch nicht unterthan (Jer. 40, 14; 41, 10; Ez. 21, 25), das vermuthlich unbeachtet blieb, und die Inselfeste Tyrus. Schon bei seinem ersten Auftreten in Vorderasien um das Jahr 605 hatte Nebukadnezar sie bestürmt (Jes. 23, 13), jedoch erfolglos. Jetzt soll er sie, dem Menander zufolge (Josephus, Contra Apion., I, 21), dreizehn Jahre lang belagert haben, und wirklich spricht von vergedens dabei aufgewandter Mühe Ezechiel (29, 17) im Jahre 572, sodaß die Belagerung im J. 585 angehoben hätte. Aegypten aber wurde, gemäß dem Wortlaut bei Menander und noch mehr Ezechiel, von ihm sicherlich nicht erobert, und wenigstens zweifelhaft erscheinen muß es, ob er in Wahrheit Aegypten überzog, die Weissagungen Ez. 29, 19 fg.; Jer. 43, 10 fg. wahr machend. Apries von Aegypten († 575) führte vielmehr Angriffskrieg, wie gegen Sidon so auch wider Tyrus, gewiß erst nach Nebukadnezar's Abzug, dessen Erbschaft er antreten wollte. Megasthenes, der den Nebukadnezar einen großen Theil Libyens unterwerfen läßt, ist nicht hinreichend zuverlässig; die Araber, welche ihm Aegyptens Eroberung beimessen, sind unkritisch und zu jung; blos Nah. 3, 8—10 läßt sich, wofern die Stelle ein Einschub, dafür anführen, indem die hier in Rede stehende Einnahme No-Amons kaum auf einen andern als Nebukadnezar zurückgeführt werden könnte.

Zufolge dem Kanon und Berosus hat Nebukadnezar 43 Jahre regiert, gemäß dem erstern seit dem Jahre 604; im A. T., das ihn schon zwei Jahre früher als König aufführt, erscheint daher das Jahr Jojachin's als Nebukadnezar's achtes (2 Kön. 24, 12), Zedekia's zehntes als dessen achtzehntes (Jer. 32, 1). Wenn Jer. 52, 28 statt jenes achten das siebente, V. 29 das achtzehnte (s. V. 12) angegeben wird, so ist zwischen der einen und der andern Rechnung ein Mittelweg eingeschlagen. V. 31 besteigt Nebukadnezar's Nachfolger den Thron im 37. Jahre seit Jojachin's Wegführung; er entläßt diesen am 25. Tage des 12. Monats, vermuthlich unmittelbar nach seinem Antritt, also im März 561; und nun reichen auch bis 561 herab jene 43 Jahre seines Vaters.

Bekanntlich wird die Gestalt Nebukadnezar's im Buche Daniel zu einem Zerrbild verzogen, und daß des Berosus Wendung (Josephus, Contra Apion., I, 20): „er verfiel in eine Krankheit und starb", sich nicht als Beweis für Geisteskrankheit anführen läßt, dürfte einleuchten. Desgleichen, wenn er, gemäß Abydenus (Eusebius, Chron., I, 61; Praep. ev., IX, 41), vor seinem Ende den Babyloniern ihr Schicksal geweissagt haben soll, so ist zwar Weissagung Mantik, aber der Wahnsinn nicht Weissagung. Gleichwol könnte an der Sache, daß Nebukadnezar aus Hochmuth verrückt geworden, etwas Wahres sein, und wo nicht, so

will Berosus vielleicht ein längeres Siechthum zu verstehen geben. Die Königin-Mutter (Dan. 5, 10), jene Nitokris (Herodot, I, 185) — beide bezeugen sich gegenseitig — ist nicht, was diese Schriftsteller meinen (Herodot, I, 188), die Mutter des letzten Königs, desto gewisser die Witwe Nebukadnezar's. Sie war eine Mederin (Berosus, a. a. O.), des Astyages, besser des Cyaxares Tochter (Polyhistor und Abydenus); die Mauer Mediens (Xenophon, Anab., II ,4, 12), welche Strabo der Semiramis eignet, ist ursprünglich wol richtiger die Mauer der Mederin. Schwerlich aber hat sie aus Besorgniß vor der drohenden Macht der Meder jene Vertheidigungsanstalten getroffen, das stand wol eher ihrem Gemahl zu; ihre Mauer diente auch gegen jeden Feind, und nicht vor Medien schloß sie südwärts Babylon ab. Also aber hätte sie ihren Mann überlebt, ihm folgte inzwischen ein Sohn, dann dessen Mörder, und sie hatte unter den Nachfolgern nichts mehr zu sagen und zu sorgen. Die Einfassungsmauern, welche Herodot (I, 186) auf ihre Rechnung setzt, rühren von Nabonned her (Josephus, Contra Apion., I, 20), Ringmauern und Wall nebst dem „Königsstrom" von Nebukadnezar (Abydenus bei Eusebius, Chron., I, 55). Der See aber, welchen er nördlich von Sippara grub (Eusebius, a. a. O.), ist wol der gleiche mit demjenigen der Nitokris, „weit oberhalb Babylons" (Herodot, I, 185. 191), wenn auch der Umfang verschieden angegeben wird: 40 Parasangen bei Abydenus nach Ktesias, gegen 420 Stadien des Herodot, d. i. 14 Parasangen. Ein Werk, welches vielmehr dem Nabonned eignet, konnte Herodot leicht ihr beimessen, weil sie den Nebukadnezar überlebte, und Herodot (I, 188) den Nabonned für ihren und Nebukadnezar's Sohn hielt. Um so gewisser müssen andere öffentliche Arbeiten ihr Werk sein, denn seine Erwähnung der Person hat er nicht aus der Luft gegriffen, und ihrer gedacht haben würde er schwerlich, wenn sie nichts geleistet hätte. Kann sie aber selbständige Herrscherin nicht gewesen sein, da doch Herodot sie dafür hält, so sehen wir die einfachste Lösung des Räthsels in einer längern Krankheit ihres Gemahls, während welcher sie nach Maßgabe seiner Weisungen die Regierung führte.

Wenn das Buch Daniel Kap. 5 (vgl. 7, 1; 8, 1; Bar. 1, 11. 12) als letzten König von Babel einen Sohn Nebukadnezar's, Belsazar (Baltasar), angibt, so nennt denselben Herodot (I, 77. 188) vielmehr Labynetus, d. i. Nabonned, und dieser Name wird durch den Kanon, durch Berosus (Josephus, Contra Apion., I, 20) nebst dem Polyhistor und Abydenus (Eusebius, Chron., I, 45. 71) sowie durch die Inschriften (Bisutun I, 79; III, 80; IV, 14, 30 D und J) bestätigt. Beiden aber, dem Herodot und dem Buche Daniel, widerspricht Berosus, sofern er als Sohn und Nachfolger Nebukadnezar's einen Evilmerodach vorführt, den auch der Kanon und Megasthenes (Eusebius, Chron., I, 60) aufweisen, und Jer. 52, 31 das A. T. erhärtet. Um für Berosus zu entscheiden, kommt hinzu seine Eigenschaft als einheimischer Schriftsteller, und daß er wie Megasthenes die Zwischenzeit bis Nabonned durch Bericht über zwei Könige auszufüllen weiß, von welchen einer auch in den Kanon aufgenommen ist, während der andere, der nur Monate regierte, wegbleibt. Kein Zweifel daher an der vollkommenen Verlaßlichkeit der Angaben des Berosus, die in Nebendingen aus Megasthenes sich ergänzen.

Dem Evilmerodach wird von ersterm Willkür und Zügellosigkeit vorgeworfen, weshalb ihm der Gatte seiner Schwester, Neriglissar, nachgestellt und ihn getödtet habe; nach erst zwei Jahren der Regierung, wie auch der Kanon angibt. Die 18 Jahre bei Josephus („Alterthümer", X, 11, 2) sind wol auf so viele Monate zurückzuführen, da der Kanon den Laborosoarchod, Sohn Neriglissar's, dreingehen läßt, welchem dieser nach 4 (Josephus: 40) Jahren die Herrschaft auf die Dauer von 9 Monaten überließ. Nämlich „weil der Knabe viele böse Eigenschaften kundgab", wurde er umgebracht. Mit ihm, scheint es, erlosch das Geschlecht Nebukadnezar's; denn jetzt übertrugen die Verschworenen das Königthum einem aus ihrer Mitte, dem Babylonier Nabonued, der mit seinem Vorgänger nicht verwandt war. Dieser ist es, welcher den Euphrat Babylons, um gegen Angriff zu Schiffe die Stadt zu schützen (Oppert, Expéd. scientifique en Mésopotamie [Paris 1858], I, 184), mit Mauern umfaßte; auch schloß er ein Schutz- und Trutzbündniß mit Krösus (Herodot, I, 77), das wol beiderseitig wider Cyrus gerichtet war. Dieser wandte sich nach Auflösung des lyd. Reichs gegen die übrigen Kleinasiaten (Herodot, I, 141. 171. 177), und zuletzt, nachdem er sich das ganze Festland unterworfen hatte (Herodot, I, 178), kehrte er im J. 539 seine Waffen gegen Babylon. Jedoch die Ueberschreitung des Gyndes hielt ihn auf (Herodot, I, 189), und so erschien er erst das folgende Frühjahr (Herodot, I, 190; Jer. 51, 46)

in den Ebenen Babyloniens (Jes. 21, 1). Da Nabonned 17 Jahre regierte (seit 555), so sieht Berosus von dem ersten Anfang im J. 539 ab, wenn er in Nabonned's 17. Jahre den Cyrus gegen Babylonien marschiren läßt. Die Babylonier wurden in einer Feldschlacht geschlagen (Herodot; Berosus; vgl. Jes. 43, 14. 17); der König floh mit wenig Begleitern nach Borsippos und empfing hier die Nachricht von der Einnahme seiner Hauptstadt (Jer. 51, 31), deren Cyrus sich durch Ableitung des Euphrat in das Bassin der Nitokris bemächtigte, als die Babylonier gerade ein Fest (die Sakaea am 16. Aug.?) feierten (Herodot, I, 191; Xenophon, „Cyrop.", VII, 5, 15). Sofort brach Cyrus wieder auf zur Belagerung von Borsippos; aber Nabonned ergab sich, wurde gut behandelt und ihm Karamanien zum Aufenthalt angewiesen, wo er sein Leben beschloß.

So ging die Chaldäerherrschaft nach einer Dauer von nur 87 Jahren zu Ende. Die Hauptstadt aber, unruhig, üppig durch ihren Reichthum, und nicht vergessend, daß sie Herrscherin gewesen war, versuchte noch zweimal zur Zeit des Darius Hystaspis ihre Unabhängigkeit wiederzugewinnen. Herodot weiß (III, 150 fg.) nur von einer, lange vorbereiteten Empörung, welche kraft des Zusammenhangs, in welchem sie erzählt ist, nicht vor das Jahr 519 gesetzt werden könnte; Darius selbst hingegen beurkundet, daß zweimal Babylon von ihm abfiel. Das eine mal, gleich im Anfang seiner Regierung, stellte sich ein Babylonier, der für Nebukadnezar, Sohn Nabonned's, gehalten sein wollte, an die Spitze (Bisutun, I, 76 — II, 5; IV, 12 fg.), das zweite mal ein Armenier, d. i. Chaldäer, unter dem gleichen Vorgeben (Bisutun, III, 76 fg.; IV, 28 fg.). Als dieses zweiten Aufstandes Darius Meister ward, da wurde nicht nur der Usurpator, sondern (wie Herodot, III, 159) auch seine vornehmsten Anhänger hingerichtet; im übrigen aber hält sich Herodot's Bericht wesentlich an die erste Empörung. Diese war es offenbar, welche so lange dauerte — erst nach dem 20. Monate wurde Babylon erobert (Herodot, III, 153) — und einen gefährlichen Charakter hatte. Zwar von der Art und Weise der Eroberung erzählt er eine mehrfach unwahrscheinliche Geschichte; sein Zopyrus kommt auf dem Denkmal von Bisutun gar nicht vor. Dagegen wird allerdings damals schon Darius die Ringmauer Babylons (theilweise) geschleift und die Thore ausgehoben haben, auch muß es jetzt geschehen sein, wenn er Weiber nach Babylon schaffte zum Ersatz der von den Babyloniern erdrosselten (Herodot, III, 150); denn Sach. 5, 11 (vgl. V. 7) scheint auf die Thatsache anzuspielen. Diese Stelle fällt aber unter das Datum des 24. Febr. 519 (s. Kap. 1, 7), noch in das zweite Jahr des Darius.

Babylonisch-assyrische Cultur und Götterverehrung. Unser bezügliches Wissen, aus den Berichten der Alten geschöpft, wird durch die in neuerer Zeit aufgegrabenen Bau- und Bildwerke theils beleuchtet, theils ergänzt, und wird es noch weiter durch die Inschriften werden, wenn deren Erklärung Gelingen hat. Verzeichnet sind dieselben auf Lehmziegeln, Geräthschaften, Steinplatten u. s. w. in Keilschrift, deren babylonischer Charakter, mit dem assyrischen wesentlich identisch, nur wahrscheinlich älter denn der letztere ist. Im Gegensatz zur persischen ist sie nicht Buchstaben-, sondern Silbenschrift, und deckt sich mit der dritten Gattung der Achämenideninschriften, sodaß die Uebersetzung des pers. Grundtextes ein Hülfsmittel zur Lesung auch dieser assyr. Originale darbietet. Die Sprache dieser Silbenschrift wird mit Unrecht für eine Sorte Semitisch gehalten, und das Aramäische, welches in diesem Fall allein oder etwa daneben der Arabismus in Frage kommt, verquickt man mit dem Hebräischen. Für patikara z. B. Bild, Conterfei, im Altpersischen bietet die dritte Schrift nimanu, und n'man im Armenischen bedeutet ähnlich; allein die Sprache soll semitisch sein, und daher erlaubt man sich zalmanu auszusprechen, weil zelem hebräisch-aramäisch Bild bedeutet. So ist denn bisjetzt außer Eigennamen nur von gar wenigem Ton und Sinn enträthselt, und alles Lesen und Verstehen zusammenhängender Originaltexte beruht auf Täuschung.

Die Bauwerke betreffend, machte in Babylonien das Material den Massivbau zu einer Nothwendigkeit, und freistehende Stützen kommen hier nicht vor, höchstens die Halbsäule. Assyrien dagegen hatte ausgiebige Steinbrüche, es ist aber auch bei ihren Steinbauten Wölbung und Säule wenig angewandt und die Spannweite in Spitz- und Rundbogen ist gering. Die Bildwerke stellen meist kriegerische oder auf Krieg bezügliche Scenen dar, wenn sie nicht den Cultus oder die Mythologie angehen. Während aber die ägypt. Symbolik menschlichem Leibe einen Thierkopf aufsetzt — nur die Sphinx bildet eine Aus-

ahme — setzen die Assyrer Menschenkopf auf Thierleib (Fig. 1 und 2); Perspective ist ihrer Zeichnung fremd. Die aufgefundenen Geräthschaften zeugen für Geschicklichkeit und auch Geschmack (vgl. noch Herodot, I, 195), der Kunstfleiß Babylons wurde oben schon berührt; und waren die beiden Hauptstädte, zumal Babylon, frühzeitig Mittelpunkte für den Handelsverkehr, desto begreiflicher dann, daß Maß und Gewicht aller Welt, auch der Griechen, ursprünglich von Babylon ausgeht. Aber der Reichthum erzeugte Ueppigkeit, und diese, im Bunde mit dem Klima, Sittenverderben (Curtius, V, 1, 36). In Babylon war es Gesetz, daß jedes einheimische Weib einmal im Leben zu Ehren der Göttin Mylitta sich einem Fremden preisgeben mußte (Herodot, I, 199), und bei den „Assyrern" galt nach Lucian (sacrif., §. 15) Schwesterehe. Nehmen wir inzu, daß die neunte Satrapie jährlich 500 Eunuchen lieferte (Herodot, III, 92), und aß unter den Leibesstrafen die Blendung vorkommt (Jer. 52, 11), welche der Hebraismus mit einem aram. Worte ausdrückt, so besitzen wir der bezeichnenden Daten genug, um von den sittlichen Zuständen Assyriens uns eine Vorstellung zu bilden.

Fig. 1.

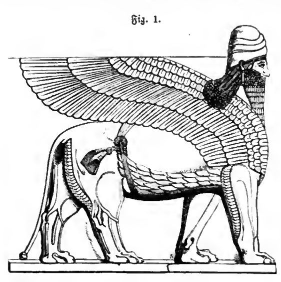


Fig. 2.



Schon die Sage vom Kriege des Ninus mit Zoroaster (Nimrod) weist uns an, eine Wurzel der assyr. Religion in der altzoroastrischen Lehre zu suchen, welche Herodot, I, 131 fg.; 137 — 140 in der Gestalt vorliegt, welche sie vor der im Zendavesta ausgeprägten Reform hatte. Wie die Perser (Herodot, III, 16), erwiesen auch die Assyrer dem Feuer göttliche Ehre, denn ihr Nergal heißt Fürst des Feuers. Sie hatten auch einen Gott der Winde, den Merodach, und wenn die Perser den Himmel als obersten Gott betrachteten (Herodot, I, 131), so ist ja Nebo das sanskrit. Nabhas (Nabo), der Himmel.

Auch liegt in Hos. 6, 5 (vgl. 5, 7) angedeutet, daß die Assyrer eine Auferstehung er Todten glaubten (s. zu den angeführten Stellen meinen Commentar). Diese Lehre ist aber ltzoroastrisch und geht dem Glauben an Unsterblichkeit zeitlich vor. Mit ihr steht das n Zendavesta verworfene Begraben der Todten im Zusammenhang, Perser und Babyonier begruben in Wachs (Herodot, I, 140; Strabo, XVI, 746); die Mager thun (Herodot . a. O.), was der Zendavesta verlangt.

Das andere Element assyr. Religion wäre jener Sage zufolge die Verehrung des Ninus und was daranhängt, Naturdienst ebenfalls, nur in anderer Richtung. Nach ieser Theorie dachte man sich, im Gegensatz zu den Persern, die Götter menschenähnlich,

wenigstens in der Hauptsache, und bildete sie mit ihren Insignien ab (Jer. 10, 3. 4. 8. 9; Jes. 41, 7; 44, 12 fg.; Brief Jer.). Die Babylonier (Jer. 50, 38), aber wol auch die Assyrer Ninives waren nächst den Aegyptern vor andern deisidämonisch, und, wenn irgend sonstwo, hatten hier die Götzen ihre Tempel und Priester, wurden mit Opfern aller Art verehrt, um Orakel befragt (Ez. 21, 26), und auch wol in Procession herumgetragen (Jer. 10, 5; Brief Jer., V. 26 vgl. Jes. 66, 17 [Fig. 3]).


Fig. 3.

Die Babylonier hielten actives und passives Princip der Natur nicht auseinander, sondern vereinigten beide zu einer Göttin der Zeugung: Molidta (Herodot, I, 131. 199), Mylitta, welche mit der Aphrodite oder auch (Diodor, II, 9) mit der Rhea identificirt wird. Wenn parallel die Griechen im Gott Belos den Zeus wiederfinden (Herodot, I, 181; Diodor, II, 8. 9), so bezeichnen sie ihn als die höchste männliche Gottheit. Gewöhnlich hält man Bêl für Beel, syrisch = Baal; schon Josephus nennt den Gott der Tyrer Belos („Alterthümer", VIII, 13, 2). Allein sofern Baal Baal ist, findet sich seine Stelle nebst derjenigen der Astoret bereits an die Mylitta vergeben; und während Baal erst sehr spät, z. B. in „Baalbek", d. i. Heliopolis, mit der Sonne zusammenfällt, ist Belus wesentlich Sonnengott. Als solcher ist er bei Cicero (de nat. deor., III, 42) der fünfte Herkules, in welcher Abwandlung die Babylonier ihn Sandes nannten (Agathias, II, 24). Nach Servius (zu Virgil., Aen., I, 729, vgl. zu 621), ist er zugleich Saturn und Sonne. Also combiniren wir ihn lieber mit velâ, sanskritisch: Zeit („Weile"), und auch Grenze, Ufer; wohin auch Belos, Schwelle, und Pelusium, Grenzstadt, gehört. Die Zeit bestimmt sich aber nach dem Sonnenlauf, und als Sonnengott hat Belus wie Lamech (Lampos) zur Gattin die Ada (Hesychius), die Stunde, welche die Griechen ihrerseits mit der Hera zusammenbringen. Die drei Bildsäulen des Zeus, der Hera und der Rhea standen nach Diodor (II, 9) auf der Zinne des Belustempels.

In Assyrien finden wir Belus und Mylitta wieder als männliche (s. S. 269 und 270) und weibliche Fischgottheit: Ninavas (Ninus, Ninyas, Minos) und Ninavâ, nach welch letzterer die Stadt benannt ist. Von beiden läuft, wie auch in Philistäa und Phönizien der Leib unten in Fischgestalt aus, sofern sie Princip der Erzeugung und Fruchtbarkeit sind, und als Gott des jährlichen Ertrags, des Jahres, regiert Ninus 52 Jahre, Reflex der 52 Wochen des Sonnenjahres. Dieser Cultus verbreitete sich über Syrien, Ninus erscheint wieder im Dagon und Sidon, die Ninavâ in der Urania Askalons (Herodot, I, 105). Diese ist nämlich (Diodor, II, 4) keine andere als die fischgestaltete Derketo, welche einen Haupttempel in Altninive, d. i. Hierapolis hatte. Von Derketo (Tarâtha, Kluft, Spalte) ist Salambo eine griech. Uebersetzung, und Atergatis, nicht Adargatis, die phöniz. Formirung des Wortes (Macrob., „Saturn.", I, 23). In späterer Zeit hat sie zu Hierapolis die Fischgestalt abgestreift (Lucian, „De dea syria", §. 14) und heißt (§. 15) geradezu Rhea. Von ihr schied sich als angebliche Tochter die Semiramis aus, wie von Dione sich die Aphrodite; der Mutter waren Fische (Xenophon, „Anab." I, 4, 9), der Tochter, wie der Aphrodite, die Tauben geheiligt. Den Dienst der Anahid (Anâhita) führte erst Artaxerxes Mnemon ein (Clem. Alex., Protrept., §. 65).

Außer diesen allgemein gültigen Göttern gab es noch da und dort Ortsgottheiten (theoi epichôrioi), über welche nur bis zum Namen einige Notiz 2 Kön. 17, 30. 31 erhalten ist. Die von Babel selbst verehrten den Herrn der Seligen (Sukkotbenot, d. i. Suqâtmanâtha); die von Cutha den Nergal, Gott der Vernichtung (Kâla), in männlicher

Form, welcher im Personennamen Fürst des Feuers heißt. Die Aschima derer von Hamat scheint die Naturgöttin gewesen zu sein. Zweifelhafter Deutung ist der Nibhaz Avva's, vielleicht Nebohaz, der im Himmel wohnt, wogegen im dortigen Tartak sich der vedische Trias nicht verkennen läßt. Die von Sippara endlich verehrten einen Gott, der zugleich als Gott der Gerechtigkeit und Gott der Nahrung betrachtet wurde, und so als ein unterirdischer Gott wie Pluto, ähnlich wie Jamas, zu denken sein wird.

Da von der vorchald. Zeit Babylons äußerst wenig überliefert ist, so hält es schwer, bestimmt auszumitteln, was ursprünglich blos dem chald. Cultus angehört. Wenn Merodach (Jer. 50, 2), der ind. Pavana, Gott der Winde, des Eigennamens Merodach-baladan halber für altbabylonisch zu halten sein dürfte, so scheint Nebo dagegen (Jes. 46, 1) ein chald. Gott von Haus aus, da wir nur immer chald. Personennamen damit zusammengesetzt finden. Den Nergal der Cuthäer mögen die Chaldäer, und nicht minder dies die Assyrer mit adoptirt haben, da, wie chald. Großbeamte (Jer. 39, 3) und ein König Babels, auch ein Sohn des Sanherib Nergalsarezer heißt. Endlich das kleine, krumme Schwert als Bildniß des Kriegsgottes zu verehren (Hab. 1, 16), eignet den Chaldäern wol von Anfang an, weil auch den Sauromaten, Alanen, vielleicht auch den Assyrern (Hos. 5, 7).

Der einzige specifisch assyr. Gott, dessen das A. T. gedenkt, ist Nisroch (Jes. 37, 38; 2 Kön. 19, 37). Wenn diesen nun in ersterer Stelle die LXX Asarach nennen, so zeugt für diese Form auch der trojanische Assarakus, und z. B., daß das hebr. Wort akzari syrisch nakzerai lautet. Mĕsĕrach andererseits der LXX in der zweiten Stelle erinnert an den Gott Mazrak auf cilicischen Münzen. Die Formen alle aber dürften ihre Einheit im persischen vazarka, groß, armenischen wzruk, finden. Als Vazarka oder sehr gewöhnlich Baga vazarka, großer Gott, wird auf den altpers. Denkmälern Ormuzd bezeichnet.

In Carrhä genoß der Mond, babylonisch Sin, und auch der Morgenstern, 'Uz, göttliche Verehrung; überhaupt aber schloß in Babylonien an die Naturreligion sich Gestirndienst an. Babylonien, wo heiterer Himmel und unbeschränkter Horizont, ist das Vaterland der Astronomie. Bekanntlich werden die dortigen Astronomen und Astrologen nach griech.-röm. Sprachgebrauch (auch Dan. 2, 2—10; 4, 4; 5, 7 fg.) als Chaldäer bezeichnet, weil nämlich nach dem Sturz des Chaldäerreichs die Hauptstadt ihre wissenschaftliche Bedeutung behielt und auswärts man nur eben von den dortigen Gelehrten Notiz nahm. Diese waren aber Babylonier von Abstammung, von Geschäft Magier (Jer. 39, 3); und die alten astronomischen Beobachtungen sind von ihnen, nicht von wirklichen Chaldäern, angestellt. Die Thatsache der Astrologie (Jes. 47, 13; Strabo, XVI, 739 fg.) besagt, daß sie den Sternen Einfluß auf menschliche Dinge zuschrieben, und natürlich scheint, daß sie nicht nur zwischen den fünf Planeten und den Fixsternen unterschieden, sondern auch wieder unter den letztern selbst. Jenen allein, den „Dolmetschern", maßen sie Weissagung der Zukunft bei; betreffend die Fixsterne, so statuirten sie neben der Zahl von 36 Dekanen, berathenden Göttern, 12 gebietende, nach den Zeichen des Thierkreises. Die Planeten selbst, zu welchen auch Sonne und Mond zählten, wurden, ähnlich wie bei den Griechen, mit den Landesgottheiten in Beziehung gesetzt und erhielten die Namen derselben (s. überhaupt Diodor, II, 30. 31). Die Sterne Jupiter und Venus galten als Pr ncipien des Glücks, als Glückssterne (Jes. 65, 11); den von vornherein fremden Nebo deutete man nach semitischer Etymologie als Götterboten und eignete ihn dem Stern Merkur; dem Saturn (El) schrieb man einen verderblichen Einfluß zu, und Mars endlich galt als Blutvergießer wegen seiner röthlichen Farbe. Noch knüpfte sich besonderer Aberglaube an einzelne Sternbilder, z. B. den Drachen (Hiob 26, 13; Jes. 27, 1; 24, 21). Der „Drache zu Babel" hält ohne Zweifel das Costüm inne, und Schlangencultus hat auch in Babylon nichts Unwahrscheinliches (Diodor, II, 9). Hitzig.

Babylonischer Thurm, s. Babel.

Bach, Bäche der Bibel. Der Hebräer bezeichnet sowol einen Bach als ein Tiefthal mit fließendem Wasser durch ein und dasselbe Wort (nahal), dessen Zweideutigkeit einige Unrichtigkeiten in den Uebersetzungen verursacht hat. Bäche, die ihren Wasservorrath von Schnee und Regen herleiten und während der heißen Jahreszeit vertrocknen, nennt das A. T. „trügerische" (Jer. 15, 18); mit denselben vergleicht der Dichter des Buches Hiob (6, 15) unzuverlässige Menschen; dagegen führen nie versiegende Gewässer den Zusatz „zuverlässige" (5 Mos. 21, 4; Am. 5, 24), zu welchen der Arnon, Jabbok, Kischon, Sorek u. a. gehören.

Die in der Bibel namhaft gemachten Bäche sind folgende:

I. Diesseit des Jordans:

1) Der Bach Aegyptens, auch Schichor genannt, kommt öfter zur Grenzbezeichnung vor (4 Mos. 34, 5; Jos. 15, 4. 47; Ez. 47, 19; 48, 28; 1 Kön. 8, 65; 2 Chron. 7, 8; 2 Kön. 47, 7; Jes. 27, 12); er wird von den meisten für den Regenbach unweit Rhinocorura (Rhinocolura), den heutigen El Arisch, $^{3}/_{4}$ Meile vom Mittelmeer gehalten. Davon zu unterscheiden ist das unter dem Namen Sichor (Schichor) bei Jes. 23, 3; Jer. 2, 18 erwähnte Wasser, worunter der Nil zu verstehen ist, mit Beziehung auf den dunkeln Schlamm, den der Fluß nach der Ueberschwemmung zurückläßt, indem šihor durch „schwarz, trübe" gedeutet wird.

2) Der Bach Besor fließt durch das Thal Gerar (1 Mos. 26, 17) nicht weit von Ziklag (1 Sam. 30, 9. 10. 21) an der Südgrenze von Juda und wird im heutigen Wadi Scheriah erkannt, der am Karmel, unweit Hebron entspringen soll und in der Nähe von Gaza ins Mittelländische Meer mündet.

3) Eschkol, ein Thal (4 Mos. 32, 9) in der Nähe von Hebron, durch seine Fruchtbarkeit bekannt (4 Mos. 13, 23; 5 Mos. 1, 24 fg) mit einem gleichnamigen Regenbach, der dem Todten Meer zufließt.

4) Sorek, ein Thal im Philistäergebiet zwischen Askalon und Gaza, mit einem Bach, der sich in das Mittelländische Meer ergießt (Richt. 16, 4).

5) Kidron, ein Regenbach bei Jerusalem, der durch das gleichnamige enge Thal zwischen der Stadt und dem Oelberg fließt und ins Todte Meer fällt (2 Sam. 15, 23; 1 Kön. 2, 37; 2 Kön. 23, 6; 29, 16; 30, 14; Jer. 31, 40). Dieser Bach wird auch im N. T. erwähnt (Joh. 18, 1), und Jesus wird die Brücke über ihn wol oft benutzt haben, um von Jerusalem nach Gethsemane oder dem Oelberg zu gelangen. Einige wollen den bei Amos (6, 14) angeführten „Bach der Wüste" auf den Kidron deuten, was aber von andern nicht ohne Grund abgelehnt wird.

6) Der Rohr- oder Schilfbach (bei Luther unübersetzt Nahal Kana), ein Regenbach, der die Grenze zwischen den Gebieten Ephraim und Westmanasse bildete (Jos. 16, 8; 17, 9).

7) Der Kischon entspringt am Tabor, wird durch andere Bäche vom Gebirge Ephraim her verstärkt, fließt durch die bekannte schöne Ebene Esdrelom (Jesreel) und ergießt sich in den Meerbusen von Akko. Er bildete die Scheidelinie zwischen den Gebieten der Stämme Sebulon und Naphtali (Richt. 4, 7. 13; 5, 21; 1 Kön. 18, 40; Ps. 83, 10). Sein heutiger Name ist Mokatta (Mukattua, Mukutta).

8) Schichor Libnath (Jos. 19, 26), an der Grenzlinie des Stammes Ascher, wird von Knobel für den heutigen Nahr Zerka gehalten, $1^{1}/_{2}$ Stunden nördlich von Cäsarea und beinahe 3 Stunden südlich von Dor. Man hat ihn auch in der Gegend des Karmel, bei einem Orte, der jetzt den ähnlichen Namen Elbane führt, entspringen und bei Akko ins Meer münden lassen, und ihn mit dem Fluß Belus, an dessen Ufern das Glasmachen erfunden sein soll, identificirt.

II. Jenseit des Jordans:

1) Der Weidenbach bildete die Grenze zwischen Moab und Edom und fließt ins Todte Meer (Jes. 15, 7 fg.). Einige übertragen den Namen durch „Bach der Ebene oder Wüste", wie er Amos 6, 14 genannt wird, was von andern auf den Kidron bezogen wird. Reisende haben in dem heutigen Wadi el Ahsi, der die Bezirke Kerek und Dschebal voneinander trennt, den biblischen Weidenbach erkannt.

2) Sered (Sared) im Moabiterlande, östlich vom Todten Meer, in das er fließt (4 Mos. 21, 12; 5 Mos. 2, 13 fg.). Von einigen wird der heutige Wadi Kerek dafür gehalten, von andern der eben erwähnte Wadi el Ahsi.

3) Der Arnon (5 Mos. 2, 24; 2 Kön. 10, 33) bildete vor dem Einbruch der Hebräer in Kanaan die Grenze zwischen den moabitischen und amoritischen Landen (4 Mos. 21, 13. 21. 26); nach der Eroberung der letztern durch Israel (5 Mos. 3, 8. 12) machte er die südliche Scheidelinie zwischen dem Stammgebiet Ruben, Gad, überhaupt ganz Ostpalästina und den Moabitern (Jos. 12, 2; 13, 9. 16; Jes. 16, 2; Jer. 48, 20). Er ist in dem heutigen Mundscheb (Modscheb) erkannt worden, der bei Katrane entspringt, die Landschaften Belka und Kerek trennt und, nachdem er einige Nebenbäche aufgenommen, ins Todte Meer fließt.

4) Im Thale Sittim wird auch ein Regenbach gleichen Namens angenommen, der nördlich vom Todten Meer im Gefilde Moabs, dem letzten Lagerplatz Israels, seinen Lauf hat und sich in den Jordan ergießt (4 Mos. 25, 1; Jos. 2, 1; 3, 1; Mich. 6, 5; Joel 4, 18, bei Luther Kap. 3, 23).

5) Der Bach Crith (s. d.), an dem sich der Prophet Elia aufgehalten (1 Kön. 17, 3. 5), wäre nach der angezogenen Stelle jenseit des Jordans zu suchen, östlich von Samaria in den Jordan mündend. Nach Robinson ist der Wadi Kelt bei Jericho dafür anzusehen, der mit dem Bach Elisä für einerlei gehalten wird (2 Kön. 2, 19. 22).

6) Der Jabbok (1 Mos. 32, 22) hat seinen Ursprung auf dem basanitischen Gebirge, begrenzte das Gebiet der Ammoniter gegen die Hebräer (Jos. 12, 2; Richt. 11, 13; 4 Mos. 21, 24) und mündet Sichem gegenüber in den Jordan. Orientreisende wollen, ihn in dem heutigen Serka erkennen, der die Landschaften Marad und Belka voneinander scheidet (vgl. übrigens die einzelnen Artikel). Roskoff.

Bacha, s. Baka.

Bacchides, ein syr. Statthalter jenseit des Euphrat und bei dem König Demetrius I. Soter viel geltend. Nach Josephus stand er auch vorher dem König Antiochus Epiphanes nahe, wurde von diesem als Feldherr nach Judäa geschickt, um den Alcimus in die hohepriesterliche Würde einzusetzen, und mit List und Grausamkeit vollzog er seinen Auftrag im J. 161 v. Chr. (1 Makk. 7, 8—20; Josephus, „Alterthümer", XII, 10; 1, 2). Als die Patrioten unter Judas Makkabäus wieder siegreich waren, wurde er mit Jahresfrist zum zweiten mal nach Judäa geschickt; er schlug den Judas, der selbst fiel, und behielt bis zum Tode des Alcimus (159) dem Jonathan gegenüber entschieden die Oberhand. Darauf zog er ab (1 Makk. 9, 1—27; Josephus, a. a. O., XII, 11—13; 1, 5). Auf Einladung schlechter Juden rückte Bacchides nach zwei Jahren zum dritten mal in Judäa ein, aber nicht eben glücklich zog er es vor, mit Jonathan Frieden zu schließen (1 Makk. 9, 58—72; Josephus, a. a. O., XIII, 1. 5, 6). Wie aus 1 Makk. 10, 6 fg. zu schließen ist, war der Friede für Jonathan kein günstiger, die syr. Oberherrschaft und Besatzung blieb, die jüd. Geiseln wurden zurückbehalten, Jonathan durfte keine Truppen sammeln und mußte sich von Jerusalem fern halten. Das 2. Buch der Makkabäer erwähnt den Bacchides nur Kap. 8, 30, und zwar in Verbindung mit dem syr. Feldherrn Timotheus, welche beide vom Judas Makkabäus zur Zeit des Königs Antiochus Epiphanes geschlagen worden sein sollen, wobei sich indeß der Verfasser verwirrt.

Fritzsche.

Bacchus (Dionysos) ist eine der bedeutendsten und vielgestaltigsten Götterbildungen des griech., so phantasiereichen Glaubens. Ueberall auftretend, wo Weincultur in Griechenland eingeführt wurde und zur Blüte kam, ja zu einem außerordentlich lebhaften Export des Weines sich steigerte, repräsentirt er mit Demeter (Ceres) die wohlthätige Gottesmacht, die den Menschen in Brot und Wein tägliche Nahrung und Lebensfreude gewährt, und die man daher besonders feiert in den herbstlichen Wochen der Weinlese, den winterlichen des Kelterns und Einsenkens in die stillen Kellerräume, der ersten Oeffnung der Fässer zur Probe des jungen Weines und in der Zeit des die scheinbar todte Weinrebe mit überströmendem Saft neu erfüllenden Frühlings. Die Feste der ländlichen Dionysien, der Lenäen, Anthesterien, Pithoegia, städtischen Dionysien, vergegenwärtigen diesen Kreislauf im Leben des Weinstocks und in den Beschäftigungen der Winzer.

Dieser Weingott erhält aber unter dem Einfluß auswärtiger, wenn auch verwandter Religionskreise, besonders des phrygischen, lydischen, thrazischen und in einer Epoche religiöser Vertiefung und zugleich mystischer Schwärmerei, nachweislich im 6. Jahrh. v. Chr., eine außerordentliche Erweiterung seines Wesens und einen ihn von den sonstigen griech. großen Göttern sehr unterscheidenden mystischen, und in großen Gegensätzen von Lust und Trauer sich bewegenden enthusiastischen Charakter. Der Name Bakchos gehört wesentlich dieser jüngern Entwickelung an und bezeichnet zunächst den mit Jubelruf und Bekränzung dem Dionysos Geweihten. Dionysos ist denn überhaupt das Bild schwellender, in allen Organismen hervortretender Naturkraft, welche aber in bestimmtem Kreislauf dem gewaltsam eingreifenden Tode erliegt, um aus winterlichem Todesschlaf zu neuem Leben geweckt zu werden; er wird selbst wol zur Wintersonne, die, auf dem niedersten Stande angelangt, gleichsam stirbt, um mit neuer Kraft sich zu erheben, und tritt so ergänzend zu Apollo, z. B. in Delphi, hinzu.

Wie aber die griech. Mythologie der vollste Parallelismus der Naturvorgänge und der Erscheinungen im geistigen, speciell sittlichen Leben durchzieht, so wird Dionysos auch Träger jener höhern, den Menschen von Noth und Sorge, von Knechtschaft befreienden, alles Schaffen und Neubilden bedingenden Begeisterung. Er wird gefeiert als Beseeler, Beflügeler, Befreier, als Volksfreund; von ihm geht jene Vereinigung aller künstlerischen, erhebenden und vereinigenden Kräfte zu einer großen künstlerischen Gesammtschöpfung aus, wie sie in Tragödie und Komödie sich uns darstellt. Auch über den Tod hinaus lenkte sein Glauben den Blick des Menschen und gab wenigstens für die in seinen speciellen Dienst Eingeweihten die tröstliche Hoffnung einer Erweckung, eines geradezu beseligten Daseins im Gegensatz zur schalen, schattenhaften Leere des gemein griech. Hades.

Im Cultus des Bacchus tritt die Doppelseitigkeit seines Wesens hervor; volle Lust und ernste Trauer, übersprudelnder, oft bäuerisch derber Scherz und Erschütterung des Gemüths durch Leiden und tragischen Untergang der edelsten Helden, wie durch die Verfolgung und den endlichen Sieg des Gottes; sie spricht sich aus in der Doppelform der Pompe und des Komos. Jene war der große Festzug in voller Betheiligung aller Theile des Volks, aller andern Culte und deren Priester, feierlicher Chöre, reichster Geräthe und Opferthiere, des Götterbildes und derjenigen seiner Begleiter wie ihrer Symbole, bei einem prachtvollen, mehr asiat. Costüm der Hauptbetheiligten, mit Aufstellung prachtvoller Altäre, mastartiger Thyrsusstäbe und Teppichdecoration; dieser dagegen ein burlesker, nächtlicher, von Fackeln begleiteter Zug in niedrig komischer Vermummung und spottenden Masken. Zu den Hauptsymbolen des Gottes gehört neben der Weinrebe der Epheu (Kissos), dessen dunkles, auch im Winter grünes Laub einst das neugeborene Kind Dionysos in seiner Wiege gegen die Nachstellungen Hera's geschützt zu haben schien, der, dem Weinstock ähnlich sich rankend, alles umkleidet mit dichtem Laub, der in seinen Schatten die Glut des Sommers kühlt.


Fig. 1.

Kissos (Epheu) ward geradezu zum Beinamen des Gottes in einem Gau von Attika (Acharnä). Mit Epheu wird im bacchischen Dienst das Haupt bekränzt, mit Epheu die Kleidung geschmückt, mit Epheu die mit einem Pinienapfel oben bekrönten Stäbe, die Speere des Gottes (Thyrsusstäbe) umwunden, mit Epheu die Heiligthümer des Gottes geschmückt sowie Becher, Götterbilder, selbst Thiere, Epheuzweige trug man auch in der Hand. An dieser Stelle greift nun der Bacchusdienst auch in das biblische Gebiet hinein. Unter Antiochus Epiphanes wurden die Juden gezwungen, bei dem Fest der Dionysien mit Epheuzweigen im Festzug, der Pompe, zu Ehren des Dionysos einherzugehen (2 Makk. 6, 7); daher befiehlt in Alexandrien Ptolemäus Philopator in wahnsinniger Verblendung, daß alle Juden, welche nicht den Göttern opfern wollen, in die Listen der Sklaven eingetragen werden sollen und ihnen als Sklavenzeichen das Wahrzeichen des Dionysos, das Epheublatt, eingebrannt werden solle (3 Makk. 2, 29).

Die künstlerische Auffassung des Bacchus ist fast ebenso mannichfaltig wie die Zahl seiner Legenden. Alle Stufen des Alters werden dabei durchgebildet, doch am liebsten dachte man ihn sich als träumerisch angelehnten, reifen, fast weiblichen Jüngling mit vollem, gerundetem Gesicht, edlem Schwung der Augenlinie, mit schwärmerischem Auge, durch Stirnbinde, Rehfell, Bekränzung, Thyrsus und Weinstock, oder ihm ergebene Thiere, wie Panther, weiter charakterisirt (Fig. 1).

Tiefsinnig, voller Weisheit, aber schwer und feierlich in seinen Bewegungen, erscheint

er in reifstem Alter als sogenannter ind. bärtiger Bacchus (Fig. 2) im langen Schleppgewand. Die Abbildung einer Statue des Louvre (nach „Musée Napoléon" [Paris 1804], I, 77) wie des sogenannten Platokopfes aus Herculanum (Müller, „Denkmäler alter Kunst" [2. Aufl., Göttingen 1860 u. 61], II, Taf. XXXI, 342) vergegenwärtigt uns beides.

Fig. 2.



Die Feldzüge Alexander's des Großen und die Stiftung der hellenistischen Reiche des Orients trugen außerordentlich bei zur Erweiterung der Dionysossagen und des bacchischen Cultus. Man glaubte im Hindukuschgebirge Nysa die Heimat des Bacchus gefunden zu haben; der ind. Shiwa floß ebenso wie der arab. Urotal, und endlich der ägypt. Osiris und Ammon mit dem griech. Gott zusammen. Alexandria ward unter den Ptolemäern der glänzendste Sitz des dionysischen Festlebens; die Ptolemäer verehrten den Gott als ihren Stammvater, die vornehmste Phyle von Alexandria war die dionysische. Wir besitzen noch eine genaue Beschreibung der Pompe am Dionysosfest unter Ptolemäus Philadelphus, die an Pracht und Masse der dabei aufgeführten Kunstwerke alles Aehnliche übertrifft. Daher gerade in Aegypten auch jener Versuch, die Juden als Sklaven mit dem bacchischen Zeichen zu stigmatisiren. Bei der gewaltsamen Hellenisirung Palästinas durch Antiochus Epiphanes war auch die Feier von Dionysien in Jerusalem und der dabei veranstaltete Festzug etwas Selbstverständliches, jedoch ward der Jahvetempel selbst nicht etwa dem Dionysos, sondern dem olympischen Zeus geweiht. Mit dem bacchischen Cultus konnten auch erst dramatische Spiele, diese Hauptmittel der Hellenisirung, Eingang finden. Unter Demetrius I. (162—153) droht dessen Strateg, Nikanor, wenn man nicht Judas Makkabäus herausgebe, den heiligen Tempelbezirk zu einem offenen Feld zu machen und an Stelle des eingerissenen heiligen Gebäudes selbst einen glänzenden Dionysostempel zu setzen (2 Makk. 14, 33). Dreihundert Jahre später tragen die Münzen der an die Stelle Jerusalems getretenen Aelia Capitolina wirklich häufig das Bacchusbild mit Thyrsus und Panther.

Dies letztere, die Ersetzung des Jahvedienstes durch Bacchusdienst erschien auf griech. Seite als etwas ziemlich Naheliegendes, indem man geradezu den Liber Pater, den Dionysos, im hebr. Glauben wiederzuerkennen meinte. Tacitus (Hist., V, 5) bekämpft diese Ansicht mit den Worten: „Weil ihre Priester Flöte und Handpauke als musikalisches Instrument brauchten, mit Epheu sich bekränzten, ein goldener Weinstock im Tempel gefunden ward, haben einige geglaubt, Liber Pater, der Bezwinger des Orients (der sogenannte ind. Bacchus), werde da verehrt; dagegen sprechen die religiösen Weisen, hat doch Liber freudige und festliche Weisen gestiftet, ist die Sitte der Juden verkehrt und niedrig schmuzig." Plutarch (Sympos., IV, 6) findet in dem größten Fest der Juden, dem im September gefeierten Laubhüttenfest, die entschiedenste Aehnlichkeit mit dem herbstlichen Dionysosfest. Er weist auf die vorausgehenden Feste, auf die mit Früchten besetzten Tische, auf die aus Weinranken und Epheu geflochtenen Hütten, auf das Tragen von Weingefäßen, von Thyrsusstäben in das Heiligthum, auf die Musik mit kleinen Trompeten und Zithern hin; ja der Name Levit findet nach ihm seine Erklärung aus Lysios oder Evios, Beinamen des Bacchus. Und in der That bietet die Bedeutung des Weinstocks im jüd. Leben, die Anknüpfung von Gleichnissen und Erzählungen an ihn in höherer, sittlicher und religiöser Anschauung, wie sie durch das A. und N. T. sich durchzieht, die symbolische Anwendung desselben im architektonischen Schmuck wie auf Münzen, die Existenz eines prachtvollen goldenen Weinrankengeflechts mit hängenden Trauben an der Vorhalle des Tempels, die Anwendung gleicher musikalischer Instrumente auch der heutigen vergleichenden Religionsgeschichte Anlaß zur Aufsuchung nicht ganz zufälliger Beziehungen zwischen der jüngsten und tiefsinnigsten Gottesgestalt der Griechen und dem israelitischen lebendigen einheitlichen Gottesgedanken. Stark.

Backen. Es ist eine bedeutsame Thatsache, daß Thiere, deren einige Arten, wie

namentlich Affen, als besondere Liebhaber des Feuers bekannt sind, doch nie dahin kommen, das Element, an dem sie so großen Gefallen finden, zu unterhalten, geschweige denn anzuzünden. Hingegen ist noch kein Menschenstamm entdeckt worden, der nicht den Gebrauch des Feuers gekannt und es zur Bereitung der Nahrung, vornehmlich der thierischen, die nach der Erfahrung gerade bei den wildesten Stämmen vorherrscht, benutzt hätte. Die Geschichte der Hebräer, obschon mit dem Anfang aller Dinge beginnend, schildert kein Zeitalter, in dem sich die Menschen nur von rohen Naturproducten genährt hätten, außer im Paradies, wo der Mensch im Urzustand der puren Natürlichkeit lebend dargestellt wird. Nach der biblischen Ueberlieferung bringen schon die Söhne des ersten Aelternpaares der Gottheit Opfer dar (1 Mos. 4, 3), wobei doch an Verbrennung durch Feuer gedacht werden muß. In der sagenhaften Geschichte der Erzväter Israels ist der Gebrauch des Feuers zum Bereiten der Speisen, zum Kochen und Backen schon geläufig, wie denn jedes in der Cultur einigermaßen vorgeschrittene Volk die Kunst zu backen versteht. Im Alterthum überhaupt, also auch im hebräischen, wird das häusliche Geschäft des Backens vom weiblichen Geschlecht, namentlich der Hausfrau, verrichtet (3 Mos. 26, 26; 1 Sam. 28, 24; Jer. 7, 18; 44, 19). Bei Gelegenheit des auszeichnenden Besuchs bei Abraham ist Sarah, die doch einen hohen Rang einnimmt, auf Geheiß ihres Herrn beflissen, zu kneten und zu backen (1 Mos. 18, 6); Tamar, die schöne Schwester eines Königssohnes, knetet und bäckt vor den Augen Amnon's, des Sohnes David's (2 Sam. 13, 8). Indeß finden wir auch Männer dieses Geschäft verrichten und Lot bereitet seinen Gästen Backwerk (1 Mos. 19, 3), wie heutzutage Nomaden ihre Aschkuchen zu backen pflegen. Aus der spätern Zeit, unter den Königen, wo die ursprüngliche Einfachheit des Lebens sich verloren und die Theilung der Arbeit begonnen hatte, erwähnt die Bibel schon ausdrücklich der Bäcker (Hos. 7, 4. 6), von denen eine Straße Jerusalems den Namen „Bäckerstraße" führte (Jer. 37, 21), wie auch andere Straßen der Hauptstadt von andern Gewerben benannt waren.

Als gewöhnliches Brotgetreide wird Weizen und Gerste genannt (5 Mos. 8, 8; Richt. 7, 13; 2 Sam. 17, 28; 2 Kön. 4, 42; Ps. 81, 17; 147, 14), aber auch andere Fruchtarten, als Bohnen, Linsen, Spelt (Dinkel), Hirse werden verwendet (Ez. 4, 9. 12). Das Getreide wurde durch Stoßen im Mörser zermalmt, meistens aber auf einer Handmühle gemahlen (2 Mos. 11, 5; Kl. 5, 13; Pred. 12, 4), die aus zwei runden, flachen Steinen bestand, wovon der untere befestigt war (Hiob 41, 16), der obere beweglich mit einem Loch in der Mitte, wodurch die hineingeschütteten Körner zwischen die Steine fielen und durch Herumdrehen des letztern mittels einer Handhabe zermahlen wurden. Solche Handmühlen, die in jeder Wirthschaft unentbehrlich waren, daher das Gesetz deren Pfändung verbietet (5 Mos. 24, 6), finden sich auch im übrigen Alterthum, bei den Aegyptern, Griechen, Römern, den alten Mexicanern und noch jetzt bei den Fellah in Aegypten. Aehnlich fand Columbus die Brotbereitung auf Hispaniola, wo der Mais mit einem runden Stein auf einem ausgehöhlten zermahlen und dann zu kleinen Kuchen verbacken, gekocht oder geröstet wurde. Das Mahlen mittels solcher Handmühlen war, besonders in großen Wirthschaften, eine schwere und langwierige Arbeit, daher man sie vom niedrigsten Gesinde, auch von Gefangenen, verrichten ließ (Richt. 16, 21; Kl. 5, 13). In spätern Zeiten gebrauchten die Hebräer, auch Griechen und Römer, größere Mühlen, durch Esel getrieben (Matth. 18, 6), wie im heutigen Orient, wobei aber die Handmühlen nicht außer Gang kamen. Noch in der röm. Kaiserzeit mußten die röm. Soldaten, die im Feldlager ihr Brot selbst buken (panis militaris), das Getreide dazu auf Handmühlen mahlen.

Das Mehl wurde in einem hölzernen Becken (2 Mos. 7, 28) mit Sauerteig zusammengeknetet und der durchsäuerte Teig zu daumdicken runden oder ovalen Fladen geformt. Obschon der Kunstgriff des Säuerns in den ältesten Zeiten bekannt war, so hat man doch ursprünglich den ungesäuerten Teig gebacken, und das Säuern unterblieb auch später, wenn die Zeit nicht hinreichte (1 Mos. 19, 3; 2 Mos. 12, 34 fg.; Richt. 9, 19; 1 Sam. 28, 24), oder wenn das Backwerk keinen Sauerteig erforderte. Der Genuß ungesäuerten Gebäcks ist noch heute bei Beduinen, Tscherkessen und andern Stämmen üblich. Das Backen geschah mittels heißer Asche, auf erhitztem Sande oder flachen Steinen (s. Aschkuchen). Man gebrauchte aber auch etwa 3 Fuß hohe offene Töpfe oder Krüge, in welchen Feuer mit Holz (Jes. 44, 15) auch selbst mit dürrem Mist (Ez. 4, 12) angemacht

ward, bis ihre Wände hinlänglich erhitzt waren, um die daran geklebten Fladen, nachdem die Oeffnung bedeckt worden, zu backen. Oder man füllte den Topf oder ein Loch im Erdboden mit kleinen Steinen, erhitzte diese durch Feuerung und legte den Teig darüber, oder die Wände des Lochs, die mit einem Thonüberzug versehen waren, wurden erhitzt und mit den Fladen überklebt. Die Araber nennen noch jetzt einen solchen primitiven Backofen Tanur, und da derselbe Ausdruck bei der Benennung eines hebr. Backwerks vorkommt (3 Mos. 2, 4), so ist diese Art zu backen auch beim Hebräervolk anzunehmen. Die Araber backen eine Sorte Brot auf einem erhitzten Blech, was auch den Hebräern nicht unbekannt gewesen sein dürfte. Das Brot, das in jedem Haushalt nach dessen Bedarf täglich gebacken wurde, hatte die Form von länglichen (Richt. 7, 13; 8, 5) oder runden Kuchen (2 Mos. 29, 23; 1 Sam. 2, 36; Jer. 37, 21), war von der Größe eines Tellers und der Dicke eines Daumens und wurde daher nicht geschnitten, sondern gebrochen (Jes. 58, 7; Matth. 14, 19; 15, 36; 26, 26; Apg. 20, 11). Sowol diese Art zu backen als auch die Form des Gebackenen ist noch heute nicht nur bei den Arabern, sondern auch bei andern Stämmen üblich. Bei den Tscherkessen wird in jenen Gegenden, wo Weizen wächst, Brot bereitet, das aus runden, 1½ Zoll dicken Kuchen von 1 Fuß im Durchmesser besteht, in heißer Asche gebacken. Dieses Brot ist, wie ein Reisender versichert, für den Europäer neubacken wohlschmeckend, wird aber am zweiten Tage hart und ist am dritten nur für einen tscherkess. Magen genießbar. Mit dem alt gewordenen Brot der Hebräer hat es sich wol ähnlich verhalten. Man hat zwar gemeint, die Hebräer müßten verstanden haben, sich länger haltendes Brot zu bereiten, weil Joseph seinem Vater außer andern Geschenken auch Brot (Lĕhem) übersendet (1 Mos. 45, 23) und die Schaubrote im Tempel, die nach acht Tagen den Priestern zufielen, doch noch genießbar sein mußten. Allein wenn bei dem Ausdruck Lĕhem an wirkliches Brot gedacht werden soll, was nicht durchaus nothwendig ist, da er im allgemeinen Lebensmittel bezeichnen kann und der Erzähler überhaupt die Menge alles erdenklichen Guten nennen will, so ist jedenfalls kaum anzunehmen, daß das Brot nach dem langwierigen Zug von Aegypten nach Palästina für unsern Geschmack genießbar geblieben ist.

Außer dem gewöhnlichen Brot waren bei den Hebräern auch feinere Backwerke aus feinerm Mehl beliebt, die sie zum Theil aus Aegypten her kennen mochten, wo die Bäckerei eine höhere Stufe erreicht hatte. Die Bibel nennt mehrere Arten feinen Backwerks, über dessen nähere Beschaffenheit freilich nur Vermuthungen erlaubt sind: Challoth, dem Worte nach Lochkuchen, vielleicht unsern Kringeln ähnlich, und aus mit Oel geknetetem Teig (3 Mos. 2, 3; 4 Mos. 6, 15); dünne mit Oel bestrichene Fladen, die auch als Speiseopfer dargebracht wurden (3 Mos. 2, 4; 1 Chron. 23, 29); auf der Pfanne in Oel gebackene Kuchen (3 Mos. 2, 7). Lebiboth (2 Sam. 13, 5—10), Herzkuchen (vielleicht von der Form) in Oel gebacken, daher von andern „Schmalzkuchen" genannt, werden von einigen für eine Art Pudding gehalten. Roskoff.

Baden. Das Baden, bei der großen Hitze im Orient schon der Reinlichkeit wegen sehr nothwendig und durch gesundheitliche Rücksichten empfohlen, war bei den Hebräern wie bei den Aegyptern und Mohammedanern für gewisse Fälle zu einer religiösen Pflicht gemacht und im Gesetz durch bestimmte Vorschriften eingeschärft. Diese Fälle betreffen sämmtlich das Gebiet der sogenannten levitischen Unreinigkeit (s. Reinigung). Ein Bad hatte jeder zu nehmen, der einen Todten oder ein Todtengebein oder ein Grab berührt hatte, oder der in ein Haus eingetreten war, in welchem jemand gestorben (4 Mos. 19, 14—19); nicht minder der Aussätzige oder wer an gewissen geschlechtlichen Zufällen litt (3 Mos. 14, 8 fg.; 15, 13; 5 Mos. 23, 12); auch der, welcher sich nur durch Berührung unreiner Personen oder Sachen verunreinigt hatte (3 Mos. 15, 5 fg.). Unter den sonstigen Anlässen, bei denen man sich zu waschen und zu baden pflegte, ist besonders der Ruth 3, 3 und Judith 10, 3 in Aussicht genommene hervorzuheben: wenn jemand einer höher stehenden Person einen Besuch abstatten wollte. Man badete theils in fließendem „lebendigem" Wasser (3 Mos. 15, 13 auch gesetzlich vorgeschrieben), theils zu Hause in einem im Hofe eingerichteten Bade. Oeffentliche Bäder werden zuerst von Josephus („Alterthümer", XIX, 7. 5) erwähnt; bei ihrer Einrichtung war wol das Beispiel der Griechen und Römer maßgebend. Heilbäder gab es in späterer Zeit in Palästina mehrere, so bei Tiberias (östlich vom See Genezareth), bei Gadara (südöstlich von demselben), zu Kalirrhoë (östlich vom Todten Meer); auch die verschiedenen Emmaus haben ihren Namen von den

warmen Quellen (hammoth), welche sich dort befanden. Da schon Josua (19, 35; 21, 32) zweier Oerter dieses Namens, Hammoth dôr und Hammath (oth?) rakkath (denn so ist an der zweiten Stelle, wie schon die LXX richtig bieten, zu verbinden) gedacht wird, so ist klar, daß schon sehr früh theilweise diese Quellen bekannt waren, ob aber auch ihre heilende Kraft, läßt sich, bei den mangelnden Nachrichten darüber, nicht entscheiden; doch ist solches wol kaum zu bezweifeln. Zu eigentlichen Bädern aber mit entsprechenden Badeeinrichtungen, wie sie von Josephus („Jüdischer Krieg", I, 33. 5; II, 21. 6; „Alterthümer", XVIII, 2, 3) sowie von Plinius (V, 15) in Aussicht genommen sind, wurden dieselben wol ebenfalls erst in der nachexilischen Zeit; das Beispiel der Griechen und Römer wird auch hierbei maßgebend gewesen sein. Ob Bethesda ein Heilbad gewesen, ist fraglich; von Josephus wird es als ein solches nicht erwähnt.

Schrader.

Baektilaeth war, nach Judith 2, 21, eine Ebene, drei Tagereisen von Ninive, nahe dem Berge, der an der linken (nördlichen) Seite des obern Ciliciens liegt; sonst wird sie nirgends erwähnt. Hat es mit den drei Tagen seine Richtigkeit, so ist der Zusatz falsch; wenn bei Annahme von Buchstabenzahlen im Grundtext 3 (ג) in 13 (יג) emendirt würde, so wäre ein großes Heer auch bei gutem Marsch nach 13 Tagen immer noch etwa 20 Meilen vom obern Cilicien entfernt gewesen. Nach der syr. Uebersetzung hat schon Simonis etymologisch im Worte: Haus des Schlachtens, Schlachtstätte, als Bezeichnung eines sonst anders genannten Ortes gefunden, was Lipsius wieder aufstellte und Volkmar („Handbuch der Einleitung in die Apokryphen", I, 186, 188 fg.) begierig ergriff. Letzterer, der unter Ninive Antiochia versteht, findet mit der Schlachtstätte Nisibis bezeichnet. Jene Vermuthung ist indeß weder sprachlich noch sachlich eine glückliche; sprachlich nicht, weil Be für Beth erst bei den spätern Talmudisten vorkommt, aber unseres Wissens nie in Ortsnamen; die etwas modificirte Etymologie Hitzig's („Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1860, S. 242) ist keine glücklichere. Sachlich ist zu bemerken, daß in dieser Umgebung diese dunkle und kaum einem Leser irgend verständliche Bezeichnung schwerlich von Geschmack und Sinn gezeugt hätte. Bei Annahme der Zahl 13 (3 wäre hier schon als runde Zahl unmöglich, vielmehr Unwissenheit des Verfassers) wäre die Marschroute von Antiochia nach Nisibis etwa in Ordnung; wenn nun aber Volkmar unter dem Berge den Masius versteht und erklärt: „nahe an dem links von Obercilicien aufziehenden Masiusgebirge, der Fortsetzung des Amanus", so heißt das nach Bequemlichkeit hineindeuten. Die Worte lauten vielmehr: „nahe dem Berge, der an der linken (nördlichen) Seite des obern Ciliciens liegt"; nun ist die Entfernung des Masius vom obern Cilicien beiläufig 50 Meilen. Grotius dachte an das von Ptolemäus (V, 15, 16) erwähnte Baktajolle in der syr. Provinz Kassiotis, was aber in keiner Weise hier paßt.

Fritzsche.

Baela, s. Baala.

Baelath, s. Baalath.

Baena, s. Baana.

Baësa, ein Mann aus dem Stamm Issaschar, Feldherr Nadab's und, nachdem er diesen auf meuchelmörderische Weise ums Leben gebracht hatte, König von Israel (1 Kön. 15, 27 fg.), als welcher er zu Tirsa residirte (V. 33). Von seinen Thaten wird berichtet, daß er die ganze Familie Jerobeam's dem Untergang weihte und mit dem jüd. König Asa (s. d.) einen Krieg führte, in welchem letzterer mit syr. Hülfe siegte (1 Kön. 15, 18 fg.; 2 Chron. 16, 1 fg.). Er regierte 24 Jahre in ziemlich unwürdiger Weise und verfiel endlich mit seiner ganzen Familie demselben Geschick, das er im Hause Jerobeam's bereitet hatte (1 Kön. 16, 10; 21, 22). Röck.

Bahurim, ein Ort im Stammgebiet Benjamin, unweit Jerusalem (2 Sam. 3, 16; 16, 5; 17, 18; 19, 17).

Baka. Unter diesem Namen kommt im dürren Mekkathal ein Strauch vor, welcher mit der Balsamstaude (s. d.) Aehnlichkeit hat und beim Einschneiden in die Rinde einen scharfen weißen Saft hervortropfen läßt. Indeß paßt eine strauchartige Pflanze nicht zu 2 Sam. 5, 24, wo vom Rauschen Jahve's in den Wipfeln der Bakabäume die Rede ist. Auch hat man diese Pflanze unsers Wissens bisjetzt noch nirgends in Palästina gefunden, daher deuteten schon die alten jüd. Rabbinen Baka als den sonst Thuth genannten Maulbeerbaum, von dem heutzutage ganze Haine in der Nähe Jerusalems angepflanzt

sind. Ehrwürdig durch sein Alter und seine Größe ist jener von der Legende geweihte Maulbeerbaum des Jesaja bei Siloah.

In Ps. 84, 7 wird ein Bakathal erwähnt, was gewöhnlich als Thal des Weinens, von andern als dürres, nur mit Bakastauden bewachsenes Thal erklärt wird. Furrer.

Bala, s. Baala Nr. 3.

Balaam, s. Bileam.

Baladan, s. Merodach Baladan.

Balak, der Sohn des Sippor, der moabit. König zur Zeit des mosaischen Zugs, hatte an den Amoriterkönig Sihon die Nordhälfte seines Reichs verloren und stand so den andringenden Hebräern, nachdem diese die Amoriter besiegt hatten, doppelt schwach entgegen. Da verband er sich mit den Midianitern und sandte zu einem berühmten Zauberer und Banner, dem Propheten Bileam (s. d.), der Israel für ihn verfluchen sollte. Dieser, durch die göttliche Gewalt getrieben, segnete, wo er fluchen sollte, sodaß Balak's Absicht vereitelt wurde (4 Mos. 22—24). Uebrigens wurde von den Stämmen Gad und Ruben nur das nördlich vom Arnon gelegene Gebiet (die Gefilde) Moabs, welche schon Sihon erobert hatte, in Besitz genommen (4 Mos. 32, 34), das eigentliche Moab blieb ungestört. Von Balak's persönlichem Geschick erfahren wir nichts, aber Jos. 24, 9; Richt. 11, 25; Mich. 6, 5 fg.; Jud. B. 11; 2 Petr. 2, 15; Offb. 2, 14 wird auf das Ereigniß zurückgewiesen. Merx.

Ballspiel, s. Spiele.

Balsamiren, s. Begraben.

Balsamstaude, zu der Gattung Amyris gehörend, eine in Südarabien einheimische, einst in den Gärten Jerichos künstlich gepflegte, etwa 3—4 Fuß hoch werdende Pflanze. Die langen geraden Aestchen des krummen Strauches sind mit wenigen verkehrt eirunden, der Raute ähnlichen, während des ganzen Jahres fortgrünenden Blättern bekleidet und enden in zierliche Blütendolden, aus deren etwas fleischigen weißen Blumen erbsengroße, eirunde, glatte, braune Steinfrüchte sich entwickeln. Theils von selbst, theils durch zarte Einschnitte vermittelt, fließt aus den Aestchen in dünnen Tropfen der berühmte Balsamsaft von scharf aromatischem, an Terpentin erinnerndem Geruch, von bitterm, zusammenziehendem Geschmack, zunächst von farblosem, späterhin von blaßgelbem und röthlichem Aussehen. Geringern Saft gewinnt man durch Auskochen der Aeste. Die sehr kostbare Spezerei war schon im Alterthum ein zwar hochgeschätzter, aber seltener Handelsartikel und soll in unserer Zeit sogar nie unverfälscht nach Europa gelangen. Um so mehr mußte den König Salomo das reiche Balsamgeschenk erfreuen, das die Königin von Saba aus dem Glücklichen Arabien für ihn nach Jerusalem gebracht hatte (1 Kön. 10, 10; 2 Chron. 9, 9). Es ist wahrscheinlich, daß darauf hin Salomo Balsamgärten in der Oase von Jericho anlegte, wo das Klima wegen der tiefen Depression unter Meer das Fortkommen der sonst nur innerhalb der Wendekreise gedeihenden Pflanze begünstigte (HL. 5, 13).

Mit Unrecht hat man das mehrfach im A. T. erwähnte Harz von Gilead (Sori, bei den LXX Retine) als Balsamharz gedeutet. Die tropische Pflanze konnte in jenem Hochland nicht gedeihen, verschwand sie doch selbst aus Jericho wieder, als sie daselbst nicht mehr künstlich gepflegt wurde. Während das Gileadharz als ein verbreitetes Arzneimittel erscheint, wie aus der bildlichen Aufforderung des Jeremia (8, 22; 46, 11; 51, 8), zur Anwendung desselben hervorgeht, war dagegen das Balsamharz auch noch zu Plinius' Zeit im 1. Jahrh. n. Chr. eine äußerst kostbare und seltene Waare. Dagegen gab es in Gilead Wälder genug von Pinus und andern Baumgattungen, von denen man ein werthvolles Harz beziehen konnte, z. B. Cedernharz, das bei der Einbalsamirung der Leichen gebraucht ward, und Mastix von der Pistacia Lentiscus. Aus vielen Gründen deutet man den Sori geradezu auf Mastix, der mit Recht unter jenen Geschenken Jakob's nach Aegypten als ein vorzügliches Landesproduct Kanaans (1 Mos. 43, 10) erscheinen durfte. Furrer.

Bamoth, vollständiger Bamoth-Baal, d. h. „Baals-Höhen", eine Oertlichkeit jenseit des Jordan im Lande Moab, und Lagerstätte der Israeliten auf dem Zug nach Kanaan (4 Mos. 21, 19. 20; 22, 41), nicht gar weit von Dibon (Jos. 13, 17) und später zum Stamm Ruben gehörig. Es war wol eine Anbetungsstätte des Baal (vgl. auch Jes. 15, 2), und lag an (oder auf) dem heutigen Dschebel Attârûs (vgl. 4 Mos. 22, 41), jedenfalls nördlicher und höher als Kirjath-Chuzoth = Kerijoth, d. i. der jetzt verfallene Ort Kureiyât. Vielleicht ist es der von einem sehr großen wilden Pistazienbaum überschattete Steinhaufe auf demselben. Kneucker.

Bann. Das Wort, das die deutschen Bibelübersetzungen durch Bann, verbannen, wiedergeben, hérëm, heḥerim, hat ursprünglich nur den Sinn des Abschließens, Absperrens, Bindens; hérëm bedeutet dasjenige, welches dem gemeinen Gebrauch entzogen ist. Ein Gegenstand mochte aber dem gemeinen Gebrauch entzogen werden, sowol seiner Heiligkeit als seiner Unheiligkeit wegen; beider Art Verbotenes wird durch die Wurzel ḥarám bezeichnet. Im Arabischen nahm sie die Wendung, daß das Heilige, Unberührbare, durch sie bezeichnet wurde; das ḥaram ist das heilige Gebiet der Kaaba um Mekka, ebenso wie der Raum der Weiber im Hause und Zelte, der für Fremde unnahbar ist, ja ḥarîm bezeichnet allgemein die Weiber, als die Unverletzlichen, in ihrer Ehre Unantastbaren. Im Hebräischen bezeichnet die Wurzel vorwiegend das um seiner Unheiligkeit willen Verbotene, jedoch keineswegs ausschließlich; sie deutet mehr das Verbot überhaupt an, als die Ursache desselben, wie sich bald zeigen wird. (Genau entgegengesetzt ist die Begriffsentwickelung in der Wurzel ḥalal, die ursprünglich, von der Grundbedeutung lösen aus das Gegentheil von ḥarám bedeutet. Während vom Absperren aus ḥaram, arabisch das Heilige, hebräisch vorwiegend das Verderbliche bezeichnet, heißt ḥill arabisch das Erlaubte, ḥoll hebräisch das Gemeine und schließlich sogar das Verbotene, dann als Verbum heißt ḥêḥel profaniren. Das ḥoll bildet den Gegensatz zu dem Heiligen, dem ḳódeš; ganz verschieden hiervon, und daher nicht damit zu verwechseln, sind die Begriffe Rein [tahór] und Unrein [tamé'].)

Gegenstände, welche gebannt, d. h. gemeinem Gebrauch entzogen waren, konnten darum nicht als herrenlos angesehen werden, sie fielen vielmehr dem Herrn der Herren anheim, sie wurden Jahve geweiht. So schlägt der nur verneinende Begriff des Verbotenen (hérëm) um in den bejahenden, inhaltreichen Begriff des Weihens. Das hérëm ist nur eine besondere Art des Gelübdes, und zwar ist die durch das Zeitwort heḥerim bezeichnete Weihung an Jahve die allerstrengste, und unter keinen Umständen lösbare, während die übrigen Gelübde und die Zehnten ablösbar waren und in Geld ausgeglichen werden konnten. Das Gebannte (moḥorám) ist unabänderlich Gott verfallen und muß in natura ihm geliefert werden.

Das ist der im A. T. entwickelte Sinn des Bannes, wie ihn 3 Mos. 27, 28 scharf zusammenfaßt. Jedes hérëm, d. h. jeder zu Gunsten Jahve's gemeinem Gebrauch entzogene Gegenstand, den ein Mann aus allem seinen Besitz für Jahve absondert (heḥerim), sei es vom Vieh oder von seinem Ackerbesitz, kann nicht losgekauft und gelöst werden. Jedes hérëm ist ein Hochheiliges für Jahve. Jedes hérëm vom Menschen, das ausgesondert wird (hoḥorám), d. h. jeder Jahve geweihte Mensch kann nicht gelöst werden; er muß des Todes sterben. So ist der sachlich wahre Sinn des Wortes durchaus getroffen, wenn das jerusalemische Targum dafür 'aphrašuth (Absonderung) oder terumá (Steuer) setzt. Diesen Charakter nahm das hérëm um so mehr an, als ja Jahve das ihm Geweihte nicht gebrauchen konnte, es also einem andern, und dann natürlich dem Priester abtrat. So heißt es denn auch 4 Mos. 18, 14; Ez. 44, 29, jedes hérëm in Israel gebühre dem Priester.

Welche Dinge Gegenstand der Bannung werden konnten, gibt die erwähnte Stelle (3 Mos. 27, 28) an, nämlich Menschen (Richt. 21, 11), Vieh und Grundbesitz, allein jeder andere Gegenstand war ebenfalls bannbar. Namentlich tritt bedeutsam hervor, daß man die eroberten Städte der Feinde mit allem oder doch einem Theil der Bewohner und ihrer Habe bannte, wobei natürlich die Menschen getödtet wurden. So 4 Mos. 21, 1—3 die südlichen Kanaaniter; 5 Mos. 2, 34 die Städte Sihon's nebst Weibern und Kindern; Kap. 3, 6 die Städte des Og von Basan; ja Kap. 7, 2 wird gesetzlich die Bannung aller Kanaaniter befohlen, weil ein Vertilgungskrieg gegen sie geführt werden sollte, um alles Heidnische mit Stumpf und Stiel auszurotten. Freilich gelang dies nicht und Salomo machte die sicherlich nicht unbedeutenden Reste der ältern Bewohner zu fronpflichtigen Leuten (1 Kön. 9, 21), wie früher Josua die Gibeoniten zu Tempelsklaven (Jos. 9, 21). Selbstverständlich ist die Inhumanität dieser Bestimmung nicht mit unsern Maßen zu messen, sondern nach den entsprechenden Bräuchen des asiat. Alterthums zu beurtheilen, da assyr., babylon., ägypt. u. s. w. Könige, wo politische Rücksichten geboten, wie 2 Kön. 19, 11 ganz ebenso zu handeln pflegten. Ueberdies können auch jetzt noch verzweifelte Lagen zu einem solchen Vertilgungskampf führen, und bei Israel regt sich auch die Menschlichkeit (1 Sam. 15, 9).

Das Antasten des Gebannten war ein unsühnbares Verbrechen, und die ungesühnte

Schuld lastete auf einem ganzen Kreise, der Familie oder dem Volk. So wird Jos. 6, 18 gewarnt, durch Vergreifen an dem gebannten Jericho nicht die ganze Volksgemeinde in den Bann zu bringen; auch das Wiederaufbauen verbannter Städte war ein todeswürdiges Vergehen (Jos. 6, 27; 7, 12. 24; 1 Kön. 16, 34), woraus sich Hiob 15, 28: „Sie bewohnen Städte, die nicht bewohnt sein sollen", erklärt. Aber nicht immer wurde der ganze Inhalt einer eroberten Stadt gebannt; Jos. 8, 26 wird in Ai das Vieh und die Beute geplündert, die Stadt selbst aber verbrannt.

Hierbei steht jedoch die Begriffsentwickelung noch nicht still; da das Gebannte meist der Vernichtung anheimfiel, wenn es nicht als Tempel- oder Priestergut erhalten wurde, so nimmt der Begriff hérëm auch eine üble Wendung und bezeichnet das Verfluchte, wie 5 Mos. 7, 26, wo verboten wird, sich das gebannte Metall von den Götzenbildern anzueignen und sich dadurch etwa zum abgöttischen Cultus verleiten zu lassen. Wer solche Greuel in sein Haus nimmt, ist selbstverständlich hérëm, d. h. diesmal dem Tode verfallen und verflucht. Den Uebergang der Bedeutungen zeigt Jes. 34, 2. 5, wo dem Bannen, heherim, das Tödten folgt und Edom das Volk des Bannes oder Fluchs heißt (Jes. 11, 15; 43, 28; Jer. 25, 9; Mal. 3, 24). Besonders lehrreich ist Esra 10, 8, wo als Drohung für das Nichterscheinen bei der Volksversammlung die Habe des Mannes „gebannt", er selbst aber aus der Volksgemeinde ausgeschieden werden soll. Hier haben wir das älteste Zeugniß vom Ueberspielen des Begriffs des hérëm in dasjenige, welches später Excommunication hieß. Diese Begriffsverknüpfung oder Verschiebung hat unabsehbare Folgen gehabt, von denen wir hier noch zu handeln haben.

Die griech.-alexandrinische Bibelübersetzung drückte das hebr. hérëm genau nach dem ursprünglichen Sinn durch anathëma aus, d. h. eigentlich das als Weihgeschenk Aufgestellte, was das alte hérëm auch wirklich war, wenn schon statt des Aufstellens und Aufbewahrens nach hebr. Sitte das Verbrennen oder Tödten gebräuchlich war. Das Wort anathëma nahm nun alle die Bedeutungen an, welche das hebr. hérëm hatte, und da die einmal eingeschlagene Richtung in der Begriffsbewegung die pessimistische war, so schlug das ursprüngliche Weihgeschenk in den Fluch um. Diesen Sinn hat das Wort im N. T.; denn in den Apokryphen, wo Luther 1 Mak. 14, 45 das Wort „im Bann sein" hat, kommt das anathëma nicht vor, und in diesem Sinn ist es zu verstehen, wenn Luther Röm. 9, 3 übersetzt: „Ich habe gewünscht, verbannt zu sein von Christo für meine Brüder", Paulus liebt sie so sehr, daß er ihren Glauben selbst um den Preis seiner eigenen Verdammniß erkaufen wollte. Durch bannen gibt Luther auch (Apg. 23, 14) das Verbum anathëmatizo wieder, während er an andern Stellen (1 Kor. 12, 3; Gal. 1, 8) verflucht sein richtig anwendet und 1 Kor. 16, 22 anathëma geradezu beibehält. Des Wortes Bedeutung im N. T. läßt sich nur im Zusammenhang mit der jüd. Begriffsentwickelung verstehen.

Von der strengen Form des alten hérëm war im Laufe der Zeit eine gelindere Form des Bannes unter dem Namen niddûj, d. h. Vertreibung, Entfernung, abgeschieden. Der Talmud (Tr. berach. babyl. 19a und Ar. berach. hieros., Moed katon. 81 b) lehrt, aus 24 Ursachen werde niddûj verhangen, er nennt sie aber nicht, und ob die von Bindrim („De gradibus excommunicationis apud Hebr." in Ugolini's „Thes. antiq. sacr.", XXVI, 30, 338), und Buxtorf („Lex. chald. talmud. et rabb.", S. 1304) aus Maimonides ausgeschriebenen Gründe die echten alten sind, ist ungewiß. Diese geringere Stufe wurde sowol von einem Richtercollegium (bêt-dîn) als von einzelnen privatim über andere ausgesprochen, im letztern Fall freilich auf die Gefahr hin, selbst dem niddûj zu verfallen, wenn man es über den andern mit Unrecht ausgesprochen hatte. Ein Beispiel dafür, daß auch in der alten Kirche der Bann von Privaten verhängt und beachtet wurde, führt Vitringa („De Synagoga vetere" [Franeker 1696], S. 767), an: Kaiser Theodosius, der jüngere nämlich, von einem Mönche excommunicirt, aß nicht, bevor ihn derselbe löste. Das niddûj dauerte gewöhnlich 30 Tage, konnte aber, nach Befund der Umstände, verkürzt oder verlängert werden, wenn die gehoffte Bekehrung ausblieb. Seine Wirkung war ein völliger Ausschluß aus der Synagoge, als deren constituirendes Mitglied der Verurtheilte zeitweilig nicht zählte (eine Gemeinde oder zeda zählt mindestens zehn Glieder, ein in niddûj befindlicher Mann würde nicht unter die zehn gerechnet sein); ferner wurden keine Trauergebräuche und Beschneidung in seinem Hause vorgenommen, endlich hielt man sich vier Ellen von ihm fern, nur Weib und Kind durften bei ihm sitzen u. s. w. Ließ sich aber der mit niddûj Behaftete, der menuddëh, nicht zur Buße bekehren, so verfiel er dem strengern Grad, dem eigentlich sogenannten hérëm.

Bei dem Aussprechen des letztern bediente man sich einer besondern Fluchformel, von welcher bei dem niddûj nichts erwähnt wird, auch wurde mit dem Ausschluß aus der Gemeinde praktisch mehr Ernst gemacht als bei der geringern Excommunication, bei welcher der Verkehr nur beschränkt, aber nicht gänzlich aufgehoben war, endlich konnte das hêrĕm nicht von Privaten, sondern nur von der Gemeinde, jedoch auch von drei gewöhnlichen oder einer besonders angesehenen Person gelöst werden. Um eine Vorstellung von dem Ernst einer solchen Verurtheilung zu geben, führen wir eine gebräuchliche Fluchformel an:

„Nach der Entscheidung des Herrn der Herren. Es sei im Bann N., der Sohn des N., in beiden Gerichten, dem himmlischen und irdischen, im Bann der hohen Engel und im Bann der Seraphim und Ophanim (Ez. 1, 15; 10, 9), und im Bann der ganzen Gemeinde, der großen wie der kleinen. Kommen mögen über ihn große und dauernde Schläge, viele und schreckliche Krankheiten. Sein Haus sei eine Wohnstätte der Drachen, sein Horoskop sei verdunkelt am Himmel, er diene zum Zorn, Grimm und zum Erglühen. Sein Leichnam werde hingeworfen den wilden Thieren und den Ottern, Feinde und Ankläger mögen sich über ihn freuen, sein Silber und sein Gold werde andern gegeben, alle seine Söhne mögen zu den Thüren seiner Feinde sich scharen und über seinen Tag die Nachwelt schaudern (Hiob 18, 20).

„Er sei verflucht aus dem Munde des Addiriron und Aktariel, und aus dem Munde des Sandalphon und Hadraniel u. s. w., er sei gebannt aus dem Munde des Sabsabib und aus dem Munde des Habhabib, das ist der große Ewige („der Ewige" setzen wir in dieser jüd. Formel für Jahve nach jüd. Weise), und aus dem Munde der siebzig Namen des großen Königs und von seiten des Tortak, des großen Siegels. Er werde verschlungen wie Korah und seine Rotte, in Angst und Zittern entfliehe seine Seele, das Dräuen des Ewigen möge ihn tödten. Er werde erdrosselt wie Ahitophel in seinem Plane, sein Aussatz sei wie der des Gehasi, und kein Erstehen gebe es für seinen Sturz. Bei Israels Gräbern sei nicht sein Grab, andern werde sein Weib gegeben, andere mögen über ihr bei seinem Tod sich krümmen (Hiob 30, 10). In diesem Bann steht N., der Sohn des N., und dies sei sein Erbtheil; über mich aber und das ganze Israel breite Gott seinen Frieden und seinen Segen."

Mögen nun auch Einzelheiten in den Bestimmungen über hêrĕm und niddûj jünger als die apostolische Zeit, mag auch die angeführte Formel deutlich persische Einflüsse verrathen, im ganzen unterschied man zur Zeit des N. T. diese beiden Grade der Excommunication, so freilich, daß auch ein einzelner Mann wie Paulus ein hêrĕm bestimmen konnte, wofür wir doch die Uebergebung der Seelen an den Satan (1 Kor. 5, 5; 1 Tim. 1, 20) anzusehen haben, während nach streng jüd. Ansicht dies nur die Gemeinde oder, genauer, der Gerichtshof konnte. Dies ist die Matth. 18, 16 zu Grunde liegende Anschauung: wenn der Sünder zwei oder drei nicht hört, soll die Gemeinde benachrichtigt werden, und wenn er dieser nicht nachgibt, so wird er für einen Heiden und Zöllner gehalten. Das erste entspricht dem niddûj, das zweite dem hêrĕm seitens der Gemeinde.

Aus der jüd. Gemeindezucht ging der Bann als letztes Zwangsmittel in die christl. Kirche über. Den kleinen Bann oder das niddûj erwähnt Joh. 9, 22; 12, 42; Luk. 6, 22 (absondern), wo der Zusammenhang verlangt, nur an eine vorläufige Ausschließung mit dem Zweck der Bekehrung zu denken, während Röm. 9, 3; 1 Kor. 12, 3; 16, 22; Gal. 1, 8; 2 Thess. 3, 14; 2 Joh. 10 ohne Zweifel der große Bann gemeint ist. Endlich Apg. 23, 12 fg. ist das Wort „sich verbannen" ungenau angewendet, es heißt hier die strengste Form der Verpflichtung übernehmen.

Diese direct aus der Synagoge in die Kirche überlieferten zwei Grade der Excommunication bildeten, wenn die Zuchtmittel der verschiedenen Bußordnungen erschöpft waren, die schwerste Strafe, welche zu bestimmen, kraft seines Amts der Schlüssel, nur der Klerus hätte berechtigt sein sollen. Bei der dem Bann entgegengesetzten Absolution, die zuerst nur als declarativer Act des Priesters gefaßt wurde, wandte sich seit dem 12. Jahrhundert der Begriff um; man faßte sie als wirklich richterlichen Act, wobei es auch die tridentinische Lehre, freilich ohne rechte Entschiedenheit, bewenden ließ, wie denn Sess. XIV de poenitentia, Kap. 6, dahin lautet: „Obwol die priesterliche Absolution die Verwaltung einer fremden Wohlthat ist, so ist sie dennoch nicht der bloße Dienst der Verkündigung des Evangeliums und der Erklärung über den Erlaß der Sünden, sondern gleich einem richterlichen Act,

in dem, wie vom Richter, das Urtheil gefällt wird." Parallel mußte sich die Vorstellung von der Excommunication gestalten, die ebenfalls ein richterlicher Act war, den aber diesmal, da es sich zwar auch um die Gnade, aber doch nur in der Consequenz und negativ handelte, auch Laienrichter vollziehen durften. Vom Misbrauch dieser Mittel des großen und kleinen Bannes, des Anathema und der Excommunication zu reden, ist nicht hier, sondern in der Kirchengeschichte der Ort, und genügt es, die Wurzeln dieser Disciplinmittel in ihrem Ursprung und ihrer Entwickelung aufgezeigt zu haben. Auch von der angeblichen dritten Stufe des Bannes in der jüd. Synagoge, der Schammatha, reden wir nicht, da Buxtorf („Lex. chald. talmud. et rabb.", S. 2464 fg.) genügend gezeigt, daß die Annahme dieser dritten Stufe unrichtig ist, da die Schammatha entweder ein allgemeiner Ausdruck ist oder mit dem niddûj zusammenfällt, mit dem es vertauscht wird.

Schließlich noch eine Bemerkung über das deutsche Wort Bann. Es ist mit dem Uebersetzen technischer Ausdrücke, und ein solcher ist hérem, ein misliches Ding; sobald die Uebersetzung, vom Original gelöst, von solchen gelesen wird, die der Ursprache unkundig sind, wird das für den technischen Ausdruck gewählte Wort der Uebersetzung nicht im Sinne des Urtextes mehr verstanden, sondern im Sinne der Sprache der Uebersetzung. Dies begegnet, öfter als man glaubt, selbst geübten Exegeten.

Die Wahl des Wortes Bann für anathema und hérem ist die denkbar glücklichste; wol kein deutsches Wort kommt dem Sinn des Hebräischen näher als Bann, bannen, denn dies bedeutet unter anderm, einen Forst, einen Wald, ein Gewässer für heilig und unantastbar erklären, und durch den Bann wandelten sich, wie Grimm (im „Deutschen Wörterbuch" u. d. W.) bemerkt, die heiligen Wälder des Alterthums in vorbehaltene Forsten des Königs, des Herrn, der Kirche. Dies ist genau dem hérem entsprechend, aber im Wort Bann liegt noch ein zweiter Begriff, der dem hebr. hérem völlig fremd ist. Bann hieß nämlich 1) die Gerichtsgewalt des weltlichen wie geistlichen Richters; 2) der Bezirk, auf den sich diese richterliche Gewalt erstreckte; 3) das von ihr gefällte Urtheil; 4) auch die bestimmte Strafe. Letztere wurde ursprünglich auch, wenn sie vom weltlichen Richter ausging, Bann (proscriptio) genannt und dies erst später auf die geistliche Strafe beschränkt und von der weltlichen Macht unterschieden. War nun die Uebersetzung des hebr. hérem durch Bann vom Original losgelöst und der Begriff so aus dem geschichtlichen Zusammenhang gerissen, dann war nothwendig, daß auf das Verständniß der Abendländer, soweit Germanen saßen, auch die dem hérem nicht entsprechenden Begriffe, die das Wort Bann bezeichnete, einen Einfluß gewannen. So entstammt zwar der Begriff der Excommunication dem Alterthum, aber wie viel Theil an der Durchbildung und praktischen Entwickelung desselben sowie an den Rechtsformen, in die er sich hüllte, mag wol die Wahl des deutschen Wortes Bann gehabt haben, das einen ganz bestimmten Ideenkreis von Richtergewalt, Gerichtsbezirk und Strafe bezeichnet, und das in das mittelalterliche Latein in der Form bannum, bannus eingedrungen war? Merx.

Barabbas (barabbâ), d. i. Sohn Abba's, heißt der Raubmörder (Apg. 3, 14), welchen die Juden (Matth. 27, 16) von Pilatus an Jesu Stelle losbaten, als der Landpfleger sie am Osterfest des Todesjahres Jesu aufforderte, entweder diesen Raubmörder oder Jesum, welcher der Messias genannt werde, zur Begnadigung vorzuschlagen. Die Sitte, am Osterfest einem Verurtheilten Leben und Freiheit zu schenken, war wol von den Römern eingeführt, denn im Talmud findet sich keine Spur von ihr, während sowol bei den Griechen als bei den Römern, im Zusammenhang mit gewissen religiösen Festen, solche Begnadigungen stattfanden. Daß die Uebung dieses menschenfreundlichen Berufs am Passah, am Fest der Versöhnung, der jüd. Erstgeburt und der Rettung aus der ägypt. Knechtschaft, besonders sinnvoll ist, liegt auf der Hand. Wahrscheinlich trug auch Barabbas den Namen Jesus; allerdings findet sich dieser Name nur in spätern Handschriften des N. T. und in einigen Uebersetzungen; da es sich aber nicht begreifen läßt, wie der Name, wenn ihn die Abschreiber nicht vorgefunden hätten, in den Text gekommen sein könnte, während die Annahme nahe liegt, daß man den geheiligten Namen Jesu aus der entwürdigenden Verbindung mit einem Verbrecher bringen wollte und ihn deshalb strich, so ist der Name wieder in den Text aufzunehmen, wie das auch in den Ausgaben des N. T. von Tischendorf geschehen ist. Möglich, daß die Gleichheit des Namens den Landpfleger mit darauf führte, Jesus Barabbas und Jesus Christus zusammen dem Volk zur Wahl vorzuschlagen; der eigentliche Bestimmungsgrund war aber der, daß Barabbas, ein

berüchtigter Verbrecher (Matth. 27, 16), gar kein Mitleid erlangen zu können schien, Pilatus also hoffen durfte, auf diese Weise seinen Plan, Jesum zu retten, gelingen zu sehen. Uebrigens heißt der Name Barabbas übersetzt: Sohn des Vaters; was wunder, daß manche Schriftausleger eine providentielle Fügung darin aufgesucht haben, daß Jesu, dem, der in Wahrheit der Sohn des Vaters ist, hier eine solche Caricatur, die denselben Namen trägt, gegenübergestellt wird; es ist eben zu beachten, daß der Name Barabbas im Talmud sehr häufig vorkommt, also ein verbreiteter Name gewesen sein muß, weshalb nicht zu viel aus demselben herausgelesen werden darf. Mangold.

Barak, ein Sohn Abinoam's zu Kades im Stamm Naphtali und Richter in Israel, welcher, von der Prophetin Deborah aufgefordert, mit ihr den Sissera, den Feldherrn des kanaanit. Königs Jabin, besiegte und dadurch das Volk Israel aus einer zwanzigjährigen Knechtschaft befreite (Richt. 4, 6 fg.; 5, 1). Röck.

Barasa, s. Bozra.

Barbar. Das Wort Barbar (βάρβαρος) bezeichnet ursprünglich einen sprachlichen Mangel, ein Anstoßen (vgl. balbus) oder breite rauhe Laute, wie sie den Griechen in der Sprache ihrer östlichen, besonders semitischen Nachbarn, und bei deren Versuchen, griechisch zu reden, sich darstellten. So nennt Homer („Ilias", II, 867) die Karer, diejenigen Orientalen, mit dem sie am frühesten im Verkehr, selbst in örtlicher Gemeinschaft standen, barbarisch redend (βαρβαρόφωνοι). Scherzhaft werden die Vögel daher von Aristophanes (Aves, V. 199) Barbaren genannt, welche erst König Epops eine Sprache gelehrt. Ja man bezeichnete später auch die nicht griechisch Redenden als sprachlose, und als solche als Barbaren. Erst allmählich hat aber das Wort Barbar eine allgemeine ethnographische und Culturbedeutung erhalten und zwar für alle Völker des Erdkreises, im Gegensatz zu den Hellenen, seitdem sich aus der Fülle und den Gegensätzen griech. Stämme ein gemeinsames Stammbewußtsein, gegründet auf gemeinsame Sprache, gemeinsame Institutionen und gemeinsame Bildung, herausgearbeitet und vor allem in der die fremden Küsten besiedelnden Colonisation derselben, den zurückgedrängten, zum Theil unterworfenen Einwohnern gegenüber, sich geltend gemacht hatte. Den Höhepunkt erreichte dieser Gegensatz von Hellenen und Barbaren in den Perserkriegen, als im Perserreich eine allgewaltige Einheit aller fremden Nationen des Ostens, Nordens, Südens und selbst Westens dem kleinen europ. Hellas sich gegenüberstellte und vergeblich sein Aufgehen in diese Einheit zu erzwingen strebte. Die Hellenen fühlten sich um so mehr als Verwandte, als Glieder eines Hauses, einer Familie, gegenüber den Fremden und Feindseligen (Plato, De republ., V, 470); der Barbar ist geradezu der geborene Feind, aber auch der Sklave, gegenüber dem zur Freiheit im Staat berufenen Hellenen (Plato, Theaet., S. 175), er ist der Ungebildete, Linkische, für den es schon großer Gewinn ist, unter griech. Institutionen zu leben.

Die nationale Schärfe dieses Gegensatzes von Hellenen und Barbaren mußte mit dem Weltreich Alexander's des Großen und seinem ausgesprochenen Gedanken, zunächst Perser und Hellenen unter sich zu verschmelzen, schwinden. Das Hellenenthum hatte im Osten gesiegt, fand aber in einzelnen, national-religiös geschlossenen Kreisen einen Widerstand, der sprachlich z. B. von seiten der Juden, Jude und Hellene nun entgegenstellte. Um so mehr blieb jener Einheitspunkt der Bildung, die, mit der hellenistischen Sprache auch Barbaren zugänglich, sie dann diese Bezeichnung abstreifen ließ. So haben die Römer, zuerst von den Griechen streng national als Barbaren bezeichnet (Polybius, IX, 38), nun mit den Griechen zusammen seit Cicero's Zeit (de rep., I, 37; de finib. bonor., II, 15) sich dem Barbarenthum gegenübergestellt, und der Ausdruck Barbar ward nun vorzugsweise den nordischen, das röm. Reich und seine Bildung bedrohenden Stämmen gegeben.

Der Apostel Paulus, selbst Jude wie Hellene nach Sprache und Bildung sowie Nichtbarbar als röm. Bürger, gebrauchte das Wort in mehrfacher, durch obige Darlegung näher erklärter Bedeutung. Ja dem Brief an die Römer (1, 14) stellt er Griechen und Ungriechen, Barbaren, Weise und Unweise sich parallel; die Bildung (σοφία) ist eben das Unterscheidende; beiden ist der Apostel gleich verpflichtet, das Evangelium zu predigen; im Verlauf des weitern Satzes werden dann Juden und Griechen als die ersten, die glauben, denen das Evangelium eine Kraft Gottes ist, herausgehoben, also von den Barbaren die Juden speciell geschieden, als die Träger einer religiösen Cultur, und mit den Griechen zusammengerückt. In dem Brief an die Kolosser (3, 11): „Da nicht ist

Grieche, Jude, Beschneidung, Vorhaut, Barbar, Scythe, Knecht, Freier", müßte eine nur logisch zergliedernde Auffassung einen reinen Gegensatz finden zwischen Barbar und Scythe, so gut wie zwischen den drei andern Gliedern, und etwa an den Gegensatz europ. und asiat. Barbaren, an Germanen und Celten gegenüber den Scythen denken. Dies ist aber nicht der Fall, nur die ersten zwei Glieder sind sich scharf einander entgegengesetzt und daher durch die Partikel „und" im Urtext verbunden, dann geht der Apostel weiter zu andern Unterscheidungen, zunächst der allgemeinen, der Barbaren gegenüber den Griechen und Juden, und specialisirt dies weiter mit dem Namen der Scythen, des größten, und von Hellenen wie Römern unabhängigsten aller Barbarenvölker. Man kann also sagen, der Apostel scheidet einmal nur Hellenen und Barbaren, dann stellt er Hellenen und Juden in sich geschieden, aber doch als die beiden Träger der Cultur und des höhern Lebens, gegenüber den Barbaren, und unterscheidet bei diesen als das charakteristischste und mächtigste die Scythen von den übrigen Barbaren.

In der Apostelgeschichte (28, 2. 4) wird der Ausdruck Barbaren von den Bewohnern der Insel Melite (Malta) gebraucht, die sich freundlich der Schiffbrüchigen annehmen. Luther übersetzt es hier durch „Leutlein". Da sind es einfach Ungriechen, aber auch keine Römer der Nationalität nach, sondern Libyphönizier und Punier, die alten Einwohner der Insel, deren ältester Königstitel Battus notorisch libysch ist, welche dann von Phöniziern aus Tyrus, später von Karthagern colonisirt war und in ihren Göttercülten des Herkules, des Baal, der Juno, den eigenthümlichen Formen ihrer Baureste, in ihren Inschriften, ihrer politischen Verfassung, ja in ihrer jetzigen Bevölkerung als wesentlich semitisch, nordafrikanisch, sich kennzeichnet, wenn auch griech. wie röm. Einfluß in den vornehmern und herrschenden Familien durchdrang. Auch in der Apostelgeschichte trägt der erste der Insel dann einen lateinischen Namen: Publius, und war wol auch geborener Römer; die Leute an der See, Fischer und Seeleute, in deren Bereich die Schiffbrüchigen zuerst kamen, sind natürlich nationale Malteser (vgl. dazu Movers „Die Phönizier", II, 2. 95; 347—358). Stark.

Bären, die im heutigen Palästina nicht häufig und nur im Gebirge Libanon vorkommen, werden für eine Abart des bekannten braunen Bären gehalten und als die des „syrischen" bestimmt, welche eine gelbliche Farbe, zuweilen braune Flecken und lange, wenig krause Zotteln hat. Vor alters scheint der Bär bei den Hebräern mehr einheimisch gewesen zu sein, daher ihn die Bibel auch öfter erwähnt. Da dieses Raubthier, von Hunger getrieben, Viehheerden anfällt, konnte David zum Beweis seiner Kraft und seines Muthes, den er als Hirt geliefert, die Ueberwindung eines Bären anführen (1 Sam. 17, 34). Es mochte nichts Unerhörtes sein, daß Menschen, namentlich Kinder, einem Bären zur Beute wurden, daher der Fall 2 Kön. 2, 24, wo 42 kleine Knaben von Bären, die aus dem Walde kamen, angegriffen wurden, an sich nicht unstatthaft erscheint, wobei aber selbstverständlich die Auffassung des Ereignisses, als Strafe für die kindische Verhöhnung des Propheten Elisa, auf Rechnung der Anschauung des Erzählers kommt. Das plumpe zottige Thier, dessen Stärke und Wildheit im gereizten Zustand, besonders wenn ihm die Jungen geraubt werden, sehr groß ist, gilt als Bild der Stärke, des Zorns (Kl. 3, 10), wilder Wuth (Spr. 28, 15; 2 Sam. 17, 8; Hos. 13, 8), überhaupt des Gefährlichen und Verderblichen (Spr. 17, 12), daher dem Verfasser des Buchs Daniel das kriegerische medisch persische Reich in einer Vision als gieriger Bär erscheint (Dan. 7, 5). Der Verfasser von Jes. 59, 11 vergleicht die Schmerzensäußerungen des Unmuths der auf Rettung harrenden, aber getäuschten Hoffnung mit der Stimme des Bären. Roskoff.

Barfuß das Zimmer betreten, ist dem Morgenländer eine Regel des Anstandes, die auch der Hebräer befolgte. Da Reinheit vom Begriff der Heiligkeit unzertrennlich ist (s. Abwaschungen), so legte der Israelit die Fußbekleidung, schon wegen der davon unzertrennlichen Vorstellung von Unreinheit, ab, wenn er eine heilige Stätte betreten sollte (2 Mos. 2, 5; Jos. 5, 15). Ist der Mensch von Trauer ergriffen und dadurch von allen andern Interessen abgezogen, so erklärt es sich, wenn er seiner leiblichen Pflege vergißt, seinen Anzug vernachlässigt, keine Sandalen unterbindet. Barfuß einherzugehen, war daher in Trauerfällen üblich (2 Sam. 15, 30; Ez. 24, 17. 23), was an die röm. Aufzüge (Nudipedalia) erinnert, die bei herrschenden Landplagen zur Sühnung der Götter barfuß unternommen wurden. Ohne Obergewand und barfuß gehen ist dem Hebräer Sinnbild der Erniedrigung (Jes. 20, 2). Es liegt sehr nahe, seinen Schuh am Fuße als Repräsen-

tanten des Eigenthums überhaupt zu bezeichnen; die Hebräer versinnlichen daher die Verzichtleistung auf den Besitz durch Abziehen und Uebergeben des Fußzeugs (Ruth 4, 7). Mit Beziehung auf diesen Gebrauch wurde derjenige „Barfuß, Barfüßer" genannt, welcher der Witwe seines kinderlos verstorbenen Bruders die Pflichtehe verweigerte und vor Gericht durch die losgebundene und übergebene Sandale andeutete, daß er auf die Frau und den Grundbesitz des Bruders verzichte (5 Mos. 25, 9. 10). Seine Benennung „Barfuß, Barfüßer" war aber eine Beschimpfung und zwar, nach hebr. Anschauung, keine geringe, da der Verweigerer der Pflichtehe zugleich den Namen seines Bruders zu erhalten ablehnte, indem der in der Pflichtehe erzeugte Sohn nach letzterm benannt werden sollte. Der Schimpfname „Barfuß" weist daher auf die Geringachtung der Familienpietät hin (s. Leviratsehe). Roskoff.

Barjesus, d. i. Sohn eines Jesu oder Josua (Kirchenväter und Uebersetzungen nennen ihn, aus Scheu vor dem Namen Jesus, anders), hieß ein jüd. Magier (Apg. 13, 6). Der Apostel Paulus fand in Begleitung des Barnabas und Johannes Markus auf seiner ersten Missionsreise, auf der Insel Cypern in Paphos, dem reichen und üppigen Sitz der röm. Regierung, bei dem damaligen Proconsul Sergius Paulus, freundliches Entgegenkommen. Dieser, ein „verständiger Mann", unbefriedigt vom Heidenthum, das in Paphos einen berühmten Venustempel besaß, an welchem syr. Priester Orakel- und Zauberwesen trieben (vgl. Hausrath, „Der Apostel Paulus" [Heidelberg 1866], S. 42), hielt für seine religiösen Bedürfnisse in seiner Umgebung jenen Barjesus, der sich für einen Propheten, d. h. Wahrsager ausgab und unter dem hochtrabenden Titel Elymas, d. i. der Weise (arab. Uebersetzung des Begriffs Magier, wie die Apostelgeschichte angibt) eingeführt hatte. Als nun aber die Kunde von dem neuen Wort Gottes, welches Paulus und Barnabas auf der Insel gepredigt, zu dem Proconsul drang, sandte er nach diesen Männern, um das Nähere zu hören. Natürlich war dieses dem Barjesus aufs äußerste widerwärtig, da, wenn sein Brotherr jener Lehre zufiel, es mit seinem Einfluß und seiner Stellung zu Ende gehen mußte. Er widerstand deshalb den Aposteln, wahrscheinlich durch Disputiren und Schelten, um auf diese Weise den Proconsul vom Glauben abwendig zu machen. Das aber schlug ihm, nach der von nun an ins Mythische verlaufenden Erzählung, zu seinem gründlichen Verderben aus. Denn Paulus, voll heiligen Geistes, fuhr ihn im Namen Gottes als einen bübischen Sohn des Teufels scharf an und verkündete ihm, daß er, zur Strafe für sein Widerstreben gegen den von Gott vorgeschriebenen Weg zur Gerechtigkeit, auf eine Zeit blind werden solle. Augenblicklich geschah dies, und Sergius Paulus ward aus Schrecken gläubig; die geistige Blindheit schlug bei dem Verführer in körperliche um, verschwand aber bei dem Verführten. Weiteres über den Magier wird nicht gemeldet. J. Hanne.

Barjonas, s. Petrus.

Barmherzigkeit. Schon im A. T., noch mehr im N. T. erscheint die Barmherzigkeit nicht blos als menschliche Pflicht und von uns zu erwerbende Tugend, vielmehr wird auch von einer Barmherzigkeit Gottes geredet, und die von dem menschlichen Subject zu leistende Barmherzigkeit tritt namentlich im N. T. in den engsten Zusammenhang mit der von Gott geübten. Daher ist die Barmherzigkeit nach zwei Seiten hin in Betracht zu ziehen, als Attribut Gottes und als menschliche Leistung.

Als Attribut Gottes bezeichnet dieselbe durch die ganze H. Schrift Gottes hülfreiches Verhalten in Gesinnung und That zu dem menschlichen Elend und zwar als einem durch die Sünde verschuldeten. Es ist wohl zu beachten, daß nirgends die Absicht erkennbar ist, mit diesem Prädicat eine Aussage über das Wesen Gottes an sich zu geben, daß es vielmehr immer als Ausdruck für sein thätiges Verhalten, als Bezeichnung dessen erscheint, was der Mensch von Gott erfahren darf. Jedoch ist ein durchgreifender Unterschied zwischen der Anwendung dieses Ausdrucks auf Gott im A. und im N. T.; und kaum dürfte an einer andern Aussage über Gott so ersichtlich werden, wie sehr die Ersteigung einer höhern und reinern Stufe des religiösen Bewußtseins, selbst wenn die Ausdrucksweise die gleiche bleibt, die Bedeutung jeder Aussage über Gott umwandelt. Der Mensch in seinem Elend als Sünder ist auch im A. T. Gegenstand der göttlichen Barmherzigkeit (Jes. 49, 13; Kl. 3, 31. 32), so gut als im N. T. (Tit. 3, 5). Dennoch bringt es der Standpunkt des Gesetzes mit sich, daß die Barmherzigkeit Gottes dort eine ganz andere Stellung einnimmt als hier, wo sich der Gehalt des Gesetzwesens zum evangelischen Geistesleben vertieft hat. Fürs erste nämlich hat im A. T. die göttliche Barm-

herzigkeit ihr fast ausschließlich bedachtes Object an dem „auserwählten" Volk und seinen Gliedern, während die Heiden theils als Feinde Jahve's und seines Volks dem Gericht verfallen sind (5 Mos. 4, 31; Jes. 49, 15. 26), theils als Fremdlinge keinen positiven Anspruch und Antheil haben (Jes. 43, 3. 4). Und der Gedanke, daß Gottes Barmherzigkeit „gehet über alle Welt" (Sir. 18, 12; Jon. 4, 11), kann schlechterdings nicht in voller Consequenz durchbrechen; sonst wäre der alttest. Standpunkt selbst durchbrochen. Nur die Weissagung trägt den Universalismus der göttlichen Barmherzigkeit, als einen der Zukunft vorbehaltenen, verhüllt in sich. Zweitens ist im A. T. nicht der Sünder als solcher der Elende, dem die göttliche Barmherzigkeit gilt, sondern sie gilt dem durch Gottes vergeltende Gerechtigkeit, welche das Gesetz aufrecht hält, zerschlagenen Sünder. Als Sünder verfällt das Glied des Bundesvolks und dieses selbst als Collectivperson der strafenden Gerechtigkeit; hat diese ihr furchtbares Werk an ihm gethan, so kann sich für den Zerschlagenen und Gedemüthigten wieder Gottes Erbarmen öffnen (Ps. 78, 38). Dem verdientermaßen Zerschlagenen wird wieder aufgeholfen (Hos. 6, 1—4), oder auch das Strafgericht wird nicht im vollen Umfang ausgeführt (Jes. 28, 22—29). Drittens erscheint demnach die alttest. Barmherzigkeit Gottes keineswegs als die sein ganzes Verhalten zum Menschen bestimmende Grundgesinnung; als Grundcharakter des göttlichen Verhaltens tritt vielmehr, dem Standpunkt des Gesetzes gemäß, die Gerechtigkeit auf, welche den im Bunde übernommenen Verpflichtungen genau nachkommt, aber das Gleiche auch fordert und, wo die Leistung dem Rechtsanspruch nicht genügt, vergilt nach den Werken. So bleibt der göttlichen Barmherzigkeit nur eine Nebenstellung übrig, indem sie beschränkt ist auf Milderung und Tilgung der Folgen der Gesetzesübertretung, d. h. des Bundesbruchs, auf die restitutio in integrum nach den vernichtenden Wirkungen der göttlichen Strafgerichte. Sie ist also religiöser Ausdruck für die Milderung der Härten der göttlichen Gerechtigkeit, wie sie der Gesetzesstandpunkt in seiner vollen Consequenz mit sich bringt (Kl. 3, 22; Jer. 3, 12). Indem nun die Barmherzigkeit Gottes für das gesetzliche Bewußtsein in dieser Richtung immer höhere Bedeutung gewinnt, bildet sie eine der directesten Brücken zum Evangelium hinüber, zu der frohen Botschaft von dem großen Erbarmungswerk Gottes. Im N. T. wird freilich durch Aufhebung des gesetzlich-theokratischen Standpunkts die Auffassung der göttlichen Barmherzigkeit selbst eine ganz andere. Man würde sehr irren, wenn man nur den universalistischen Charakter der alttest. Barmherzigkeit Gottes für das Unterscheidende hielte (2 Petr. 3, 9), also ihre Ausdehnung auf die Menschheit und die Gleichstellung aller Menschen in Bezug auf sie, trotz aller individuellen Verschiedenheiten. Vielmehr verändert sich im N. T. der Inhalt der göttlichen Barmherzigkeit. Dieser ist nämlich nicht mehr blos Aufhebung des aus den Gesetzesübertretungen hervorgegangenen, göttlich verhängten Elends, sondern Aufhebung des Sündenstandes selbst. Die göttliche Barmherzigkeit offenbart sich daher im göttlichen Erlösungswerk und erscheint als das eigentliche Motiv, durch welches sich Gott zu seinem Verhalten gegen die Welt, wie es in der Erlösung durch Jesum Christum gipfelt, bestimmen läßt. Da ist also der Sünder als Sünder Object der göttlichen Barmherzigkeit, welche ihm vergebend und heilend entgegenkommt, ja ihn eifrig sucht und alle Fügungen dem großen Zweck der Erlösung dienstbar macht. Die Barmherzigkeit erhält einen weit tiefern ethischen Gehalt, da sie nicht mehr blos die Folgen der Gesetzesübertretung, das über den Menschen gekommene Weh, sondern die Sünde selbst, die Lostrennung von Gott mit sammt ihren Folgen aufheben will (Tit. 3, 5); wobei allerdings zu bemerken ist, daß auch der Inhalt der alttest. Barmherzigkeit ethischer Natur ist, sofern sie Buße und Lossagung von der Gesetzesübertretung fordert und voraussetzt, um die Folgen aufzuheben. Es ist daher unmöglich, daß die göttliche Barmherzigkeit noch als die mildernde Seite an dem gesetzesstrengen Herrn und Richter erscheint, sondern sie ist zum Ausfluß der göttlichen Vaterliebe geworden, welche die Gesammtexistenz ihrer Kinder umfaßt und für sie schon thätig ist, ehe sie in diese Welt traten, ja ehe noch der Welt Grund gelegt war (Eph. 1, 3—11). Offenbar ist aus der sozusagen lediglich corrigirenden Function der Barmherzigkeit Gottes, wie sie ihr im A. T. zugewiesen ist, eine centrale Stellung für das christl. Bewußtsein geworden.

Wir können die Frage nicht unberührt lassen, wie sich das Prädicat der Barmherzigkeit mit einem reinen Gottesbegriff vertrage, ob es also in einem geläuterten Gottesbewußtsein seine Stellung behaupten könne. Unstreitig hat die alttest. Verwendung der göttlichen Barmherzigkeit einen sehr ausgesprochenen anthropopathischen (menschenartigen)

Beigeschmack (Joel 2, 13; Ps. 106, 43—46; Hos. 11, 8. 9). Man sieht aber auch aus den genannten Stellen, wie genau die stark anthropopathische Färbung zusammenhängt mit der mildernden Stellung, welche die göttliche Barmherzigkeit zur göttlichen Gerechtigkeit einnimmt. Nachdem Gott im heiligen Eifer gestraft hat, wird er vom Mitleid erfaßt, welches den Drang in sich fühlt, den Schaden wieder gut zu machen. Auch vom N. T. läßt sich nicht sagen, daß eine anthropopathische Fassung der göttlichen Barmherzigkeit direct ausgeschlossen wäre, aber sie wird indirect aufgehoben, indem die göttliche Barmherzigkeit als eine von Ewigkeit her thätige auftritt, somit von temporären Gemüthswallungen nach Art unserer leidenblichen Zustände bei Gott nicht mehr die Rede sein kann. Gott steht vor dem neutest. Bewußtsein nicht mehr als ein solcher, der sich erst durch den Anblick unsers Elends rühren läßt, sondern seinem Erbarmen müssen selbst seine Gerichte dienen, er nimmt selbst den menschlichen Gang durch sündige Entwickelung in seinen Dienst, um das von Ewigkeit her gesteckte Ziel zu verwirklichen (Röm. 11, 32). Das Erbarmen Gottes ist im N. T. ein allumfassender Ausfluß der göttlichen Liebe oder seiner Vaterstellung in Bezug auf das menschliche Sündenelend. So fordert es ein geläutertes religiöses Bewußtsein. Je universeller und in sich geschlossener daher die Aeußerung der göttlichen Barmherzigkeit vorangestellt wird, um so mehr tritt alles Anthropopathische zurück. Ohnehin wirkt als Correctiv die anderweitige Läuterung der Gottesidee, sodaß wir auch heute noch ohne irgendwelchen Nachtheil für die Gottesidee in demselben Sinn wie das N. T. von Gottes Barmherzigkeit reden können.

Ueber die Barmherzigkeit als menschliches Verhalten, genauer als christl. Pflicht und Tugendübung, können wir uns kurz fassen. Im A. T. erscheint sie als göttliches Gebot (5 Mos. 24, 17—22), natürlich aber innerhalb der durch die Theokratie gezogenen Grenzen (Ps. 59, 14). Wie sich die alttest. Barmherzigkeit Gottes im menschlichen Verhalten widerspiegelt, ist aus Sir. 12, 4—6 zu sehen. Aehnlich spiegelt sich nun auch im N. T. die höhere und centralere Stellung der göttlichen Barmherzigkeit in der christl. Tugendübung; denn jene ist für diese Vorbild und Motiv zugleich (Luk. 6, 36; Matth. 5, 7; Kol. 7, 12, und in fast alttest. Wendung Jak. 2, 13). Im Leben und Wirken des Menschensohnes sehen wir einerseits die Barmherzigkeit als die seinen Beruf beherrschende Gesinnung hervortreten, andererseits ist offenbar in ihm die Barmherzigkeit eine universelle (Matth. 11, 28), alle Hindernisse auf dem Wege der Selbsthingabe überwindende (Matth. 20, 28), und eine vom Sündenelend erlösende (Luk. 5, 31. 32). Die Barmherzigkeit des Menschensohnes ist und will genau das Abbild der göttlichen und ihr Werkzeug sein. Dies ist nun der unwandelbare Typus der christl. Barmherzigkeit (1 Petr. 2, 21). Und zu ihrer Charakterisirung ist nur noch ein Doppeltes zu sagen. 1) ist es ihr wesentlich, auf religiösen Motiven zu ruhen, genauer sich als Ausfluß und Widerschein der an uns selbst erfahrenen göttlichen Barmherzigkeit zu wissen (Luk. 6, 36; 1 Petr. 3, 8. 9); und 2) steckt sie sich als Ziel nicht irgendeinen vereinzelten guten Zweck, sondern die Verwirklichung der höchsten und umfassendsten sittlichen Idee, des Reiches Gottes (2 Kor. 9, 12—15). Es gibt nach dem Geist des N. T. keine sporadische oder gar gegen den Inhalt ihres Thuns gleichgültige Uebung der Barmherzigkeit, sondern auch das gelegentlich sich Darbietende wird in organische Beziehung gebracht mit dem großen Ziel der göttlichen Barmherzigkeit, dem Seelenheil der Menschen und ihrem Gesammtresultat, dem göttlichen Reich. So sieht man, wie die Tugend der Barmherzigkeit im N. T. allerdings einen specifisch christl. Charakter trägt, weil sie durchaus bezogen ist auf die Grundidee des Evangeliums, aber auch, daß nur diese specifisch christliche die echte, die vollendete Tugend sein kann. Wir sind auch über den Irrthum hinweg, als läge das Charakteristische der christl. Barmherzigkeit blos darin, daß sie aus der Tiefe eines reinen Herzens kommt und frei ist von pharisäischem Selbstruhm (Matth. 6, 1—4), und daß sie auch noch den Beleidiger umfaßt (Röm. 12, 20). Späth.

Barnabas, eigentlich Joses geheißen, wird in der Apostelgeschichte und in den Paulinischen Briefen als einer der ersten erwähnt, welche das Evangelium von Jesus dem Christ auch den Heiden predigten. Nach der Apostelgeschichte war er ein cyprischer Hellenist aus levitischem Geschlecht, der schon dem ältesten Stamm der Urgemeinde angehörte und sich durch seine Opferwilligkeit einen Namen erwarb (Apg. 4, 36 fg.), eine Angabe, welche vermuthlich auf echter Ueberlieferung beruht. Unsicher ist die Notiz, daß er den Beinamen Barnabas von den Aposteln erhalten habe. Die von der Apostel-

geschichte gegebene Deutung dieses Namens „Sohn des Zuspruchs" scheint dadurch motivirt werden zu sollen, daß er die Heidenchristen im Glauben bestärkt habe (Apg. 13, 1). Die spätere Tradition (Klemens Alexandrinus, „Stromata", II, 20; Eusebius, „Kirchengeschichte", 1, 12) macht ihn zu einem der siebzig Jünger. Auch die Klementinischen Homilien (I, 9) bezeichnen ihn als einen Jünger Jesu, machen ihn aber zu einem Alexandriner. Nach der Darstellung der Apostelgeschichte spielt er in den Anfängen der Heidenmission eine sehr hervorragende Rolle. Dieselbe stellt ihn als eine Art Mittelperson zwischen Paulus und den ältern Aposteln dar, und sucht durch das Ansehen, welches er bei letztern genossen, gewissermaßen auch die Person und das Werk des Paulus in den Augen strenger Judenchristen zu decken. Schon die eben erwähnte Namengebung durch die Apostel ist in dieser Beziehung bedeutsam und soll im Sinn des Verfassers jedenfalls den hohen Werth veranschaulichen, welchen die ältern Apostel auf die Wirksamkeit des Mannes für Verbreitung des Evangeliums gelegt haben. Dafür ist er es wieder, der den Paulus bei ihnen einführt und durch Mittheilung seiner Bekehrungsgeschichte das begreifliche Mistrauen derselben gegen den bisherigen Verfolger der Gemeinde besiegt (Apg. 9, 27). Wiederum als in Antiochia sich eine heidenchristl. Gemeinde ohne Zuthun der jerusalemitischen gebildet hat, wird Barnabas als Bevollmächtigter der Urgemeinde dorthin abgeordnet, um die Leitung der neuen Gemeinde in seine Hand zu nehmen (Apg. 11, 22 fg.), und nun erst geht er nach Tarsus, um den Paulus abzuholen und ihn als Mitarbeiter sich zuzugesellen (V. 25). Wenigstens mittelbar also beginnt dieser unter der Autorität der Urapostel seine Thätigkeit, wie denn beide Heidenboten ihren Zusammenhang mit Jerusalem sofort durch eine gemeinschaftliche Reise dahin an den Tag legen müssen (Apg. 11, 30). Auch bei dem folgenden Reisebericht (Kap. 12 und 13) erscheint Barnabas zuerst als die Hauptperson, während Paulus bis Kap. 13, 7 immer an zweiter Stelle genannt wird, obwol der Verfasser das wirkliche Verhältniß unwillkürlich dadurch verräth, daß er immer den Paulus als Redner auftreten läßt. Von Kap. 13, 7 an wird dagegen in der Regel Paulus vorangestellt, außer an drei Stellen, mit denen es eine besondere Bewandtniß hat. So Kap. 14, 14 bei der Einführung des Apostelnamens für Paulus, wo diese von den Judenchristen ihm niemals zugestandene Würde dadurch gewissermaßen legitimirt werden soll, daß sie auch dem Barnabas, und zwar in erster Linie, zuerkannt wird, obwol dieselbe ebenso wenig von letzterm für sich selbst in Anspruch genommen, als von andern ihm beigelegt worden sein kann. Ferner Kap. 15, 12, wo „Barnabas und Paulus" in Jerusalem die Thaten Gottes unter den Heiden erzählen, und V. 25 im Apostelderet, wo Barnabas beidemal als der der Urgemeinde Näherstehende zuerst genannt wird.

Es bedarf kaum der Bemerkung, daß diese in der Apostelgeschichte dem Barnabas angewiesene Stellung aufs engste mit dem auch sonst hervortretenden Streben des Verfassers zusammenhängt, die Begründung der Heidenmission auf die Urapostel zurückzuführen und das Auftreten des Paulus als die harmlose Fortsetzung früherer von Jerusalem aus ausdrücklich gebilligter und geleiteter Anfänge erscheinen zu lassen. Aber nach des Paulus eigener Darstellung ist sein Verhältniß zu Barnabas keineswegs als ein Abhängigkeitsverhältniß zu denken, vielmehr ist er sich bewußt, sein Evangelium und seine Berufung zum Apostel Jesu Christi ohne alle menschliche Vermittelung allein von Gott empfangen zu haben, und bei der Reise nach Jerusalem (Gal. 2, 1. 9. 13) erscheint offenbar er selbst als die Hauptperson, während von Barnabas nur als von einem Gefährten des Paulus die Rede ist. Auch die Einführung des Paulus durch Barnabas bei den Aposteln in Jerusalem streitet, wenigstens in der Weise, wie die Apostelgeschichte sie auffaßt, mit der Darstellung des Galaterbriefs, nach welcher er unmittelbar nach seiner Bekehrung die Berührung mit den Jerusalemiten ebenso geflissentlich meidet, als er nach der Apostelgeschichte sie aufgesucht haben würde. Wenn ferner die Apostelgeschichte nicht nur die Wirksamkeit des Barnabas in Antiochia so darstellt, als sei er zu der dort unabhängig von Jerusalem entstandenen Heidengemeinde von den Uraposteln abgeordnet worden, sondern auch den Paulus erst durch den Barnabas in die Heidenmission eingeführt werden läßt, so ist ersteres mindestens unwahrscheinlich, da die antiochenische Gemeinde sich vielmehr bis zur Zeit des sogenannten Apostelconvents unabhängig von jerusalemischen Einflüssen entwickelt zu haben scheint, letzteres aber paßt freilich sehr gut zu einer Darstellung, welche den Paulus zuerst unter den Augen der ältern Apostel in Jerusalem und Judäa, also ausschließlich den Juden, predigen läßt und seine Arbeit unter den Heiden

immer nur auf äußere Anlässe, wodurch sie gleichsam entschuldigt wird, zurückführt, widerspricht aber wieder des Apostels eigener Darstellung im Galaterbrief, nach welcher er kraft unmittelbar göttlicher Berufung in Syrien und Cilicien, offenbar unter den Heiden, zu missioniren beginnt, also unmöglich bis Barnabas ihn abholte in Tarsus stillgesessen oder höchstens zu den dortigen Juden sich gewendet haben kann.

Hält man nur den Pragmatismus der Apostelgeschichte, die auch in ihren Angaben über Barnabas hervortritt, sich gegenwärtig, so wird man im übrigen ihre Darstellung immerhin, wenn auch mit Vorsicht, benutzen dürfen. Es hat an sich nichts Unwahrscheinliches, daß Barnabas drei Jahre nach der Bekehrung des Paulus noch oder wieder in Jerusalem sich aufhielt, und bei dessen Gal. 1, 18 fg. erwähnten kurzen Besuch daselbst seine Bekanntschaft mit Petrus vermittelte. Es ist ferner möglich, daß Paulus, als er später nach Antiochia kam, den Barnabas bereits dort in Arbeit fand, ja vielleicht sogar auf dessen Wunsch dorthin übersiedelte, in welchem Fall man freilich annehmen müßte, daß er schon vorher an andern Orten Syriens und Ciciliens mit der Stiftung heidenchristl. Gemeinden begonnen hätte. Jedenfalls war es erst Paulus, durch dessen Evangelium die antiochenische Gemeinde zur ersten Metropole der gesetzesfreien Heidenmission erhoben wurde. Leider sind wir über die innern Verhältnisse der Gemeinde sehr dürftig unterrichtet. Wir wissen nur, daß Paulus und Barnabas längere Zeit gemeinsam an ihrer Spitze standen und gemeinsam von Antiochia aus weitere Missionsreisen unternahmen (Apg. 13 und 14). Auch nach Antiochia zurückgekehrt, arbeiten beide Männer noch gemeinsam und unternehmen gemeinsam auch die Reise nach Jerusalem zu dem sogenannten Apostelconvent. Alles dies scheint darauf hinzudeuten, daß Barnabas mit Paulus in der Grundanschauung wie in der Mission ganz einig war. Um so auffälliger ist es, daß er später, als Paulus mit Petrus über die Tischgemeinschaft von Juden und Heiden in Streit geräth, auf die Seite des Petrus tritt (Gal. 2, 11 fg.) und bald nachher sich für immer von seinem bisherigen Missionsgefährten trennt (Apg. 15, 36—41). Die Apostelgeschichte hat freilich jenen Streit mit Petrus völlig verschwiegen und dem zwischen Paulus und Barnabas ausgesprochenen Zwiespalt eine rein persönliche Veranlassung untergelegt, welche zwar schwerlich geradezu erdichtet, doch den eigentlichen Grund der eingetretenen Trennung verdeckt. Paulus selbst bezeichnet das Verhalten des Petrus als „Heuchelei", und bemerkt nicht ohne Befremden, daß „sogar" Barnabas sich habe fortreißen lassen, mit den andern zu „heucheln". Dennoch geht es bei dem mehrjährigen Missionsgefährten des Heidenapostels ebenso wenig als bei Petrus und „den übrigen Juden" in Antiochia an, sein Verhalten in jenem Streit auf zufällige persönliche Motive, auf feige Furcht und charakterlose Menschengefälligkeit, zurückzuführen. Was in den Augen des consequenten Dialektikers als bewußte Verleugnung einer klar erfaßten Ueberzeugung erschien, wird bei Barnabas wie bei den andern eine mildere Deutung gestatten, die nahe genug liegt, wenn man die unfertigen Zustände und noch im Werden begriffenen Grundsätze jener Anfangszeiten des Christenthums billig in Anschlag bringt. Gewiß lagen die Dinge für Barnabas und die hellenistischen Juden Antiochias noch anders als für Petrus. Hatte dieser vor dem Besuch in Antiochia noch nie in einer gemischten Gemeinde gelebt, so übten jene, von der Macht des Paulinischen Geistes beherrscht, seit längerer Zeit unbedenklich Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen, setzten sich also thatsächlich, wenn nicht geradezu über die jüd. Speisegesetze, doch über die nationale Scheu vor Verunreinigung durch den Verkehr in Heidenhäusern hinweg. Der Standpunkt des Barnabas war also der einer praktischen Freiheit und Gleichgültigkeit gegenüber den äußern Formen streng jüd. Sitte; aber auf denselben Standpunkt ward auch Petrus unwillkürlich hinübergezogen, als er in Antiochia Juden und Heiden unbedenklich miteinander zu Tische sitzen sah. Insofern stehen Barnabas und Petrus sich auch innerlich nahe, die freie antiochenische Lebenssitte wird von beiden ohne Sorge um das Ceremonialgesetz, aber reflexionslos, geübt. Aber sowenig Jesus selbst die principielle Abschaffung des Ceremonialgesetzes verkündigt hatte, so wenig war es den Hellenisten in Antiochia oder gar dem Petrus in den Sinn gekommen, die principielle Consequenz aus ihrer factischen Freiheit zu ziehen. Im Gegentheil, als das strenge, durch das Thun des Petrus geängstigte und geärgerte, Judenchristenthum mit Hinweis auf die principielle Geltung des mosaischen Gesetzes die strenge Beobachtung der Ceremonialgebote verlangte, sehen sich Barnabas wie Petrus zum ersten mal vor die Entscheidung einer Frage gestellt, über

welche sie mit klarem Bewußtsein noch gar nicht reflectirt hatten. Und hier wiederholte sich, was so häufig geschieht: zwischen zwei mit scharfer Consequenz einander gegenüberstehende Richtungen gestellt, scheuen sie sich, das Princip evangelischer Freiheit, unter dessen Gewalt sie in ihrem Thun bisher reflexionslos gestanden, in seiner ganzen Tragweite anzuerkennen, und flüchten, zur Parteinahme gedrängt, wieder in die volle Unfreiheit des jüd. Gesetzwesens zurück, von dem sie sich praktisch, aber nicht mit klarem Bewußtsein von der Nothwendigkeit dieses Schrittes, entfernt hatten (vgl. die treffliche Auseinandersetzung bei Holsten, „Zum Evangelium des Paulus und des Petrus" [Rostock, 1868], S. 358 fg.). Von den Abgesandten des Jakobus ob ihrer „heidnischen" Lebensweise zur Rede gestellt, brechen Petrus, Barnabas und alle Hellenisten die bis dahin unbefangen geübte Tischgemeinschaft mit den heidenchristl. Brüdern ab und kehren zu strenger jüd. Gesetzlichkeit, als einer den Juden auch als Christen obliegenden religiösen Pflicht zurück, es den Heidenchristen überlassend, ob sie auf die Gemeinschaft mit ihnen verzichten oder sich dem mosaischen Ceremonialgesetz unterwerfen wollen. Von hier aus fällt ein scharfes Licht auch auf das frühere gemeinsame Wirken des Paulus und Barnabas. Die principielle Frage kann vor dem Vorfall in Antiochia zwischen beiden Männern überhaupt nicht verhandelt worden sein, sonst hätten ihre Wege sich schon früher getrennt. Die jüd. Lebenssitte war dem Hellenisten Barnabas wie vielen andern bisher als ein Adiaphoron erschienen, ohne daß er sich die Consequenz der geübten Freiheit und seiner Missionspraxis unter den Heiden klar gemacht hätte. Erst bei dem Besuch des Petrus trat auch an Barnabas die Alternative heran, entweder zur consequenten Freiheit des Paulinischen Evangeliums fortzuschreiten oder der praktischen Freiheit, die er selbst als Genosse des Paulus bis dahin reflexionslos geübt, zu entsagen. Und da zeigte sich es, daß sein Gemüth noch viel zu tief in den nationalen Anschauungen Israels wurzelte, als daß er es über sich vermocht hätte, dem Gesetz und seinen Anforderungen entschlossen zu entsagen. Die Anklage „heidnischer Unreinheit", die gegen sein bisheriges Leben erhoben wird, reicht aus, um ihn den Freien zum Rückfall ins jüd. Gesetzthum zu vermögen. Seit jenem Vorfall war ein gemeinsames Wirken mit Paulus unmöglich geworden. Die principielle Frage, von dem bisherigen Freund und Gefährten mit schneidender Schärfe gestellt, öffnete plötzlich den Blick in einen unausgleichbaren Gegensatz, der sich bisher hinter den praktischen Aufgaben der Missionsarbeit verborgen hatte.

So zogen die beiden fortan jeder seine eigene Straße. Während Paulus mit neuen Gefährten neue Missionsgebiete aufsuchte, fährt Barnabas mit seinem frühern Reisebegleiter Markus nach Cypern (Apg. 15, 39). Hier reißt der Faden seiner Geschichte für uns ab. Aus dem Galaterbrief läßt sich noch schließen, daß der Zwiespalt der Meinungen auch damals noch nicht ausgeglichen war, als Paulus seinen unverständigen Galatern jenen Streit in Antiochia als redenden Beweis seiner Selbständigkeit und Standhaftigkeit selbst einem Petrus gegenüber erzählte. Hiermit stimmt, daß auch nach der Apostelgeschichte Barnabas niemals wieder als Begleiter des Paulus erscheint. Dagegen wird in den Klementinischen Homilien (1, 9—16; 11, 4), einer ebionitischen Schrift von scharf ausgeprägter antipaulinischer Tendenz, Barnabas als ein verdienstvoller Lehrer der Wahrheit und treuer Anhänger des mosaischen Gesetzes mit Ehren erwähnt und in die engste Beziehung zu Petrus und den Christen Judäas gebracht. In der Erinnerung der judenchristl. Partei lebte er also als einer der Ihrigen fort. Wenn man einer weitern Angabe derselben Schrift Glauben schenken darf, so hätte Barnabas später in Alexandria gewirkt, wo der Held der Sage, der röm. Klemens, ihn antrifft. Dagegen verlegen die Klementinischen Recognitionen (1, 7) den Schauplatz dieses Zusammentreffens nach Rom. Noch spätere Traditionen, wie die von seinem Märtyrertod auf Cypern oder von seinem Bisthum in Mailand, verdienen keine weitere Berücksichtigung. Ueber seinen Charakter und seine geistige Eigenthümlichkeit ist uns nichts weiter bekannt, als aus den angeführten Stellen der Apostelgeschichte und der Paulinischen Briefe erschlossen werden kann. Hiernach hat ihn seine freie hellenistische Bildung und sein mehrjähriges Wirken als Heidenbekehrer an der Seite des Paulus doch nicht gehindert, in der entscheidenden Stunde den Gegnern desselben sich zuzugesellen. Schon hieraus ergibt sich, daß logische Schärfe des Denkens ebenso wenig seine Sache gewesen sein kann als kräftiges, einem festen Ziel beharrlich zustrebendes Handeln. Wenn die Apostelgeschichte (11, 23 fg.) die Erfolge seiner erbaulichen Rede rühmt, so bekennen doch auch

die Klementinischen Homilien (I, 9), er sei wenig geübt gewesen in dialektischer Kunst.
Lipsius.

Barnabasbrief. Der den Namen des Barnabas tragende Brief unter den Schriften der sogenannten apostolischen Väter ist ihm erst von Spätern beigelegt worden. (Er findet sich abgedruckt nach Aeltern bei Hefele, „Patrum apostolicorum opera" [4. Ausg., Tübingen 1855]; Dressel, „Patrum apostolicorum opera" [2. Ausg., Leipzig 1863], mit dem neu-aufgefundenen sinaitischen Text in den Prolegomenen; und Hilgenfeld, „Novum Testamentum extra canonem receptum Fasc. II. Barnabae epistula" [Leipzig 1866]). Der erste, welcher ihn unter dem Namen des Barnabas anführt, ist Klemens von Alexandria, der ihn öfters citirt. Origenes bezeichnet ihn als „katholischen" Brief und mißt ihm nahezu kanonisches Ansehen bei. Eusebius rechnet ihn unter die Antilegomena, Hieronymus unter die Apokryphen, in der sinaitischen Bibelhandschrift erscheint er mit dem Hirten des Hermas als Anhang zum N. T. Da der Brief selbst seinen Verfasser nicht nennt, kann von Echtheit oder Unechtheit keine Rede sein. Doch wird die Abfassung durch Barnabas schon durch seine wahrscheinlich spätere Entstehungszeit, mehr noch durch seine schroff antijudaistische, den Paulus noch überbietende Haltung ausgeschlossen. (Für die Abfassung durch Barnabas sind nach ältern: Gieseler; Ernst Henke, „De epistolae, quae Barnabae tribuitur, authentia" [Jena 1827]; Roerdam, „De authentia ep. Barnabae" [Kopenhagen 1828], und Schneckenburger in den „Studien und Kritiken", Jahrg. 1855, I. Neuerdings ist dieselbe aber fast allgemein aufgegeben.) Dagegen ist gestritten worden, ob sein Verfasser geborener Jude oder geborener Heide war. Seine genaue Bekanntschaft mit dem A. T. und der jüd.-apokryphischen Literatur (es finden sich Citate aus 4. Esra und Henoch, nach Hilgenfeld ist auch der falsche Aristeas benutzt), seine Gewandtheit in der Handhabung der allegorischen Schrifterklärung, überhaupt seine überall durchblickende gelehrt rabbinische Bildung weist auf jüd. Ursprung hin. Die alexandrinische Färbung seiner Theologie, auch die gelegentliche Bezugnahme auf Aegyptisches, läßt ihn als einen Hellenisten aus Alexandria erkennen. Die innerliche Abwendung des Verfassers vom Judenthum, die auch in der Art, wie er von den Juden als Fremden spricht, an den Tag tritt, ist schwerlich ein triftiger Gegenbeweis, denn von den Heiden redet er nicht anders, und sein ganzer Standpunkt brachte es mit sich, die Christen als die wahre Gottesgemeinde von dem „Volk der Juden" und von den Heiden so scharf als möglich zu scheiden.

Schwerer scheint für den heidnischen Ursprung des Verfassers und seiner Leser eine Stelle im 16. Kap. ins Gewicht zu fallen: „Denn bevor wir Gott glaubten, war die Wohnstätte unsers Herzens vergänglich und hinfällig wie ein rechter Tempel von Menschenhänden gebaut; denn sie war voll von Götzendienst und ein Haus der Dämonen, darum, weil wir thaten, was Gott zuwider war." Hieraus hat man geschlossen, der Verfasser behaupte von sich und seinen Lesern, sie seien vor ihrer Bekehrung Götzendiener gewesen (Hilgenfeld, „Die apostolischen Väter" [Halle 1853], S. 33 fg. und „Proleg. in epist. Barnabae", XIII, annott. p. 66). So scheinbar diese Beweisführung ist, so ist sie dennoch nicht zwingend. Der Verfasser redet hier nicht von seinen und seiner Leser speciellen Verhältnissen, sondern stellt die Christengemeinde überhaupt der vorchristl. Menschheit gegenüber. Und wie er selbst erläuternd hinzufügt, Götzendienst ist ihm überhaupt ein Handeln wider Gottes Gebote, ein Urtheil, welches nach seiner Auffassung die verblendeten, Gottes Willen ins Sinnlich-Aeußerliche verkehrenden Juden nicht minder trifft als die Heiden. Denn, wie scharfsinnig bemerkt worden ist (vgl. Weizsäcker's Programm, „Zur Kritik des Barnabasbriefes" [Tübingen 1863], S. 8), es gehört zu den charakteristischen Grundzügen des Briefs, daß er mit einer gewissen Absichtlichkeit auf die Juden und ihre Sache Bezeichnungen überträgt, welche sonst dem Heidenthum zugehören. Wenn die Juden und Judaisten gerade das heidnische Wesen und Leben als „Irrthum", „Sündigkeit", „Gesetzlosigkeit" zu bezeichnen liebten, so stellt er geflissentlich auch das Judenthum unter denselben Gesichtspunkt. So ist ihm auch der jüd. Tempelcultus, trotz der Verehrung des Einen Gottes, ein „Götzendienst", zu dem die Dämonen die Juden verführt haben. Auch die Herrschaft Satans und seiner Dämonen, welche nach jüd. Auffassung unter den Heiden ihr Spiel trieben, wird von ihm mit Absicht auf die jüd. Welt bezogen. Unter denselben Gesichtspunkt ist wol die Aeußerung über die zwölf Apostel zu stellen, der Sohn Gottes habe sich zur Verkündigung seines Evangeliums die größten Sünder erwählt, um zu zeigen, er sei nicht gekommen, Gerechte, sondern Sünder zur Buße zu rufen (Kap. 5).

So bestimmt der Verfasser daher auch die Christen als das neue Gottesvolk von den Juden unterscheidet, so weist dies doch nur auf antijudaistische Richtung hin, nicht auf heidnische Geburt, und erklärt sich um so leichter, wenn wir die Zeitferne des Verfassers von der ersten Entstehung einer christl. Gemeinde bedenken. Innerlich und äußerlich dem ungläubigen Judenthum fern gerückt, sieht er dasselbe, ähnlich wie der vierte Evangelist, als etwas geschichtlich hinter sich Liegendes an. Er redet wie einer, der weder als Jude noch als Heide, sondern schon im Christenthum geboren ist, womit sich judenchristl. Abkunft vollkommen verträgt.

Aehnliches würde von den Lesern des Briefs gesagt werden müssen, wenn man ein Recht hätte, aus einigen Stellen (Kap. 1 und 4) zu schließen, der Briefschreiber bezeichne sich als einen aus ihrer Mitte. Doch sind die betreffenden Worte nur in dem bescheidenen Sinn gemeint, daß der Schreibende, obwol er sich selbst als einen christl. Lehrer zu erkennen gibt, als schlichtes Gemeindeglied zu den Lesern reden will, ohne jeden Anspruch auf imponirende Autorität. Auch die geflissentliche Wiederholung derselben Wendung in Kap. 4 will nur Ausdruck der Bescheidenheit sein, und muß zusammengehalten werden mit den der Einsicht der Leser gespendeten Lobsprüchen (Kap. 1 und öfter) auf der einen, und der Anrede derselben als „Söhne und Töchter" auf der andern Seite (vgl. auch noch Kap. 9, Schluß). Hiermit fällt zugleich die Annahme zusammen, welche aus der vermeintlich gemeinsamen Heimat des Verfassers und der Empfänger des Briefs auf dessen Bestimmung für die Gemeinde zu Alexandria schließt, ganz abgesehen davon, daß dieser Umstand das angeblich reine Heidenchristenthum der Leser wenig wahrscheinlich machen würde. Wir werden annehmen dürfen, daß der Verfasser eine bestimmte, ihm persönlich bekannte Gemeinde im Auge hatte; aber die vermeintlichen individuellen Beziehungen zu dem Leserkreis, die man im Eingang des Briefs hat finden wollen, sind nicht original, sondern künstliche Nachbildung verwandter Wendungen des Paulinischen Römerbriefs. (Vgl. Kap. 1 mit Röm. 1, 8 fg.) Auch die verwandte Aeußerung, Kap. 9, ist kein individueller Zug, sondern rednerische captatio benevolentiae (vgl. Volkmar's Programm, „Monumentum vetustatis christianae ineditum" [Zürich 1864], S. 5). Sonach sind wir hinsichtlich des Leserkreises auf blose Vermuthungen angewiesen, unter denen die, welche an die Gemeinde zu Rom denkt, noch das meiste für sich hat. Wenigstens stimmt das Vorhandensein einer starken judaistischen Richtung in einer doch sicher nicht rein aus Judenchristen bestehenden Gemeinde trefflich zu jenen Römern, die Paulus eingangsweise als Heiden anzureden scheint und mit denen er dann doch im ganzen Briefe als mit geborenen, gesetzeskundigen und gesetzeseifrigen Juden verhandelt. (Die von Hilgenfeld und zuletzt wieder von Beyschlag in den „Studien und Kritiken", Jahrg. 1867, IV, 627—665, aufgestellte „vermittelnde" Meinung, der Römerbrief sei, ähnlich wie der Galaterbrief, an judaisirende Heidenchristen gerichtet, wird keinen überzeugen, der dem Beweisverfahren des Paulus schärfer auf den Grund sieht.) Nach Rom weist auch die Nachbildung des Paulinischen Römerbriefs in den Eingangsworten und anderwärts, wo es um das Los der Gemeinde und die Rechtfertigung der an sie gerichteten Belehrungen sich handelt. Wenn die Abkunft des Schreibenden über jüd. oder heidnische Geburt der Leser nicht mehr entscheiden kann, so muß man neben einzelnen Stellen Zweck und Anlage des Briefs ins Auge fassen, um seinen Leserkreis zu bestimmen. Und diese geben uns im Grunde ein ähnliches Problem auf wie der Paulinische Römerbrief. Verschiedene Aeußerungen lassen auf Heidenchristen schließen: so besonders Kap. 14, wo zwar die Worte über die Sendung Jesu für heidenchristl. Leser nichts beweisen können, wol aber im Folgenden die Anwendung der Prophetenstellen Jes. 42, 6 fg.; 49, 6 fg., woraus hervorgeht, daß der Verfasser das neue Gottesvolk als aus Juden und Heiden hervorgegangen vorstellt. Die ganze Polemik gegen jüd. Wesen hat ihre Spitze darin, den Unterschied, ja Gegensatz, des alten und des neuen Gottesvolks so scharf als möglich hervorzuheben, dem Gesetz der Juden ein neues Gesetz, den Weissagungen, die für Israel gelten, die andern, welche den Christen geredet sind, gegenüberzustellen. Nimmt man die absichtliche Uebertragung von Ausdrücken, mit denen die Juden sonst heidnisches Wesen zu bezeichnen liebten, auf die Verirrung und Finsterniß, die auch im Judenthum geherrscht habe, hinzu, so hat auch dies polemische Beziehung auf eifrige Judenchristen, unter deren Einfluß die Leser stehen. Allerdings hat die Warnung Kap. 3, nicht nach Proselytenweise (ὡς ἐπήλυτοι, vgl. Clem. Hom., VIII, 18 cod. o) ins Gesetz der Juden zurückzufallen, auch dann einen Sinn, wenn der ursprüngliche Stamm der Gemeinde jüd.

Abkunft gewesen; denn die Nationalität fällt dem Verfasser bei dem scharfen Gegensatz zwischen Christenthum und Judenthum überhaupt nicht ins Gewicht. Auch wird man hierbei in Anschlag bringen dürfen, daß die Gemeinde, welche auf die Zerstörung Jerusalems bereits als auf ein vergangenes, wenn auch noch nicht allzu fern gerücktes Ereigniß zurückblickt, offenbar schon in der zweiten Generation eine christl. ist, daher sie mindestens in den Augen des Verfassers, trotz jüd. Abkunft, von dem unmittelbaren Zusammenhang mit Israel auch zeitlich geschieden war. Ein weiteres Datum für überwiegend judenchristl. Leser könnte man dem Hebräerbrief entnehmen wollen, wenn dieser ebenfalls nach Rom adressirt wäre, wofür manches spricht. (Vgl. Holtzmann, „Ueber die Adresse des Hebräerbriefes", in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1867, I, 1—35). Indeß setzt auch der Hebräerbrief keine ausschließlich judenchristl. Leser voraus, und da der Barnabasbrief jedenfalls später ist, so könnten sehr wohl inzwischen die geborenen Heiden das Uebergewicht in der Gemeinde erlangt haben. Andererseits betrachtet der Verfasser im Anschluß an Röm. 4, 11 den Abraham als Stammvater der gläubigen Heiden, ohne dies erst gegen judenchristl. Bedenken vertheidigen zu müssen. Die Heidenmission ist also für ihn und seine Leser eine feststehende Thatsache, wie denn auch die Bezeichnung der Christengemeinde als eines neuen Gottesvolks allerdings erst unter der Voraussetzung in das rechte Licht tritt, daß die große Mehrzahl der Christen damals schon aus geborenen Heiden bestanden habe. Bei einem überwiegend judenchristl. Leserkreis wäre auch die Schroffheit des Urtheils über Israel kaum zu verstehen; zumal, wenn der Schreibende selbst von jüd. Abkunft war, so mußte er wissen, daß eine Sprache, wie er sie führte, die nationalen und religiösen Gefühle nothwendig verletzen, den Zweck des Briefs also vereiteln mußte. Man vergleiche dagegen die ungleich versöhnlichere Haltung des Paulus Röm. 9—11. Hierzu kommt, daß es nach einer gelegentlichen Notiz des Briefs doch immer nur „einige" sind, welche die Identität der altest. und neutest. Religion behaupten. Die große Mehrzahl der Leser wird von diesen Judaisten ausdrücklich unterschieden und nur gewarnt, nicht dadurch, daß sie von jenen sich fortreißen lassen, ihre Sünden zu häufen. Hiermit stimmt, daß das mosaische Gesetz geradezu als „das Vergangene" bezeichnet wird (Kap. 1 und 5), was die thatsächliche Nichtbeobachtung desselben bei den Lesern voraussetzt. Dies paßt aber nicht auf eine judenchristl. Gemeinde. Bei der Voraussetzung judenchristl. Leser muß man eine bereits vollzogene, nur wieder zweifelhaft gewordene Lossagung vom Gesetz annehmen, ohne erklärlich zu machen, wie eine solche bei judenchristl. Gemeinden möglich gewesen sei. Daß die Leser ihrer großen Mehrzahl nach Unbeschnittene waren, geht auch aus Kap. 9 deutlich hervor: „Die Beschneidung, auf welche sie ihr Vertrauen setzen, ist abgethan." Die Erörterung über die Beschneidung aber setzt höchstens voraus, daß man den Angeredeten dieselbe aufzunöthigen suchte. Und in Verbindung mit diesen Daten gewinnt endlich auch jene andere Warnung, nicht nach Proselytenweise in das Gesetz der Juden hineinzugerathen, ihr völliges Licht. Wir erhalten sonach das Bild einer überwiegend schon heidenchristl. Gemeinde, in welcher aber der judenchristl. Einfluß noch mächtig sich geltend macht, eine Situation, welche eher mit der des Galater- als des Römerbriefs zu vergleichen ist. Wäre also, wie zu vermuthen, der Brief an die röm. Gemeinde gerichtet, so würden wir durch denselben in eine spätere Zeit geführt, in welcher die große Mehrzahl der Gemeindeglieder bereits aus Heidenchristen besteht, wenn auch die ursprünglichen judenchristl. Traditionen noch nicht vergessen sind, sondern immer noch einflußreiche Vertreter finden. Die Absicht des Briefs ist also, diesen Einfluß endlich gründlich zu brechen und den Lesern die wesentliche Neuheit der christl. Religion zum klaren Bewußtsein zu bringen.

Ebendies ist die „Gnosis", welche der Verfasser seinen Lesern als eine pneumatische Gabe zu dem Glauben, den sie besitzen, mitzutheilen verheißt. Dieselbe erstreckt sich, wie es ausdrücklich heißt, auf „das Vergangene, Gegenwärtige und Künftige", d. h. auf das tiefere Verständniß des mosaischen Ceremonialgesetzes, auf die Bedeutung des Kreuzestodes Christi und auf die künftige Vollendung (Kap. 1 und 5). Parallel hiermit sind Kap. 1 die „drei Dogmen des Herrn, Hoffnung des Lebens, Anfang und Ende", d. h. die typische Vorbildung und Weissagung des Heils im A. T., der Anfang seiner Verwirklichung durch Christi irdische Erscheinung und Kreuzestod und die Vollendung im bevorstehenden Sabbatjahrtausend des messianischen Reichs. (Die unverständlichen und sinnstörenden Worte des sinaitischen Textes sind handgreifliches Glossem, wie auch Hilgenfeld sieht). Wenn da-

neben auch die einfach praktische Erkenntniß des sittlichen Weges und seines Gegentheils (Kap. 5 und 18) mit demselben Namen bezeichnet wird, so ist dies nur eine Erweiterung des Begriffs über seine eigentliche Grenze hinaus, wie schon der Ausdruck „andere Gnosis“ (ἑτέρα γνῶσις) besagt. Gnosis im engern Sinn ist in unserm Brief, wie überall, das tiefere Schriftverständniß, welches durch „pneumatische“ Deutung vermittelt wird, nicht die Erkenntniß der christl. Wahrheit überhaupt, sondern des dem gewöhnlichen Blick verborgenen göttlichen Heilswillens, der an der Hand der Schrift aufgehellt und beglaubigt ist. (Anders Weizsäcker, a. a. O., S. 44 fg.) Wie eng dem Verfasser aber die Gnosis mit der tiefern Erforschung des Schriftsinnes zusammenhängt, geht aus zahlreichen Stellen hervor. (Vgl. außer Kap. 1 auch Kap. 2 am Schluß, Kap. 6, 9 und 13.) Das A. T. ist auch dem Verfasser, wie dem Paulus, die geheiligte Offenbarungsurkunde, aus der er argumentirt; aber dem buchstäblichen Verständniß desselben setzt er die geistliche Deutung gegenüber. Die Worte des A. T. beziehen sich theilweise auf die Juden, theilweise auf die Christen (Kap. 5), aber während jenen der Sinn der göttlichen Worte verborgen blieb, ist er letztern offenbar (Kap. 8). Insbesondere wird die buchstäbliche Fassung des Ritualgesetzes, als mit Gottes Willen streitend, verworfen; sie rührt von verkehrtem fleischlichem Sinn, ja geradezu von dämonischer Verblendung her (Kap. 9). Also nicht einmal der Schatten eines Künftigen, wie der Hebräerbrief lehrt, nicht einmal eine Herablassung Gottes zur Herzenshärtigkeit des Volks, wie Justin der Märtyrer es auffaßt, wird im jüd. Ritualgesetz anerkannt. Wenn daher auch jetzt durch pneumatische Deutung des A. T. der Wille Gottes erkannt werden kann, so hat doch erst Christus das neue Gesetz, welches frei von äußerm Zwang ist, offenbart (Kap. 2).

Diese Schroffheit des Urtheils erklärt sich aus der polemischen Stellung, in welche der Verfasser, durch Vorgänge in der Gemeinde selbst, der er schreibt, sich gedrängt sieht; der Judaismus steht ihm gegenüber als eine gefährliche Macht, welche auch die Heidenchristen fortzureißen droht. Daher denn der Versuch, den Lesern eine „Gnosis des Vergangenen“ zu bieten, welche sie vor dem „Irrthum“ der Juden gründlich bewahren soll. Dieselbe erstreckt sich gleichmäßig auf alle Theile des Ceremonialgesetzes, auf die Opfer (Kap. 2), die Fasten (Kap. 3), die Beschneidung (Kap. 9), die Speisegebote (Kap. 10), die Sabbatfeier (Kap. 15), den Tempelcultus (Kap. 16). Ueberall wird aus Zeugnissen des A. T. selbst, insbesondere prophetischen Aussprüchen, die Ungültigkeit des Ceremonialgesetzes in seiner buchstäblichen Fassung und die Nothwendigkeit pneumatischer Deutung desselben erwiesen: so beziehen sich die Opfer- und Fastenvorschriften auf sittliche Gebote, die Beschneidung auf die Herzensbeschneidung, die reinen und unreinen Thiere bilden menschliche Tugenden und Sünden, das Sabbatgebot das künftige Gottesreich, der Tempel die geistige Wohnstätte Gottes im Innern der Gläubigen ab. Auch der vermeintliche Vorzug Israels als des erwählten Gottesvolks erweist sich an der Hand des A. T. selbst als Irrthum, denn es steht geschrieben, daß das ältere Volk dem jüngern dienen soll; nicht die Juden also, sondern die Christen sind das in den heiligen Urkunden gemeinte Volk Gottes. Auf sie werden typisch Jakob und Ephraim, die jüngern Söhne Isaak's und Joseph's, gedeutet, denen die Herrschaft über ihre ältern Brüder verheißen ist, und ebenso ist Abraham nach der Schrift nicht der Vater der Juden, sondern der gläubigen Heiden (Kap. 13). Ja nicht einmal der Besitz des Gesetzes begründet einen Vorzug der Juden; Mose zwar hat wirklich den Bund Gottes empfangen, aber als er die mit dem Finger Gottes beschriebenen steinernen Tafeln um der Unwürdigkeit Israels willen zerbrach, ward auch der Bund Gottes mit Israel vernichtet, auf daß der Bund Jesu des Geliebten Gottes in Glaubenshoffnung in unsere Herzen geschrieben werde. Erst Jesus hat also den Bund, welchen damals die Juden für immer verscherzten, uns Christen zu eigen gegeben, hat uns zum Bundesvolk, zum Volk des Erbes, zu seinen Miterben gemacht (Kap. 4 und 14). Die Zerstörung der Gesetzestafeln wird also nicht auf Zurücknahme des Gesetzes, sondern des Bundes Gottes mit Israel bezogen. Daß die Juden das Gesetz Gottes empfangen haben, wird nicht geleugnet. Daher gilt dem Verfasser, trotz jener Erzählung von den zerbrochenen Tafeln, doch das A. T. als göttliche Offenbarungsurkunde. Dies alles ist nur eine nähere Ausführung verwandter Gedanken im Paulinischen Römerbrief, der dem Schreibenden auch hier als Muster vorgeschwebt hat; einzelne Beispiele und Wendungen sind dem apostolischen Sendschreiben direct entlehnt oder doch sichtlich nachgebildet. Doch wird der Name des Paulus nirgends genannt; Kap. 9 werden sogar nur die Zwölf als

diejenigen bezeichnet, welche uns „das Evangelium von der Sündenvergebung und der Heiligung" gepredigt haben, und ihre Zwölfzahl wird, ähnlich wie in der Apokalypse des Johannes, auf die Zwölfzahl der Stämme begründet. Dies scheint darauf zu deuten, daß selbst der Verfasser, trotz seiner befreundeten Stellung zu Paulus, doch den Apostelnamen in älterer Weise nur auf die Zwölf beschränkt hat.

Neben dieser „Gnosis des Vergangenen" beschäftigt den Verfasser vor allem die Gnosis des Kreuzestodes Jesu oder die schriftmäßige Beweisführung für den göttlichen Zweck und die Bedeutung dieses Todes. Obwol nach Kap. 17 (wenigstens nach dem sinaitischen Text) auf die Gnosis des „Gegenwärtigen und" Künftigen, als die Fassungskraft der Leser übersteigend, verzichtet zu werden scheint, so dürfen wir dennoch annehmen, daß die göttliche Absicht des Kreuzestodes Christi ganz vorzugsweise zu dem „Gegenwärtigen" gehört, mit dessen genauerer Darlegung nach Kap. 4 die Leser erfreut werden sollen (daher auch Kap. 14 die Lesart des gewöhnlichen Textes vor dem sinaitischen aus innern Gründen den Vorzug verdient). Der Beweis wird auch hier durch pneumatische Deutung alttest. Stellen geführt, übrigens ohne strengen Gedankenfortschritt, indem der Verfasser von allegorischen Deutungen des jüd. Ceremonialgesetzes zu Belegstellen für den Kreuzestod Jesu und von diesen wieder zu jenen sich hinwendet, ein methodischer Mangel, der sich freilich zum Theil daraus erklärt, daß eine Reihe ritueller Bestimmungen des A. T. als Typen auf das Kreuz Christi erklärt werden. Gerade diese Abschnitte versetzen uns mitten in eine, schon zur Apostelzeit lebhaft verhandelte, Streitfrage hinein. Während die urapostolische Anschauung den Kreuzestod Jesu zunächst als ein durch die Sünden des Volks über den Messias heraufbeschworenes Widerfahrniß betrachtete, welches durch seine Auferstehung gleichsam wieder gut gemacht worden sei, und erst neben dieser Vorstellung die tiefere, streng genommen mit ihr unvereinbare Auffassung von einem sühnenden Opfer des Messias entwickelte (vgl. Holsten, a. a. O., S. 136 fg.), fand Paulus in dem Kreuzestod Jesu die göttliche Absicht verwirklicht, mit der Herrschaft des „Fleisches" und der Sünde in der Welt zugleich die Gesetzesherrschaft zu vernichten und dadurch einen neuen Heilsweg für die gesammte Menschheit, Heiden wie Juden, zu eröffnen. Ihm ist also der Kreuzestod des Messias ein Ausdruck nicht des „allgemeinen göttlichen Schicksalswillens", sondern des „speciellen göttlichen Heilswillens", nicht blos „das letzte Glied in der Reihe der Leiden des Messiaspropheten", also ein wol in der Schrift vorausverkündigter und von Gott zugelassener, aber für das Heilswerk selbst bedeutungsloser Umstand, sondern der eigentliche Mittelpunkt des Heilswerks selbst, der „wesenhafte Zweck der Erdensendung des Messiasheilands" (vgl. Holsten, a. a. O., S. 145 fg.).

Der Barnabasbrief steht nun offenbar bereits unter dem Einfluß der Paulinischen Anschauung, ohne dieselbe sich doch wirklich zu eigen zu machen. Allerdings klingt es ganz Paulinisch, wenn es heißt, der Sohn Gottes, obwol der Herr und künftige Richter der Lebendigen und der Todten, habe leiden müssen, damit sein Tod uns lebendig mache; wir müßten also glauben, der Sohn Gottes habe nur um unsertwillen die Leiden auf sich nehmen können (Kap. 7). Und hiermit stimmt der Satz überein, der Herr habe deshalb sein Fleisch dem Verderben übergeben lassen, damit wir durch die Vergebung der Sünden geheiligt würden; ja die ganze Fleischwerdung des Sohnes hat nach dem Briefe nur den Zweck, den Tod zu vernichten und die Auferstehung von den Todten zu zeigen, die an den Vätern gegebene Verheißung zu erfüllen und das neue Volk sich zu bereiten (Kap. 5 und 14). Aber daneben stehen wieder andere Aussprüche, welche das Leiden und Sterben des Messias ganz in der ältern Weise als höchsten Ausdruck der Gottlosigkeit des Volks, als eine von den Juden, freilich nach der Vorausverkündigung der Schrift verübte Sündenthat auffassen. In diesem Sinne heißt es, die Fleischwerdung des Sohnes Gottes habe den Zweck gehabt, die Fülle der Sünden derer, welche schon die Propheten getödtet, in ihrem höchsten Gipfelpunkt zusammenzufassen (Kap. 5), und demselben Zweck dient die Anführung zahlreicher Prophetenstellen, in denen der Verfasser das Leiden und Sterben des Messias als eine Folge der Sünden des Volks geweissagt findet. Das Bemerkenswerthe dabei ist, daß dem Verfasser diese zwei verschiedenen Vorstellungen vom Kreuzestod Christi nicht durcheinanderfließen, sondern scharf auseinandertreten (Kap. 14). Gemäß seinem Grundsatz, die Weissagungen des A. T. in solche, die den Christen, und solche, die den Juden gelten, zu theilen, scheidet er auch hier zwischen Stellen, nach denen der Tod des Messias

durch die Sünden des Volks herbeigeführt werde, und solchen, in denen er als ein Sühntod für die Sünden der Christen erscheine. Der Aufwand von Scharfsinn, mit dem er durch immer neue Schriftstellen und Typen den Kreuzestod Christi mit allen seinen begleitenden Umständen zu belegen sucht, ist ihm häufig als eine Geschmacklosigkeit angerechnet worden, welche den Abstand des Briefes von neutest. Schriften belegen sollte. Dieses Urtheil ist indeß sehr subjectiv und legt an den Standpunkt des Verfassers den Maßstab einer ganz andern Zeitbildung. Es ist wahr, die Typologie ist in seinem Briefe viel weiter getrieben als im Römer- oder Hebräerbrief. Alle Einzelheiten der Passion weiß er mit alttest. Typen zu belegen: das Kreuzesholz, die Geißelhiebe, den Backenstreich, die Dornenkrone, das Purpurgewand, die Kleidertheilung, die Tränkung mit Essig und Galle. Einzelne Ausführungen, wie die, daß selbst die 318 mit Abraham beschnittenen Männer durch Anwendung der Zahlensymbolik auf das Kreuz Jesu gedeutet werden (Kap. 9), mögen dem modernen Geschmack sehr kleinlich erscheinen. Aber diese Art der Beweisführung war in den Kreisen des jüd. Gelehrtenthums heimisch, und auch ein Paulus hat sie unbedenklich und in ziemlich ausgedehntem Maße geübt. Der häufigere Gebrauch der Typologie und die fleißige Sammlung aller möglichen Stellen, in welchen die damaligen Christen das Leiden und Sterben Jesu geweissagt fanden, kann an sich dem Werth des Briefs keinen Eintrag thun und zeigt nur, wie lebhaft noch immer das Interesse war, das „Aergerniß des Kreuzes" für ein jüd. Bewußtsein zu heben. Die Tiefe freilich, in welcher Paulus das „Wort vom Kreuze" erfaßt, wird man in unserm Brief vergeblich suchen. Seine Ausführungen stehen unter dem Einfluß des Paulinischen Geistes, ohne doch an die großartige Consequenz des Paulinischen Evangeliums heranzureichen. Aber ist nicht dasselbe auch bei mehr als einem neutest. Buche der Fall?

In den Aussagen über Christi Person stimmt der Brief mit der Paulinischen Lehre vom präexistenten Sohne Gottes überein, doch kann es zweifelhaft bleiben, ob hier der Paulinische oder der Philonische Einfluß überwiegt. Der Sohn Gottes ist es, zu dem Gott vor Schaffung der Welt sprach: Lasset uns Menschen machen nach unserm Bilde; er ist es, der den Propheten die Gabe verlieh, auf ihn zu weissagen. Um leiden und uns durch Leiden erlösen zu können, hat er Fleisch angenommen, ohne diese Offenbarung im Fleisch hätten die Menschen seinen überschwenglichen Lichtglanz gar nicht ertragen können (Kap. 5). Es ist dies ganz die Lehre vom himmlischen Lichtleib des vorweltlichen Sohnes Gottes, die auch der Paulinischen Anschauung zu Grunde liegt. Wenn (Kap. 5) die Sonne „das Werk seiner Hände" heißt, dem Sohn Gottes also die Weltschöpfung zugeschrieben wird, so scheint die Combination des „himmlischen Menschen" mit dem Philonischen Logos ebenso wie im Hebräerbrief und den kleinern Paulinischen Briefen bereits vollzogen zu sein. Doch ist auch hier vielleicht Paulus selbst schon vorangegangen. Dagegen ist die Lehre des Paulus in einem Stück sogar noch weiter gesteigert. Im Gegensatz zu der jüd. und judaistischen Meinung, welcher der Messias als David's Sohn gilt, wird ganz ähnlich wie Matth. 22,43 fg. aus Ps. 110,1 der Beweis geführt, daß David selbst, im voraus „den Irrthum der Sünder" widerlegend, den Messias ausdrücklich für seinen Herrn erklärt habe. Der Gottessohn schließt also den Menschensohn aus (Kap. 12). Von Bestreitung doketischer Meinungen ist nirgends im Briefe die Rede; die Erscheinung im Fleisch wird nicht in ihrer Realität, sondern in ihrer Nothwendigkeit begründet (vgl. Weizsäcker, a. a. O., S. 15 fg.), als freiwillige Uebernahme einer dem Sohn Gottes fremdartigen Daseinsform. Eher könnte man umgekehrt beim Verfasser selbst doketische Ansätze finden wollen. Wenigstens trifft das Leiden nur das „Fleisch", d. h. die angenommene menschliche Leiblichkeit, welche als bloßes Werkzeug dient für das himmlische Subject (Kap. 7), eine Anschauung, die jedoch über die Paulinische keineswegs hinausgeht, und höchstens in ihrer Consequenz, nicht in ihrer Intention doketisch genannt werden kann.

Auch sonst setzt der Brief Paulinische Ideen voraus, ohne dieselben sich doch vollständig anzueignen. Die Frage nach dem Verhältniß des Christenthums zum mosaischen Gesetz ist von der Frage nach dem Verhältniß von Glauben und Werken schon getrennt. Allerdings klingt es noch ganz Paulinisch, wenn es mit deutlicher Bezugnahme auf Röm. 4,11 fg. von Abraham heißt, sein Glaube sei ihm zur Gerechtigkeit gerechnet, wodurch er der Vater der gläubigen Heiden geworden sei (Kap. 13, wo die citirten Worte 1 Mos. 15,6; 17,5 geradezu nach Röm. 4,11 umgestaltet sind). Aber der Glaube fällt

ebenso wie im Hebräerbrief und beim röm. Clemens fast völlig mit der Hoffnung zusammen (vgl. Kap. 4: „Der Bund Jesu wird in unsere Herzen gepflanzt mittels der Hoffnung, welche der Glaube an ihn als den Stifter des neuen Bundes gibt"), ist also nur in demselben Sinn Grundlage des Heils, in welchem auch der urapostolische Standpunkt dies zugestehen konnte, als Anerkennung der Messianität Jesu, ohne welche wir der Auferstehung und des messianischen Erbes nicht theilhaftig werden können. Dagegen bezieht sich bei Paulus der Glaube auf die nach dem göttlichen Heilswillen in Christi Kreuz vollzogene Ertödtung des Sündenfleisches und die Einpflanzung des pneumatischen Wesens des Sohnes Gottes in uns. Wie daher an die Stelle der „Vernichtung der Sünde" die populärere Vorstellung von der Sündenvergebung tritt, so wird auch der Begriff der neuen Creatur anders als bei Paulus vermittelt. „Indem wir", heißt es Kap. 16, „die Vergebung der Sünden empfangen und unsere Hoffnung auf den Namen des Herrn gerichtet haben, sind wir neu geworden, wiederum von neuem geschaffen." Diese neue Geburt ist also nicht durch das Gestorben- und Auferstandensein mit Christus, durch den Tod unsers Sündenfleisches und die Einwohnung des göttlichen Pneuma bewirkt, sondern nur noch eine bildliche Redensart für die empfangene Sündenvergebung und die Hoffnung auf das künftige Heil, das den Gliedern des „neuen Volkes" bereitet ist. Auch das „Einwohnen Gottes in uns" ist daher nicht substantiell zu verstehen, es besteht nur darin, daß das Wort des Glaubens, die Berufung zur Theilnahme an der Verheißung, die Einsicht in die sittlichen Anforderungen Gottes, die Gebote der Lehre in uns wohnen. Gott wohnt in uns insofern, als er uns durch sein Wort erleuchtet und zur Reue, zum Glauben, zur Hoffnung, zum rechten Verständniß unserer sittlichen Aufgabe führt (Kap. 16).

Natürlich müssen auf diesem Standpunkt Glauben und Werke völlig auseinanderfallen. Christus erscheint als Urheber eines „neuen Gesetzes", welches wol, im Unterschied von dem alten, frei von äußerm Zwange gebietet (Kap. 2), aber ohne daß die Kraft der Gesetzeserfüllung in einer neuen Geistesmittheilung gesucht würde. Moralische Tugenden sind die „Gehülfinnen" des Glaubens (Kap. 2), und der eigentliche Schwerpunkt des Christenthums liegt nur in einer reinern Sittenlehre, welche neben der Einsicht in die Nothwendigkeit des Todes Christi auch den Kern des vom Verfasser gelehrten tiefern Schriftverständnisses bildet. Ein ganzes Leben im Glauben nützt nichts, wenn der Glaube sich nicht in Anfechtungen bewährt, daher die Mahnung ergeht, sich nicht von der Gemeinschaft und der gemeinsamen sittlichen Arbeit zurückzuziehen, in der Meinung, schon gerechtfertigt zu sein (Kap. 4). In dieser Ermahnung kann man wol nur eine Warnung vor Misverständniß der Rechtfertigung aus dem Glauben sehen, als schütze dieselbe den einzelnen auch wenn er sich dem sittlich stärkenden Einfluß der Gemeinschaft entzieht, vor jeder Versuchung zur Sünde. (Die Deutung von Weizsäcker, welcher an Judaisten denkt, halte ich für unmöglich; aber auch an eine ultrapaulinische Partei, welche als getrennte Gemeinde für sich bestanden hätte, ist nicht zu denken.) Die Rechtfertigung erfolgt also, genau wie beim röm. Clemens, in der That durch Glauben und Werke, wenn auch die ausdrückliche Formel fehlt; beide gehen äußerlich nebeneinander her. Das Evangelium besteht dem Verfasser aus zwei Stücken, der Sündenvergebung und der Heiligung (Kap. 5, 8). Aber zwischen beiden findet nur ein äußerer Zusammenhang statt. Indem wir an Jesum als den fleischgewordenen Sohn Gottes glauben und auf seinen Namen die Taufe empfangen, werden wir der Sündenvergebung und der Hoffnung auf das durch ihn seinem Volk bereitete Erbe theilhaftig (Kap. 11, 12). Dieser Glaube ist aber andererseits auch Glaube an Jesum als den neuen Gesetzgeber; sind wir zu Gliedern des neuen Bundesvolks geworden, so müssen wir auch das diesem Volk gegebene Gesetz erfüllen, den Weg der Gerechtigkeit und des Lichts betreten (Kap. 5, 18). Nur wer dies thut, also die Liebe, die Gottesfurcht und Geduld zu Genossinnen seines Glaubens nimmt (Kap. 2 fg., 11), wird dereinst der Rechtfertigung theilhaftig werden (vgl. Kap. 15, wo die Rechtfertigung deutlich erst in die Zeit der Vollendung verlegt wird, und die Vergeltungslehre, Kap. 4). Hierzu gehört aber neben der „Hoffnung" und dem Streben nach Heiligung nothwendig auch die genauere Kenntniß der göttlichen Gebote, des lebendig machenden göttlichen Worts, welche eben durch die Gnosis den Lesern vermittelt werden soll (Kap. 2, 16, 19, 21 u. ö.). Die im Paulinischen Glaubensbegriff in der Einheit des religiösen Selbstbewußtseins zusammengehaltenen Momente, das theoretische Fürwahrhalten und das praktische Handeln, treten

wieder auseinander, daher mit dem stärkern Hervorheben der Werke auch auf das Wort der Lehre ein gesteigertes Gewicht fällt. Das Festhalten an unverfälschter Tradition wird auf diesem Standpunkt aufs nachdrücklichste eingeschärft (Kap. 19).

Es ist eine müßige Streitfrage, ob man diese „objectivere" Wendung als eine Evolution des Paulinismus oder als eine Einwirkung des Judenchristenthums zu begreifen habe. Von den verschiedensten Ausgangspunkten aus trifft die nachapostolische Zeit in dieser sehr nüchternen, aber den politisch-kirchlichen Interessen entsprechenden Auffassungsweise zusammen. Von den Documenten aus der röm. Kirche stimmt das paulinische Sendschreiben des röm. Clemens und der judenchristl. Hirt des Hermas hierin mit dem Barnabasbrief überein, um von neutest. Schriften späterer Zeit hier zu schweigen. Man darf diese Entwickelung als die des werdenden Katholicismus bezeichnen, ohne damit den Sinn zu verbinden, daß die Gegensätze der Apostelzeit bereits völlig überwunden seien, wovon eben der Barnabasbrief selbst das Gegentheil beurkundet.

Dagegen ist das Schreiben von der häretischen Gnosis noch völlig unberührt. Wenn der Begriff der Gnosis selbst manches Verwandte bietet, so ist andererseits zu beachten, daß dieselbe nur, dem jüd. Irrthum gegenüber, den wahren Sinn des altest. Gottesworts aufhellen, keineswegs aber innerhalb des Christenthums selbst zwischen einem volksthümlichen Glauben und einer tiefern Weisheit unterscheiden soll. Glaube und Wissen verhalten sich nur wie einfach praktisches Heilsbewußtsein und tiefere Einsicht in dessen göttliches, weil schriftmäßiges Recht. Die Herleitung der buchstäblichen Fassung des Gesetzes von satanischer Verblendung führt hart an die Schwelle der gnostischen Unterscheidung echter und unechter Bestandtheile desselben, doch ohne sie zu beschreiten. Wenn der Bund Gottes den Israeliten nicht wirklich gegeben worden ist, so scheint nur noch ein Schritt zu der Annahme zu sein, daß das Gesetz der Juden, welches nicht den Christen gilt, überhaupt von einem andern Urheber als dem Christengott stamme; aber dieser Schritt ist nicht vollzogen, die Identität der altest. und neutest. Gottesoffenbarung vielmehr geflissentlich, wenn auch nicht widerspruchslos, festgehalten. Auch der schärfere Dualismus, welcher in dem „Schwarzen" oder „Ungerechten", d. h. dem Teufel, den über Juden und Heiden gleich mächtigen Herrscher des gegenwärtigen Weltalters sieht, dessen Herrschaft bei der Wiederkunft Christi vernichtet werden wird (Kap. 2, 4, 9, 15, 18, 20), geht bis hart an die Grenze des Gnosticismus heran und doch noch nicht über das Gebiet der urchristl. Anschauung hinaus.

Gedankengehalt und theologischer Charakter verweist also den Brief wol in die nachapostolische, aber noch nicht in die gnostische Zeit. Die Zerstörung Jerusalems unter Vespasian liegt als geschichtliche Thatsache hinter dem Verfasser (Kap. 16), lebt aber, wie es scheint, noch in frischer Erinnerung der Zeitgenossen (vgl. Kap. 4), wenn nicht diese Erinnerung etwa durch neuere Vorfälle wieder aufgefrischt war. Die Wiederkunft Christi zur Errichtung des Tausendjährigen Reichs, mit welchem der im jüd. Sabbattag typisch vorgebildete Weltsabbat seinen Anfang nimmt, betrachtet der Verfasser noch als nahe bevorstehend (Kap. 21; vgl. auch Kap. 4 die Deutung der Daniel'schen Weissagung von den Hörnern); doch beginnen sich schon Zweifel zu regen, ob sie eintreten werde oder nicht (Kap. 19), und die frischen Farben der urchristl. Zukunftshoffnung, welche die Johanneische Apokalypse kurz vor der Zerstörung Jerusalems zeigt, beginnen schon zu erbleichen. Auch die Figur des Antichrists kennt der Verfasser nicht mehr. Dagegen hat sich das Gemeindeleben schon fester consolidirt, wie die Hochhaltung des Lehramts und das auf die christl. Gemeinschaft gelegte Gewicht zeigt (vgl. besonders Kap. 19 und die Warnung Kap. 4 vor selbstgerechter Absonderung von der Gemeinde). Alles dies weist auf eine verhältnißmäßig spätere Zeit. Aus den citirten Apokryphen ist so lange kein sicheres Datum zu entnehmen, als die Ansichten über deren Abfassungszeit noch so weit auseinandergehen. Stünde die Abfassung des 4. Esrabuchs um das Jahr 97 n. Z. fest, so würden wir schon hierdurch für unsern Brief frühestens in die ersten Decennien des 2. Jahrh. gewiesen. Indeß ist auf diese immer noch streitige Chronologie kein sicherer Beweis zu bauen. Die Deutung des Adlergesichts auf das seleucidische Herrscherhaus, von welchem dann auf Cäsar, Antonius und Octavian übergesprungen wird, dürfte sich auch nach dem neuen Versuch Hilgenfeld's („Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1867, III, 263—295) wenig Freunde erwerben. Aber auch die Deutung auf die röm. Cäsaren bis Domitian, beziehungsweise Nerva, für welche immerhin vieles spricht, ist wenigstens durch

die Volkmar'sche Radicalcur schwerlich zu halten und bedarf jedenfalls noch einer bessern Begründung. Noch weniger läßt sich mit dem ebenfalls benutzten Henoch-Buch anfangen, dessen proteusartige Gestalt ohnehin einem geordneten Beweisverfahren große Hindernisse bereitet. Volkmar, welcher die Henoch-Apokalypse in die Barkochbazeit setzt, sieht sich durch Barnabas zur Annahme eines Urhenoch genöthigt. Aber die christl. Interpolationen und Umbildungen des Henoch-Buchs, die uns außer bei Barnabas auch im Testament der zwölf Patriarchen begegnen, setzen doch mit ungleich größerer Wahrscheinlichkeit das jüd. Buch und dessen hohes Ansehen schon voraus. Von neutest. Schriften ist der Paulinische Römerbrief sicher, vielleicht auch der Galaterbrief benutzt, dagegen gestatten die vorkommenden Evangeliencitate keinen zuverlässigen Schluß auf das Vorhandensein des einen oder andern unserer kanonischen Evangelien. Im allgemeinen setzt der Brief die synoptische Tradition voraus, und berührt sich in seinen Angaben am nächsten mit dem Matthäusevangelium, ohne daß man jedoch berechtigt wäre, eine Benutzung des kanonischen Matthäus als erwiesen anzunehmen. (So zuletzt Volkmar, „Der Ursprung unserer Evangelien", S. 140 fg.; doch vgl. dagegen immer noch die Zusammenstellungen bei Hilgenfeld, „Die apostolischen Väter", S. 48 fg., und Weizsäcker, a. a. O., S. 36. Hilgenfeld [Barnabae epistula, S. 69] erklärt jetzt ebenfalls das Vorhandensein unsers Matthäus für erwiesen, ja, er hält es sogar für möglich, daß damals schon, also nach seiner Berechnung zu Ende des 1. Jahrh., wenigstens die „frühern" Evangelien gottesdienstlich verlesen worden seien. Hier hat er sich sehr unnöthigerweise durch das zuversichtliche Auftreten Tischendorf's imponiren lassen.) Was aber die Benutzung des Matthäusevangeliums betrifft, so fragt sich noch sehr, in welcher Gestalt dasselbe dem Verfasser vorlag. Ein Schriftsteller, welcher noch fast ganz übereinstimmend mit der ältesten Vorstellung von den Erscheinungen des Auferstandenen, Auferstehung und Himmelfahrt auf denselben Tag setzt (Kap. 15), kann die abweichende Tradition bei Matthäus schwerlich schon gekannt haben. (Ebenso urtheilt Reuß, „Die Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments" [4. Aufl., Braunschweig 1864], S. 231.) Jedenfalls ist nicht daran zu denken, daß der Verfasser unsere Evangelien gar schon als heilige Schriften citirt habe; denn daß der Ausdruck „wie geschrieben steht" vor dem Spruch Kap. 4: „Viele sind berufen, wenige aber auserwählt", nicht etwa das Matthäusevangelium als H. Schrift bezeichnen könne, versteht sich (trotz Tischendorf) von selbst. Gerade dieser Ausdruck beweist, daß der Verfasser die betreffenden Worte in einer alttest. Schrift fand, möge man nun an die Esra-Apokalypse denken oder an eine andere jetzt verlorene Schrift. Mit demselben Recht, wie hier im Matthäuscitat, könnte man Kap. 13 auch Röm. 4,11 als „Wort Gottes" citirt finden, während doch nur eine alttest. Stelle, welche auch Paulus benutzt, auf Grund jener Paulinischen Ausführung umgebildet ist. Nicht viel anders wird es sich auch mit diesen Worten verhalten. Daß dem Verfasser das 4. Evangelium noch unbekannt ist, wurde bisher von allen Seiten eingeräumt und die für das Gegentheil beigebrachten Gründe wiegen ziemlich leicht (Keim, „Geschichte Jesu von Nazara", I, 141, findet, „die tiefere Begriffswelt des Briefes" falle so völlig mit der des 4. Evangeliums zusammen, daß eine äußere Abhängigkeit von letzterm unabweisbar werde. Aber diese „tiefere Begriffswelt" ist keine andere als die paulinische, nur vielfach zurückgedrängt und veräußerlicht. Mit so unbestimmten Analogien, wie die angeführten, läßt sich alles oder nichts beweisen). So bleiben für die nähere Zeitbestimmung nur zwei Daten, die Ausdeutung der Daniel'schen Weissagung von den zehn Hörnern (Kap. 4) und die Notiz vom Wiederaufbau des Tempels (Kap. 16): „Ferner sagt die Schrift: Siehe, die diesen Tempel niederrissen, sie selbst werden ihn wieder aufbauen. Dies geht in Erfüllung. Denn weil sie Krieg führten, wurde er von den Feinden niedergerissen: jetzt werden auch die Diener der Feinde selbst ihn wiederaufbauen." Bei der Unsicherheit aller jener apokalyptischen Berechnungen ist von dem letztern Datum auszugehen. Dieses aber führt auf den von Hadrian unternommenen Tempelbau in dem zu einer röm. Colonie umgewandelten Jerusalem, auf den Wiederaufbau des Jahvetempels als Jupitertempel in Aelia Capitolina. Die andere Deutung von dem Bau des geistigen Tempels im Herzen der Christen widerspricht dem Zusammenhang und dem Wortlaut der Stelle. Aber auch an den angeblich mit Hülfe Hadrian's von den Juden selbst unternommenen Neubau des Tempels ist nicht zu denken, da der Verfasser in der beigefügten Notiz gerade einen Beweis sieht, wie thöricht und erfolglos das Vertrauen der Juden auf ein äußeres Gotteshaus sei. Ausgebaut, will er sagen, wird freilich dieser äußere Tempel,

aber von den Bauleuten der Feinde, also als heidnischer Tempel, wodurch der Greuel der Verwüstung an der den Juden heiligen Stätte erst recht offenbar wird. Die freie Wiedergabe der Stelle Jes. 49, 17 beweist, daß der Verfasser sie, um die Erfüllung des Prophetenworts, welche ihm vorschwebt, zu verdeutlichen, erst zurechtgemacht hat. Im Original ist wol von einem Wiederaufbau der Mauern Jerusalems, aber nicht des Tempels die Rede. Folglich kommt es dem Verfasser gerade auf letzteres an. Schon hiermit ist die Annahme Weizsäcker's (a. a. O., S. 22 fg.) ausgeschlossen, der in den Worten „denn weil sie u. s. w." nur einen Midrasch im Sinn des Propheten selbst erblickt und die Worte auf den Serubabel'schen Tempelbau bezieht, der übrigens auch nicht mit Hülfe der „Feinde" ausgeführt wurde. Auch das „jetzt" steht entgegen. Was nun den Text betrifft, so halte ich dagegen das zweite „und", welches die sinaitische Handschrift bietet („sie selbst und die Diener der Feinde"), nicht für ursprünglich. Das „selbst" (αὐτοί) weist ja handgreiflich auf das „sie selbst werden ihn bauen" der Prophetenstelle zurück. Es ist also nicht von einem Bau durch die Juden und die Diener der Feinde, sondern nur von einem durch letztere die Rede, wodurch alle hierauf von Volkmar [„Der Ursprung unserer Evangelien", S. 150 fg.) gebauten Combinationen zusammenfallen. Auch der Zusammenhang ist dagegen, welcher zeigen will, wie gründlich die Hoffnung der Juden auf den äußern Tempel zu Schanden geworden ist. Der Gedankenfortschritt ist dieser: die beinahe heidnische Weise der Juden, den Tempel als Haus Gottes zu betrachten, wird widerlegt nicht nur durch Gottes Wort, sondern auch durch das Gottesgericht der Thatsachen. Wie der Prophet vorhersagt, ist der Tempel nicht blos zerstört worden, sondern wird sogar von den Feinden als Götzentempel eingerichtet. Wiederum sagt es schon Henoch vorher, daß Stadt, Tempel und Volk den Feinden übergeben werden wird. Und auch dies ist geschehen, nämlich dadurch, daß Jerusalem zur röm. Colonie gemacht ist. Von einem geistigen Tempelbau, an den ich mit Hilgenfeld („Die apostolischen Väter", S. 36; „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1858, S. 284 fg.; „Barnabae epistula", S. 75 fg.) früher selbst dachte, kann schon darum nicht die Rede sein, weil der Verfasser erst später darauf zu sprechen kommt, und nicht in dem Sinn eines Wiederaufbaues des jüd. Tempels. An dieser Stelle störte eine solche Notiz den Zusammenhang; überdies ist die Beziehung der „Diener der Feinde" auf die Christen gewaltsam. Sonst ist aus der Stelle nur noch zu entnehmen, daß der Wiederaufbau des Tempels durch Hadrian zwar schon begonnen, aber noch nicht vollendet ist. Dies führt in die Zeit vor dem Barkochbakrieg, also, da die Vorbereitungen zu demselben einige Jahre lang angedauert zu haben scheinen, etwa in die Jahre 120—125 v. Chr. (vgl. über den Barkochbakrieg und den Bau von Aelia Capitolina: Jost, „Geschichte des Judenthums und seiner Sekten", 2. Abtheilung [Leipzig 1858], S. 76 fg.; Grätz, „Geschichte der Juden" [2. Aufl., Leipzig 1866], IV, 449 fg. Die Differenz zwischen Dio Cassius [69, 12 fg.], und Eusebius [„Kirchengeschichte", IV, 6], ob der Bau von Aelia Capitolina Ursache oder Folge des Kriegs war, gleicht sich leicht aus; die Verwandlung der Stadt in eine röm. Colonie gab den Anstoß zum Krieg, währenddessen daher Jerusalem nicht in jüd. Händen ist; die Vollendung der Bauten erfolgte dagegen erst nach Niederwerfung des Aufstands).

Die andere Stelle findet sich Kap. 4. Der Verfasser kündet die Nähe des Endes „des letzten Aergernisses" an, worüber geschrieben stehe, wie Henoch sagt: „Denn deswegen hat der Herr die Zeiten und die Tage verkürzt, damit sein Geliebter eile und in sein Erbe komme." (Das Citat ist trotz Hilgenfeld's Bemühungen in unserm Text nicht aufzufinden.) Derselbe Prophet (vielmehr Daniel) sage aber auch so: „Zehn Königreiche werden über die Erde herrschen, und nach ihnen wird aufstehen ein kleiner König, welcher drei der Könige zumal demüthigen wird." Und ebenso sage Daniel hierüber: „Und ich sah das vierte Thier, welches böse und mächtig und lästiger war als alle Thiere der Erde, und daß aus ihm zehn Hörner hervorsproßten, und aus ihnen ein kleines nebenwüchsiges Horn, und daß dasselbe demüthigte drei der großen Hörner zumal. Also müßt ihr verstehen."

Offenbar will der Verfasser hier seine eigene Zeit symbolisch andeuten. Aber die Berechnung ist zweifelhaft. Nach der wahrscheinlichsten Auslegung führt die Rechnung nicht über Nerva hinaus, und wir würden bei der Regierungszeit dieses Kaisers stehen bleiben müssen, wenn nicht die andere Stelle vom Tempelbau nothwendig in die Zeit Hadrian's führte. So bleibt nur übrig anzunehmen, daß der Verfasser sich durch die Daniel'schen Worte gehemmt sah, bis auf die unmittelbare Gegenwart herunter zu rechnen,

und sich daher begnügen mußte, den Begründer der herrschenden Dynastie namhaft zu machen, mit welchem er zugleich die Zeit, in welcher das Ende nahe sei, hinlänglich markirt fand. Bei der Deutung hat man Folgendes festzuhalten: 1) Der „kleine König" gehört nicht zu den zehn, sondern kommt nach ihnen. Auch an einen „wiederkehrenden Cäsar" ist nicht zu denken, denn das dafür geltend gemachte „aus ihnen" im zweiten Citat bezeichnet nicht Einen der zehn, sondern ebenso, wie unmittelbar vorher, „aus ihm", die Zugehörigkeit zu demselben Reich; das kleine Horn sproßt aus dem großen hervor, wie dieses selbst aus dem Thier; 2) die drei großen Hörner, welche das kleine Horn „zumal" demüthigt, sind in der Zehnzahl inbegriffen, wie hier und an der ersten Stelle der Artikel zeigt; 3) der „kleine König" ist ebenso wie die übrigen nicht als ein noch Künftiger, sondern als ein bereits Erschienener vorgestellt, an dessen Beschreibung die Leser merken sollen, daß das Ende nahe sei. Hiermit sind die Deutungen von Weizsäcker und Volkmar ausgeschlossen. Ersterer, welcher das kleine Horn auf Vespasian deutet (a. a. O., S. 29 fg.), muß diesen in der Zehnzahl inbegriffen sein lassen. Letzterer („Monumentum vetustatis christianae ineditum", S. 11 fg.; „Der Ursprung unserer Evangelien", S. 143 fg.) rechnet jetzt die zehn Kaiser so: Augustus bis Nero 5, Galba, Otho 2 (denn Vitellius sei in Aegypten nicht anerkannt worden), endlich die drei Flavier. Auf diese zehn soll die Großdynastie von drei, Nerva, Trajan, Hadrian, erst folgen, und der „kleine König", welcher sie stürzen werde, noch in der Zukunft liegen. Aber beide Voraussetzungen sind wider den Text; dazu ist es nicht wahr, daß Vitellius in Aegypten nicht anerkannt worden sei, da wir, wie jeder aus Eckhel sich überzeugen kann, ägypt. Münzen von ihm haben. Die leeren Königsschilder in Lepsius' „Königsbuch", aus welchen Volkmar seine Behauptung erschlossen hat, beweisen nur, daß wir keine Hieroglyphen von Vitellius haben, was bei der Kürze der Zeit, während welcher er in Aegypten anerkannt war (etwa sechs Wochen), nicht wundernehmen kann. Die drei Tyrannen nach Nero's Tod können entweder sämmtlich mitgezählt oder sämmtlich weggelassen oder als eine einzige „Herrschaft" verrechnet werden, alle diese drei Rechnungen kommen vor; zwei von ihnen mit Weglassung des dritten zu zählen, ist unmöglich. Seine frühere, bis Vespasian richtige, Berechnung („in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", XIV, 100) hat Volkmar jetzt selbst aufgegeben. Da nun bei keiner Rechnung bis Hadrian drei Könige, die er gestürzt haben könnte, anzubringen waren, dieses Datum aber durch Daniel an die Hand gegeben war, so blieb nur die Rechnung bis Nerva übrig. Also Cäsar bis Nerva 6, die Herrschaft der drei Tyrannen 1, die drei Flavier 3. Ihre „Großdynastie" wurde durch den „altersschwachen" Nerva „gedemüthigt", dieser ist es also, „welcher die drei großen Hörner zumal demüthigt". Hilgenfeld rechnet ebenfalls bis Nerva, aber so, daß er zu den sieben Königen der Johanneischen Apokalypse die drei Flavier hinzufügt (in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1858, S. 288; Jahrg. 1860, S. 328; Jahrg. 1867, S. 335; und „Barnabae epistula", S. 67). Aber die Apokalypse ist nicht benutzt. Auch Keim („Geschichte Jesu von Nazara", I, 143) kommt bis Nerva, aber ohne genauere Angabe seiner Rechnungsweise.

Die Literatur über den Barnabasbrief ist ziemlich zahlreich. Außer den Prolegomenen in den „Patrum apostolicorum opera" von Cotelier, Hefele und Dressel, den Noten in Volkmar's Ausgabe der fünf ersten Kapitel, und Hilgenfeld's Ausgabe des ganzen Briefs vgl. noch Ullmann in den „Studien und Kritiken", Jahrg. 1828, S. 381 fg.; Mynster, ebendaselbst, Jahrg. 1829, S. 323 fg.; Schenkel, ebendaselbst, Jahrg. 1837, III, 652—686; Hefele, „Das Sendschreiben des Apostels Barnabas" (Tübingen 1840); Heberle in den „Studien der evangelischen Geistlichkeit Würtembergs", Jahrg. 1846, Heft 1; Schwegler, „Das nachapostolische Zeitalter" (Tübingen 1846), II, 240 fg.; Hilgenfeld, „Die apostolischen Väter" (Halle 1853), S. 13—50; und in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1858, S. 288 fg.; Lipsius in dem „Leipziger Repertorium der deutschen und ausländischen Literatur", 12. Jahrg., 1854, III, 2, 67 fg. und „De Clementis Romani epistola ad Corinthios priore disquisitio" (Leipzig 1855), S. 46 fg.; Kayser in der „Revue de théologie", II, 202 fg.; Reuß, „Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique" (1. Aufl.), II, 557 (2. Aufl., Straßburg und Paris 1860), II, 305; Ritschl, „Die Entstehung der altkatholischen Kirche" (1. Aufl.), S. 274 fg. (2. Aufl., Bonn 1857), S. 294; Weizsäcker, „Zur Kritik des Barnabasbriefes aus dem Codex Sinaiticus" (Tübingen 1863); Volkmar, „Der Ursprung unserer Evangelien" (Zürich 1866), S. 140—151; „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1865, S. 445 fg.

Lipsius.

Barsabas. 1) Joseph Barsabas, mit dem Beinamen „der Gerechte" (Justus), war ein unmittelbarer Schüler Jesu, welcher, als die erledigte Stelle des Judas Ischariot besetzt werden sollte, von den Aposteln für dieselbe in Vorschlag gebracht wurde (Apg. 1, 23). Später verschwindet er in der apostolischen Geschichte. Daß er mit Joses Barnabas (s. d.) eine und dieselbe Person gewesen sei (nach Heinrichs' und auch nach Ullmann's Vorgang, in den „Studien und Kritiken", Jahrg. 1828, I, 377 fg.), ist eine unerwiesene und unerweisliche Behauptung. 2) Judas Barsabas, ein sogenannter „Prophet" in der Gemeinde zu Jerusalem, der mit Paulus und Barnabas als Abgesandter nach Antiochia geschickt wurde (Apg. 15, 22). Röck.

Barsillai. 1) Ein Gileaditer aus Roglim, welcher dem vor seinem aufständischen Sohn Absalom fliehenden David gastliche Aufnahme gewährte, die ihm dafür angebotene Hofstelle wegen seines hohen Alters und seiner Abneigung gegen den Hofdienst jedoch ausschlug, worauf sie seinem Sohn Chimeham zugewandt ward (2 Sam. 17, 27; 19, 32 fg.). 2) Ein Priester in Israel, welcher eine der Töchter des obengenannten Barsillai geehelicht hatte (Esra 2, 61; Neh. 7, 63). Röck.

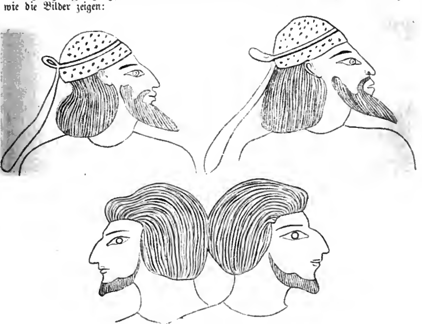
Bart. Daß der Bart im Morgenlande als höchste Zierde des Mannes galt und gilt, ist allgemein bekannt; und man schwört noch heute bei dem Bart, hält das Abscheren für eine Beschimpfung; sehr selten rasiren die freien Männer ihren Bart ganz ab, während Sklaven und Leute der dienenden Klasse dies häufiger thun. Von Verbrechern sagt man, daß sie ihren Bart schänden, und ein Abscheren desselben gilt für schimpflicher als das Abschneiden der Nase; daher ist das Abschneiden des halben oder öfter ganzen Bartes eine auch in neuerer Zeit häufige Strafe. Die abrasirten oder abgeschnittenen Barthaare auf dem Boden liegen zu lassen, gilt für unvereinbar mit der Achtung, die man allem schuldig zu sein glaubt, was zum menschlichen Körper gehört, daher werden sie gesammelt und sorgsam in der Erde begraben. Den Bart zu färben, ist ungewöhnlich, denn ein grauer Bart steht in hohen Ehren, und im heutigen Persischen ist riši sefid, Graubart, der Titel eines Dorfoberhauptes, wie im Arabischen šeikh, was auch der Alte bedeutet. Auf die Frage, wenn er die Gebete lernen würde, antwortete ein Beduine, wenn der Bart da ist. Die ägypt. Araber haben bisjetzt eine besondere Art, den Bart zu gestalten, bewahrt, die aller Wahrscheinlichkeit nach in das graue Alterthum zurückreicht. Sie rasiren nämlich den Theil der Wangen über der untern Kinnlade und einen schmalen Streifen unter der Unterlippe, wobei sie indeß die Haare unter der Mitte des Mundes stehen lassen. Statt diese Stellen zu rasiren, reißen andere die Haare aus. Unter dem Kinn läßt man den Bart bis auf Handbreite wachsen, so trug ihn der Prophet; dagegen hält man den Schnurrbart, der nie abrasirt wird, kurz, damit derselbe beim Essen nicht hinderlich sei. Wir schicken dies voraus, um die verschiedenen Beziehungen, in denen das A. T. den Bart erwähnt, danach zu erläutern.

Auch bei den Hebräern galt der Bart (zakán, eigentlich Kinn, dann die nach allgemeiner Sitte nicht abgeschnittenen Haare des Kinnes) für ein Zeichen der persönlichen Würde, und der Bartbesitzer, der zakén, ist der würdige zur Mitregierung berufene Mann, der Aelteste. Auf die äußere Pflege des Bartes wurde ein hoher Werth gelegt, und nur hierdurch wird der auffallende Vergleich begreiflich, nach welchem Ps. 133, 2 das einträchtige Beieinanderwohnen der Brüder so schön ist als die Salbe, die vom Haupt in den Bart fließt, den Priesterbart (Bart Aaron's), der herabwallt über das Halsloch des Gewandes. (Bei einigem Reinlichkeitssinn wird man es wol aufgeben, die angeführte Stelle mit der Mehrzahl so zu verstehen, daß die Salbe auf den Rock herabtriefen soll. Ein schöner Schmuck, dieser Halskragen voll von Fettflecken! Das šejjoréd geht auf zekan 'Aharón, nicht aber auf šemën). Bei der Hochachtung des Bartes erklärt sich auch die Sitte des Bartkusses, wie Joab den Bart des Amasa faßt, um ihn zu küssen (2 Sam. 20, 9), und ebenso wird deutlich, warum 1 Sam. 21, 14, bei der Schilderung von David's fingirtem Wahnsinn, besonders hervorgehoben wird, daß ihm der Speichel über den Bart lief (1 Sam. 21, 14).

Wie der Besitz des Bartes die männliche Würde bezeichnet, so ist das freiwillige oder gezwungene Abschneiden desselben ein Symbol der Entwürdigung. Daher sind die Männer, die David als Trauergesandtschaft an den Ammoniterkönig Hanun schickt, auf das Aeußerste entehrt, als ihnen dieser die eine Seite des Bartes abschneiden ließ, und David ließ sie zu Jericho bleiben, bis ihnen der Bart wieder gewachsen war (2 Sam. 10, 4), d. h. bis sie wieder anständig erscheinen konnten. Als Zeichen der Selbsterniedrigung ist das Bartscheren bei der Trauer zu fassen, bei der man auch die Kleider zerriß und sich Stiche beibrachte (Jer. 41, 5; 48, 17; Jes. 15, 2), und ähnlich ist das Ausraufen der

Haare des Kopfes und Kinnes (zakán, daher se'ar zakán, Kinnhaar) bei Esra 9, 3 Beweis äußerster Niedergeschlagenheit. Hierauf beruht auch die Deutung der symbolischen Doppelhandlung Ez. 5, 1, in der das Abschneiden der Haare die Trauer ob des Exils ausdrückt, während die nachfolgende verschiedene Behandlung des Haares die verschiedenen Schicksale der Exulanten abbildet. Auch sonst wird von Propheten die Entfernung der Haare auch des Bartes als Bild äußerster Schändung bei den Männern benutzt, wie das Aufdecken der Schleppe dann, wenn das Volk als Weib aufgefaßt ist, und so sagt Jes. 9, 20, Jahve werde mit dem jenseit des Euphrats gemietheten Schermesser sein Volk kahl scheren.

Befiel die Haut ein Aussatz, so wurde auch der Bart untersucht (3 Mos. 13, 29), und nach der Heilung desselben mußte ihn der Gereinigte abscheren (17, 9). Da Aussätzige als auszuschließende Unwürdige betrachtet werden, so gehen sie ähnlich wie die Trauernden, ihr Gewand ist zerrissen, ihr Haar ungeordnet und ihr Bart zwar nicht abgeschnitten, aber doch verhüllt (3 Mos. 13, 45; Mich. 3, 7; Ez. 24, 17). Schließlich bleiben uns noch die Stellen 3 Mos. 19, 27 und 21, 5 zu erklären übrig, in deren ersterer den Juden im allgemeinen verboten wird, das Ende, das Aeußerste ihres Bartes (pe'at hazzakán) zu vernichten (hishit), während die zweite den Priestern verbietet, in der Trauer die gleiche Stelle zu scheren (gilléah), eine Sitte, die wir nach Jer. 41, 5 oben angeführt haben. Die Frage ist, was ist unter der pe'á, dem Aeußersten des Bartes zu verstehen, und welchen Sinn hat das Verbot? Unter dem Aeußersten des Bartes ist am wenigsten der Schnurrbart, eher der Kinnbart, am wahrscheinlichsten das obere Stück des Backenbartes zu verstehen, den, wie wir oben anführten, die ägypt. Araber noch heute scheren. Gegen die auch von Gesenius bevorzugte Deutung von den Spitzen des Kinnbartes zeugt unwiderleglich das Wort gilléah, scheren, denn diese Spitzen kann man wol abschneiden, aber nicht abscheren. Das Richtige deutet schon Ibn Esra an, der in diesem wie in den meisten ähnlichen Geboten (s. Baal) eine gegen heidnische Sitten gerichtete Bestimmung erkennt. Die Araber schnitten nach Herodot, III, 8 zu Ehren des Gottes Orotal die κρόταφοι kahl, d. h. die Stelle zwischen Auge, Ohr und Scheitel, und dies bestätigen gleichzeitig ägypt. Bilder, wo 'Amu, d. h. etwa Ammoniter, ihre Bärte tragen wie die Bilder zeigen:



Diese notorisch heidnische Sitte der schläfenrasirten Araber (Jer. 9, 25; 25, 23; 49, 32)

wird den Israeliten verboten, wie ihnen auch das Glatzenscheren (5 Mos. 14, 1) verboten wird, beides aber mag oft genug übertreten sein (Jes. 15, 2; Am. 8, 10 u. s. w.). Es ist also unter dem pe'at zakán das Schläfenende zu verstehen, gerade das Kinnende zeigen die ägypt. Bilder oft auffallend spitz und nicht abgeschnitten. Aus Misverstand jener Stelle, da man das Aeußerste des Bartes von dem Ende der Haare deutete, das unmittelbar aus der Haut hervorgeht, stammt die jüd. Sitte, den Bart mit einer Schere abzuschneiden und nicht zu rasiren, denn auf diese Weise wird allerdings die pe'á des Bartes, was sie als Bartstoppel nehmen, nicht zerstört.

Neben dem zakán oder Vollbart wird auch der Schnurrbart, saphám, erwähnt; 3 Mos. 13, 45 muß ihn der Aussätzige verhüllen (vgl. Ez. 24, 17. 22; Mich. 3, 7); dem Schnurrbart wurde nach 2 Sam. 19, 25 eine besondere Pflege gewidmet, die, nach assyr. Bildwerken zu schließen, in künstlichem Flechten bestand.

Das N. T. erwähnt über Barttracht nichts, obwol sich aus 1 Kor. 11, 4 Schlüsse ziehen lassen; die altkirchl. Sitte, in der griech. Kirche und im Orient erhalten, verlangt den Bart nicht abzuscheren. Clemens Alexandrinus (De paedag., III, 96); Epiphanius (Haeres., LXVIII, 7) und ein Concil bestimmen nach 1 Kor. 11, 4 clericus comam ne nutriat und barbam ne radat; doch dreht man dies heutzutage um, und statt der würdigen bärtigen Gesichter, welche die Bilder alter Pastoren in unsern Kirchen zeigen, gilt es jetzt für kirchlich, das Haar lang zu tragen und den Bart abzuschneiden, was wol nichts ist als Nachahmung der Methodisten, die Hogarth dergestalt charakterisirt hat. Merx.

Bartholomäus, „Sohn des Tolemäus" (Ptolemäus?) ist der Name eines der zwölf Apostel Jesu (Matth. 10, 3; Mark. 3, 18; Luk. 6, 14; Apg. 1, 13). Wie der Sohn des Tolemäus mit seinem eigenen Namen geheißen habe, geht aus den synoptischen Evangelien nicht hervor. Johannes erzählt aber (1, 4. 5) die Berufung eines von den Synoptikern nicht erwähnten Jüngers Nathanael, der mit Philippus dort in gleicher Weise zusammengestellt wird, wie Bar Talmai in den synoptischen Apostelverzeichnissen, woraus sich schließen läßt, daß Nathanael eben dieser „Sohn des Tolemäus" war. Er stammte nach Joh. 21, 2 aus Kana in Galiläa, und war nach der gleichen Stelle ein Zeuge der Erscheinung des Auferstandenen am See. Der Tradition nach wirkte er später in Indien (Eusebius, „Kirchengeschichte", V, 10; Hieronymus, Vir. illustr., Kap. 36), worunter wahrscheinlich Jemen verstanden ist. Die Alten rechneten nämlich das Glückliche Arabien bereits zu Indien. Außerdem soll er in Lykaonien und Armenien das Christenthum verbreitet haben (Pseudo-Chrysostomus, VI, 269; Asseman, „Biblioth. orient.", III, 2, 20). Nach den Martyralogien wurde er in Armenien lebendig geschunden und hierauf in verkehrter Stellung gekreuzigt.

Unter den apokryphischen Evangelien befindet sich eins, das ihm als Verfasser beigelegt wird (Fabricius, Cod. apocr. N. T., I, 34, 29). Von seiner Kirche zu Genua erhielten die Bartholomiten, ursprünglich flüchtige armen. Mönche des heiligen Basilius, ihren Namen. Der Orden wurde im J. 1560 aufgehoben. Das Fest des Bartholomäus fällt auf den 24. August und ist durch die Pariser Bluthochzeit so berühmt geworden. Hausrath.

Baruch, d. h. der Gesegnete, der Sohn des Nerijja, war Freund und Gehülfe des Jeremia, nach dessen Dictat er im J. 605 eine zusammenfassende Wiederholung aller Jeremianischen Weissagungen bis zu diesem Zeitpunkt niederschrieb (Jer. 36, 4) und dem Volke vorlas. Als der Inhalt dem König Jojakim bekannt wurde, ließ er sich gleichfalls das Buch vorlesen, entriß es aber im Aerger dem lesenden Jehudi und zerschnitt und verbrannte es. Jeremia und Baruch, vor den königlichen Nachstellungen verborgen, schrieben nun alle Reden, mit Zusätzen vermehrt, wieder auf (Jer. 36, 32), und diese Aufzeichnung bildet jedenfalls den Grundstock unsers Buchs Jeremia, obgleich dieselbe bei den vielen Zusätzen und der unchronologischen Ordnung nicht sicher ausgeschieden werden kann. Jeremia's Feinde schrieben dem Baruch einen bedeutenden Einfluß bei dem Propheten zu (Jer. 43, 4), und daß er wirklich der Vertraute Jeremia's war, geht aus Kap. 32, 12 fg. hervor. Baruch wurde, wie Jeremia, zwangsweise mit nach Aegypten geschleppt. Sein späteres Schicksal ist, wie das seines Freundes, unbekannt. Daß er des Jeremia Gefangenschaft vor der Eroberung Jerusalems getheilt habe und erst auf Verwendung des Propheten nach der Eroberung der Stadt vom babylonischen Befehlshaber Nebuzaradan befreit worden sei, wie Josephus („Alterthümer", X, 9, 1) andeutet, ist nicht unwahrscheinlich.

Früh schon bemächtigten sich die Pfleger der pseudepigraphischen Literatur dieses durch die Verbindung mit Jeremia berühmt gewordenen Namens. Das bekannteste Schrift-

stück, das unter dem Namen Baruch's geht, ist das, auch in Luther's Bibelübersetzung enthaltene, apokryphische und unechte Buch Baruch. Die ganze historische Situation desselben ist unrichtig. Da Nebukadnezar den Tempel hatte zerstören lassen und die Bewohner Jerusalems weggeführt waren, konnte die Collecte der babylonischen Juden (Bar. 1, 1—4) für den Opferdienst in Jerusalem keinen Zweck haben. Ueberdies beweist die Erwähnung des Baltasar, als des Sohnes Nebukadnezar's, daß der Verfasser des Baruch das Buch Daniel (164 v. Chr. geschrieben) vor Augen hatte; denn die Behauptung, Nebukadnezar's Sohn sei Baltasar gewesen, welche historisch unrichtig ist, kann nur aus Dan. 5, 18 fg. stammen. Die ganze Anwesenheit Baruch's in Babylon endlich ist unerwiesen und in einem der Makkabäerzeit angehörigen Buche wahrscheinlich blose Dichtung. Der Zweck des Werks ist ähnlich zu beurtheilen wie der des Daniel, Trost und Zuspruch für die palästinen. Juden, daneben auch wol die Collecten in der Diaspora für den jerusalemischen Tempel zu empfehlen, die in der Makkabäerzeit und später eifrig gesammelt wurden. Die ganze Schrift zerfällt übrigens in zwei Theile, Kap. 1—3, 8 und 3, 9—5. Nach Fritzsche's Urtheil ist der erste Abschnitt ein spätes, ursprünglich hebr. geschriebenes, prophetisches Product, das von demselben Uebersetzer, der den Jeremia griechisch bearbeitete, ins Griechische übersetzt und um den zweiten Theil Kap. 3, 9 fg. vermehrt ist. Der zweite, allerdings alexandrinisch gefärbte Theil nimmt übrigens deutlich Rücksicht auf Hiob 28 und Spr. 8—9. Die Synagoge erkannte das Buch nicht an, bei Christen wurde es seit Irenäus wegen Kap. 3, 35—37 häufig angeführt und erhielt, da es als Anhang zu Jeremia galt, das gleiche kanonische Ansehen wie dieser (vgl. Fritzsche, „Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des A. T.", I, 167).

Ein zweites Machwerk der Art ist der in der londoner und pariser Polyglotte syrisch und in Fabricius („Cod. apocr. V. T.", II, 147) lateinisch abgedruckte Brief des Baruch an die $9\frac{1}{2}$ Stämme jenseit des Euphrats, in dem, abgesehen von dem haggadisch klingenden Bericht, der Tempel sei von Engeln, nicht von Babyloniern zerstört, damit diese nicht den Ruhm hätten, Jahve's Haus vernichtet zu haben, die heiligen Gefäße aber seien von den Engeln verborgen, nur Mahnung und Trost ertheilt wird. Die Tendenz, die Verbrennung des Tempels nicht von den Chaldäern ausgehen zu lassen, findet sich anderwärts nicht, und so ist es im Targum II zu Esther nicht der Hohepriester selbst, der den Tempel in Brand steckt, ohne die Schlüssel desselben an Nebukadnezar auszuliefern, sondern das chald. Heer zündet ihn an. Fabricius und Fritzsche halten den Brief für das Product eines syr. Mönchs.

Hierzu kommt noch ein syr. Buch Baruch, apokalyptischen Inhalts, von Ceriani in den „Anecdota sacra et profana" (Mailand 1867) lateinisch mitgetheilt, an dessen Ende auch der obenerwähnte Brief steht, und eine mit der syr. augenscheinlich verwandte äthiop. Schrift in Dillmann's „Chrestomathia aethiopica" (Leipzig 1866), S. 1—15. Da der Brief mit diesen bisjetzt noch nicht näher historisch untersuchten Schriften, die indeß jüdische zu sein scheinen, im Zusammenhang steht, so ist das obige Urtheil noch problematisch und Näheres abzuwarten. Ist, wie ich glaube, der syr. Text jüd. Ursprungs, so wird er eine wichtige Quelle über die Lehren des Judenthums um die Zeit Christi abgeben, ähnlich wie Henoch, das 4. Buch Esra und die sogenannte Himmelfahrt Mose's. Merx.

Basan, eine Landschaft ostwärts vom Jordan, zu Mose's Zeit Wohnsitz amoritischer Stämme, deren riesiger König Og bei Edrei von den Israeliten besiegt und getödtet wurde. Nach Vernichtung der amoritischen Herrschaft besetzte der halbe Stamm Manasse den schon damals mit zahlreichen Ortschaften bedeckten Landstrich (4 Mos. 21, 33—35; 5 Mos. 3, 3 fg.; 11—13). In seiner durchschnittlich so waldarmen Heimat wurde Israel nicht müde, die Eichenwälder Basans zu bewundern. Jesaja und Ezechiel nennen dessen Eichen neben den Cedern des Libanon (Jes. 2, 13; Ez. 27, 6), wie denn auch letzterer berichtet, daß die Tyrer Basans Eichen zu Ruderbänken hergeholt. Nicht minder berühmt waren die saftigen Weideplätze dieser Landschaft; an keinem Orte Kanaans gab es so stattliche fette Heerden von Widdern, Lämmern, Böcken und Ochsen wie hier (Ez. 39, 18). Die dichterische Sprache der Propheten wählte deshalb die starken Ochsen und fetten Kühe Basans zum Sinnbild für die übermüthige gefühllose Aristokratie ihres Volks (Ps. 22, 13; Am. 4, 1: „Hört dieses Wort, ihr Kühe Basans auf dem Berg Samariens"). Im Hinblick auf die Schönheit und Majestät der Berge dieser Gegend verkündet der Dichter des 68. Psalms (V. 16): „Gebirge Gottes, Gebirge Basans, Gebirge der Kuppen, Gebirge Basans. Warum

blicket ihr scheel, ihr Bergkuppen auf den Berg (Zion), deß Gott begehrt hat zu seinem Sitz, welchen Jahve auch bewohnen wird ewig!"

Das Reich des Königs Og umfaßte außer der Landschaft Basan auch noch den halben Theil von Gilead, nämlich die bergreiche Landschaft zwischen den Flüssen Jarmuk und Jabbok, weshalb zuweilen alles Land südwärts vom Hermon bis zu letzterm Gewässer mit dem Namen Basan bezeichnet wurde (Jos. 12, 4 fg.; 22, 7 u. a.). Hinwieder begreift oftmals im A. T. der Stamm Gilead (s. d.) alles Land Israels östlich vom Jordan. Das eigentliche Basan aber erstreckte sich von den südlichen Ausläufern des Hermon bis zum Jarmuk, und vom Ostufer des Genezarethsees über die weide- und wasserreiche Ebene Golan und die weizengesegnete Ebene Hauran zu dem in seinem Westabhang mit schattigen Eichenwäldern geschmückten Gebirge Hauran, das mit seiner höchsten Spitze, Tell-Tscheineh, mehr als 6000 Fuß über das Meer ansteigt und erhaben die unabsehbar weiten Ebenen im Westen und Süden beherrscht. Hier war des israelitischen Reichs Ostgrenze, nach der Ueberlieferung von Mose und Josua selbst genau durch die heute noch bestehende Stadt Salcha bestimmt (5 Mos. 3, 10. 13. 14; Jos. 12, 4 fg.; 13, 11). Der Ostabhang des Gebirges und die schaurige Lavaeinöde der Harra blieben den verwandten ismaelitischen Stämmen überlassen (Jes. 21, 14; Jer. 17, 5. 6 [in V. 6 sind unter den Harerim die Harra zu verstehen]; 1 Chron. 5, 19).

Zur Zeit des Propheten Elisa wurde Basan nebst Gilead dem ephraimitischen Reich vom damascenischen König Hasael entrissen (2 Kön. 10, 33), von Jerobeam II. aber wieder zurückerobert (2 Kön. 14, 25). Einige Jahrzehnte später verpflanzte Tiglath-Pileser die Israeliten des Ostjordanlandes wie die von Galiläa in die assyr. Landschaft am Tigris (2 Kön. 15, 29). (Ueber die vielgenannten Städte Basans: Astaroth, Beesterah, Golan und die nördlich angrenzenden Landschaften Ituräa und Trachonitis s. die einzelnen Artikel.) Furrer.

Basilisk, s. Cerast.

Baskama, eine Stadt wahrscheinlich in Gileaditis, wo der makkabäische Heerführer Jonathan getödtet und begraben wurde (1 Makk. 13, 23). Josephus („Alterthümer", XIII, 6, 5) nennt sie Baska; daher hat man auch schon Baskama mit Bozkath (s. d.) in der Ebene Juda für einerlei gehalten; dann wäre die Ermordung Jonathan's auf dem Zuge der Syrer von Adora aus geschehen. Kneucker.

Bath, s. Maße.

Bathseba, s. David.

Baukunst (hebräische). Ein nur einigermaßen anschauliches Bild von der Baukunst der Hebräer zu gewinnen, ist schon deshalb schwierig, weil die Bibel über dieselbe nur gelegentliche Andeutungen gibt und äußerst geringe Spuren althebr. Baudenkmale sich bis auf unsere Tage erhalten haben. In den frühesten kriegerischen Zeiten war eine Entwickelung der Künste nicht möglich, welche erst mit dem Aufschwung der israelitischen Macht unter David begann und unter der friedlichen Regierung Salomo's ihren Höhepunkt erreichte. Nun wurde auch die Baukunst mit Vorliebe gepflegt, doch scheint sie sich nie auf die gleiche Stufe der Ausbildung wie bei andern Culturvölkern erhoben zu haben, da wir immer, wie unter David und Salomo (2 Sam. 5, 11; 1 Chron. 15, 1; 1 Kön. 5, 6. 15), so auch später zur Zeit Esra's (Esra 3, 7), ausländische (phöniz.) Künstler mit der Ausführung wichtiger Bauten betraut sehen. Gewiß hatte dieser Umstand eine Anlehnung der hebr. Architektur an die phönizische zur Folge, wie denn auch noch im Talmud tyrische Fenster und Vorhöfe erwähnt werden; indeß scheinen doch mindestens in gleichem Grade ägypt. Vorbilder maßgebend gewesen zu sein, da einer der von Salomo erbauten Paläste für eine ägypt. Königstochter bestimmt war (1 Kön. 3, 1; 7, 8; 9, 16. 24) und die in den Geschichtsbüchern enthaltenen Beschreibungen eine merkwürdige Aehnlichkeit der hebr. Bauwerke mit den in Aegypten entdeckten Tempeln und Palästen bekunden. Die gewöhnlichen Wohnhäuser in Palästina glichen denen anderer oriental. Völker. Sie wurden aus Lehmziegeln, wol selten aus Steinen, aufgeführt (3 Mos. 14, 40. 42), die mit Kalk (Jes. 27, 9) oder Gips verbunden und mit Tünche überzogen waren (3 Mos. 14, 41 fg.; Ez. 13, 10 fg.; Dan. 5, 5; Sir. 22, 17; Matth. 23, 27). Das Gebälk bestand in der Regel aus Sykomoren, d. i. Maulbeerfeigenbäumen (Jes. 9, 9). Paläste wurden aus Quadern (1 Kön. 7, 9; Jes. 9, 9; Jer. 22, 14), selbst aus weißem Marmor (1 Chron. 30, 2) erbaut und mit hellen Farben, z. B. mit Bergroth angestrichen (Jer. 22, 14); zu ihrem Gebälk wählte man Oelbaum-, Sandel- oder Cedernholz (1 Kön. 7, 2 fg.; Jes. 9, 9; Jer. 22, 14), und zur Ver-

zierung Säulen, bisweilen aus Marmor (1 Kön. 7, 15 fg.; 2 Kön. 25, 13; HL. 5, 15), auch ganze Säulenhallen (Richt. 3, 23; 1 Kön. 7, 6). Stattlichere Häuser hatten einen Hof (2 Sam. 17, 18; Neh. 8, 16), in dem sich manchmal ein Brunnen befand (2 Sam. 11, 2; 17, 18), mitunter auch einen Vorhof (Jer. 32, 2; Mark. 14, 68; Luk. 16, 20; Joh. 18, 16; Apg. 10, 17), aus welchem man mittels Thüren in den eigentlichen Hof und die innern Gemächer, und auf Treppen, die bisweilen aus kostbarem Holz gefertigt waren (2 Chron. 9, 11; Wendeltreppen 1 Kön. 6, 8), auf das Dach und in die obern Stockwerke gelangte, von denen große Häuser mehrere hatten (1 Kön. 7, 2 fg.; Apg. 20, 9). Die Zimmer waren mit Getäfel (1 Kön. 7, 2 fg.; Jer. 22, 14; Hagg. 1, 4), verziert, die nicht allzu hohen Thüren (Spr. 17, 19) mit Sprüchen beschrieben (5 Mos. 6, 9), die Fenster mit Gittern (Richt. 5, 28; Spr. 7, 6; HL. 2, 9) oder mit Jalousien, die man öffnen konnte (2 Kön. 13, 17; Ez. 41, 16), verschlossen, mitunter auch ganz offen (Dan. 6, 11). Vornehme hatten besondere Sommer- und Winterzimmer, in den letztern vertrat der Feuertopf die Stelle eines Ofens (Jer. 36, 22; Am. 3, 15). Besonders häufig wird das Obergemach (Luther: Söller) erwähnt, das sich unmittelbar unter dem Dach befand (Mark. 2, 4) und mit diesem in Verbindung stand (2 Kön. 23, 12). Es diente als geheimes Cabinet (2 Sam. 18, 33; Dan. 6, 11), als Hauskapelle (Apg. 1, 13; 20, 8), als Schlaf- und Gaststube (2 Kön. 4, 10), als Kranken- und Leichenzimmer (1 Kön. 17, 19; Apg. 9, 37. 39) und zur Erfrischung im Sommer (Richt. 3, 20). Das Dach, von dem aus man ohne Mühe auf die Dächer der Nachbarhäuser gelangen konnte (Matth. 24, 17), war platt und mit einer Brustwehr umgeben (5 Mos. 22, 8); außer der Treppe, welche es mit dem Innern des Hauses verband, führte von ihm eine zweite unmittelbar auf die Straße. Das morgenländ. Klima macht es erklärlich, daß das Dach ein Lieblingsaufenthalt der Hausbewohner war. Man suchte es auf, um frische Luft zu schöpfen (2 Sam. 11, 2; Dan. 4, 26), dort zu schlafen (1 Sam. 9, 26), vertrauliche Unterredung zu pflegen (1 Sam. 9, 25), sich ungestörter Wehklage hinzugeben (Jes. 15, 3; Jer. 48, 38), religiöse Uebungen vorzunehmen (2 Kön. 23, 12; Neh. 8, 16; Jer. 19, 13; Zeph. 1, 5; Apg. 10, 9), zu beobachten, was auf der Straße vorging (Richt. 16, 27; Jes. 22, 1), und auf diesem weithin sichtbaren Standpunkt alles das zu reden und zu thun, was unter die Leute kommen sollte (2 Sam. 16, 22; Matth. 10, 27). Auch zu wirthschaftlichen Zwecken wurde es gebraucht (Jos. 2, 6), und im Krieg nahmen die Vertheidiger eines Gebäudes am liebsten hier ihre Stellung (Richt. 9, 51).

Als Werkzeuge der Bauleute werden außer den gewöhnlichen und überall gebräuchlichen, Art, Säge u. s. w., in der Bibel noch genannt: Meßschnur (2 Kön. 21, 13 fg.), Senkblei (Perpendikel, Am. 7, 7 fg.), Zirkel und Zeichenstift (Jes. 44, 13). Wenn auch die letztern, die erst gegen Ende des Exils genannt werden, auf fortschreitende Ausbildung der hebr. Baukunst hinweisen, so scheint dieselbe doch über gewisse Uebelstände nie hinweggekommen zu sein. Die Dauerhaftigkeit der gewöhnlichen Häuser war nicht groß genug, um einem heftigen Sturmwind oder Platzregen immer mit Erfolg Widerstand zu leisten (Ez. 13, 13 fg.; Matth. 7, 27). Daß für den Abzug des Rauchs nicht hinreichend gesorgt war, ergibt sich aus Bar. 6, 20. Auf den Dächern konnte man häufig Gras sprossen sehen (2 Kön. 19, 26; Jes. 37, 27; Ps. 129, 6). Der gefährlichste Feind steinerner Bauwerke war jedoch der Häuseraussatz (s. Aussatz), ein Salpeterfraß, der sich an Kalk und Steinen in grünlichen und röthlichen Flecken zeigt, die Luft verdirbt und nachtheilig auf die Gesundheit der Hausbewohner wirkt, auch, wenn ihm nicht Einhalt gethan wird, immer weiter um sich greift und die Festigkeit des Gebäudes gefährdet (3 Mos. 14, 33—57).

Noch mögen hier einige geschichtliche Notizen eine Stelle finden. David legte auf Zion die sogenannte Davidstadt an und ließ sich von tyrischen Zimmerleuten und Maurern einen Palast erbauen (2 Sam. 5, 9. 11). Salomo entfaltete im Bauen eine rege Thätigkeit, befestigte und erweiterte nicht nur die Stadtmauer und das sogenannte Millo, sondern auch eine Anzahl Städte in verschiedenen Gegenden seines Landes (1 Kön. 3, 1; 9, 15—19. 24; 11, 27); auch die Wasserleitungen, von denen sich gegenwärtig noch Ueberreste finden, werden von der Tradition wol mit Recht auf ihn zurückgeführt. Am berühmtesten unter seinen Bauten waren aber der Tempel (s. d.) und sein Palast, von dem die Herstellung des erstern $7\frac{1}{2}$, des zweiten 13 Jahre in Anspruch nahm (1 Kön. 5, 29 fg.; 6, 1. 37 fg.; 7, 1 fg.); doch wurde auch in der Folgezeit noch an beiden Bauwerken, ebenso wie an der Befestigung der Stadt und an der Wasserleitung fortgearbeitet (2 Kön. 15, 35; 20, 20; 2 Chron. 24, 27; 32, 5). Von der Makkabäerzeit an machte sich griech. Geschmack in der

Baukunst geltend und dieselbe nahm einen mächtigen Aufschwung unter den prachtliebenden Herodiern. Nicht nur der nach dem Exil wieder aufgebaute Tempel wurde von Herodes dem Großen erweitert, sondern es wurden auch die jüd. Städte mit den glänzendsten Werken griech. Kunst ausgeschmückt, auf die näher einzugehen jedoch nicht hier der Ort ist, wo es sich nur um die in der Bibel erwähnten Leistungen der hebr. Baukunst handelt. Krenkel.

Baum der Erkenntniß, s. Eden.

Baumöl, s. Oelbaum.

Baumwolle. Dieselbe ist das Product einer zu der Familie der Malvaceen gehörigen Pflanze (gossypium), welche im Orient einheimisch ist und hier seit den ältesten Zeiten cultivirt wird; sie ist für diese Gegenden eins der wichtigsten Naturerzeugnisse. In Palästina wird sie noch jetzt gebaut und wiederholt trifft der Reisende dort mit dieser Pflanze besetzte Felder (Robinson, „Palästina", II, 612, 628; III, 392, 432 fg., 665). Die betreffende Pflanze erreicht theils eine größere, theils eine geringere Höhe. Sie ist theils Staude oder Kraut, theils Baum. Danach unterscheidet man die krautartige Baumwollstaude (gossypium herbaceum) und den Baumwollbaum (gossypium arboreum).

In Palästina pflegt fast ausschließlich die erstere, die Baumwollstaude, gebaut zu werden. Dieselbe ist ein meist einjähriges krautartiges Gewächs, das für gewöhnlich eine Höhe von 2—3 Fuß, unter günstigen Umständen bis zu 5 oder 6 Fuß erreicht. Sie wird im Herbst gepflanzt und schießt mit einem schönen, unten röthlichen Stengel auf, welcher große grüne, oft dunkelgesprenkelte, drei- bis fünflappige Blätter treibt. Die ziemlich großen, im Mai hervorbrechenden, glockenförmigen Blüten haben eine blaßgelbe Farbe. Die aus diesen sich bildenden Kapseln sind oval und erreichen allmählich die Größe einer Walnuß, die Samenkörner umhüllend, die meist weiße Wolle enthalten, welche nach Aufspringen der Kapsel in den Sommermonaten aus derselben hervorquillt. Die Zeit des Einsammelns ist der Monat August und September. Obgleich, was die Verarbeitung der Baumwolle im alten Israel angeht, aus dem nicht einheimischen, sondern ausländischen Namen des Baumwollzeugs: schesch = ägyptisch schensch und bus (aramäisch) zu schließen sein dürfte, daß die Hebräer die Baumwollzeuge ursprünglich aus den umliegenden Ländern, insonderheit Aegypten und Syrien, bezogen, so ward doch in späterer Zeit die Baumwollweberei jedenfalls auch in Palästina selbst eifrig betrieben (Spr. 31, 22; 1 Chron. 4, 21), wonach es in Israel eine zum Stamm Juda gehörige Familie gab, welche die Baumwollweberei fabrikmäßig betrieb; eine solche Fabrik führte den Namen „Haus der Byssusbereitung". Man verwandte die Baumwollstoffe theils zu Kleidern, und solche baumwollene Gewänder galten, wie bei den Griechen und Römern, und nicht minder den Aegyptern, so auch bei den Hebräern für besonders kostbar, welche ebendeshalb auch nur Reiche in der Lage waren sich anzuschaffen (Luk. 16, 19), theils aber auch zu Teppichen. In Bezug auf die beiden bereits angeführten Namen der Baumwolle ist noch zu bemerken, daß der ältern Zeit bis zum Exil ausschließlich der Name schesch eigen; der Name bus findet sich zuerst bei Ezechiel und erscheint seitdem wiederholt neben jenem als Bezeichnung der Baumwolle; in der Chronik ist er sogar die alleinige Benennung derselben, eine Erscheinung, die ihre genügende Erklärung in dem seit dem Exil immer mehr überhandnehmenden Eindringen von Aramäischem in das Hebräische finden dürfte (vgl. Ez. 27, 7. 16, wo das ägypt. Product schesch, das syrische bus genannt wird). Die alte Streitfrage, ob unter dem erstern nicht auch feines Linnen, oder aber dieses ganz ausschließlich zu verstehen sei, dürfte darin ihre Erledigung finden, daß allerdings zuweilen auch feinstes Linnen als schesch bezeichnet wird, welches sicher 2 Mos. 39, 28 der Fall, wie sich aus 2 Mos. 28, 42; 3 Mos. 16, 4 ergibt (vgl. Knobel zu 2 Mos. 25, 4). Luther übersetzt beide hebr. Wörter wiederholt durch Seide (2 Mos. 26, 1; Ez. 27, 7), dazu wol lediglich durch den Umstand veranlaßt, daß gemäß dem klar zu Tage liegenden Sinn mehrerer Stellen die betreffenden hebr. Wörter einen sehr kostbaren Stoff bezeichnen. Vgl. Forster, „Liber Singularis de bysso antiquorum (London 1776); Hartmann, „Die Hebräerin am Putztische" (Amsterdam 1809), III, 34 fg.; Rosenmüller, „Handbuch der biblischen Alterthumskunde", IV, 175 fg., und den Artikel „Baumwolle" von Hoeck in der „Allgemeinen Encyklopädie der Wissenschaften und Künste, hrsg. von J. S. Ersch und J. G. Gruber." Schrader.

Bazra, s. Bozra.

Bdellium, griechisch bdellion oder bdella, mit welchem auch madeleon und bolchon wechselt, im Lateinischen außerdem noch maldacon und malacham, bei den Alten Name

eines durchsichtigen, wachsähnlichen, wohlriechenden, sich beim Reiben fett anfassenden bitterschmeckenden Gummi, welches aus einem in Arabien, Indien, Medien und Babylonien wachsenden Baum, entweder borassus flabelliformis oder, was wahrscheinlicher, amyris agollicha, gewonnen wurde. Am geschätztesten war das aus Baktriana stammende. Für dieses Pflanzenharz wird nun bereits von den griech. Uebersetzern des A. T., Aquila, Symmachus und Theodotion, nicht von den LXX, aber auch von der lateinischen Uebersetzung des Hieronymus, der Vulgata, ferner von Josephus das 1 Mos. 2, 12 unter den Producten des Landes Havila (s. d.) neben Gold und Edelsteinen namhaft gemachte bedolah gehalten, mit welchem 4 Mos. 11, 5 seinem Aussehen nach das Manna verglichen wird; eine Meinung, für welche sich auch die meisten neuern Exegeten und biblischen Archäologen entschieden haben. Die Richtigkeit dieser Combination ist nun freilich mehrfach auch bezweifelt worden. Nicht blos in älterer Zeit, z. B. von dem jüd. Exegeten Raschi, sowie von Reland, welche auf Grund der LXX bei 4 Mos. 11, 5 darunter den Krystall verstehen; ferner von Bochart, der auf die Autorität des Saadia und der Rabbinen hin mit dem betreffenden hebr. Wort Perlen bezeichnet werden läßt: sondern noch von dem um die Erforschung des ind. Alterthums hochverdienten Lassen („Indische Alterthumskunde" [2. Aufl., Leipzig 1867]), I, 288 fg.; 529 fg.), welcher die Ansicht aufstellt, es möchte unter dem bedolah der Bibel der Moschus zu verstehen sein, welcher im Indischen den an das oben aufgeführte madelcon anklingenden Namen mada führt. Die Beschreibung desselben würde allerdings insofern wol passen, als wie das Manna so auch der Moschus als körnig bezeichnet wird; weniger schon würde die Farbe stimmen, da die des Moschus röthlich braun, diejenige des Manna gelblich ist. Was uns vorzüglich abhält, von der bisher geltenden Annahme abzugehen, ist die lautliche Beschaffenheit des in Rede stehenden Wortes. Lassen selbst weist a. a. O. überzeugend nach, daß das hebräische bedolah unter Vertauschung der Lippenlaute m und b aus dem ursprünglichen madelcon, sanskritisch madâlaka, gebildet worden und identisch mit dem griechischen bdella ist (nur daß im Griechischen der Schlußhauchlaut weicher gesprochen ward und schließlich ganz wegfiel), welches bdella dann seinerseits durch Umwandlung der Endung in ion = bdellion dem Griechen mundgerechter gemacht ward. Daß nun aber madelcon ein Pflanzengummi ist, erhellt aus den Angaben der Classiker unzweifelhaft und wird auch von Lassen nicht beanstandet. Ist dem aber so, dann dürfte doch kaum ein genügender Grund vorliegen, die schließlich ganz identischen Wörter madelcon (griechisch) und bedolah (hebräisch) von zwei verschiedenen Producten, einem pflanzlichen und einem thierischen, zu verstehen. Vgl. Dioscor. mat. med., I, 71 (80); Plaut. Curc., I, 2. 7; Plinius, XII, 95. 19; Josephus, „Alterthümer", III, 1. 6; Celsius, Hierobotanicon, I, 324 fg.; Bochart, Hierozoicon, III, 593 fg.; Gesenius, Thes. phil. crit. ling. hebr., I, 180. 799; Tuch und Knobel zu 1 Mos. 2, 12. Schrader.

Bealoth, Stadt im Südtheile des Stammes Juda (Jos. 15, 24), nach Knobel einerlei mit Baal, Baalath Beer (s. d.).

Becher, s. Trinkgeschirre.

Becken. Zu den Geräthen der Stiftshütte gehörte ein ehernes Becken auf ehernem Gestell, das im Vorhof zwischen dem Brandopferaltar und dem Eingang in das Heilige stand und den Priestern zum Waschen der Hände und Füße vor ihrem Opferdienst diente (2 Mos. 30, 17 fg.; 40, 7; 11, 30). Weder Form noch Beschaffenheit dieses Waschbeckens ist in der Bibel angegeben und es läßt sich nur vermuthen, daß es ziemlich groß und kesselartig gewesen sein dürfte. Ob es nach 2 Mos. 3, 8 aus den Metallspiegeln, welche dem Heiligthum dienende Frauen (1 Sam. 2, 22) geweiht, verfertigt worden oder ob an dem Gefäß Spiegel angebracht gewesen, darüber theilen sich die Meinungen, obwol sich erstere Auffassung mehr zu empfehlen scheint. Im Salomonischen Tempel befand sich an derselben Stelle und zu demselben Zweck ein viel größeres, erzgegossenes Wasserbehältniß, das sogenannte „eherne Meer" (2 Kön. 25, 13), das 5 Ellen hoch, oben 30 Ellen im Umfang und 10 Ellen im Durchmesser, 2000 Bath (nach der Chronika 3000) fassend angegeben wird. Es war mit zwei Reihen gegossener Coloquinten unterhalb des ausgeschweiften Oberrandes versehen und ruhte auf 12 ehernen großen Rindern (2 Chron. 4, 2 fg.; 1 Kön. 7, 23 fg.). Bei der Zerstörung des Tempels ward es zertrümmert und nach Babylon geführt (2 Kön. 25, 13; Jer. 52, 17). Außer diesem waren im Vorhof des Tempels 10 eherne Becken zur Reinigung der Opferstücke (2 Chron. 4, 6; Luther:

Kessel), deren jedes 40 Bath Wasser faßte und auf einem vierecigen, 3 Ellen hohen, mit Rädern versehenen Untersatz ruhte und mit Gußfiguren verziert war. Die undeutliche Beschreibung dieser Geräthe (1 Kön. 7, 27—37) gewährt keine klare Vorstellung, daher sie eine Verschiedenheit der Deutung und der bildlichen Darstellung veranlaßt hat.

Zum Opfergeräth gehörten auch kleinere eherne Becken (Schalen: 2 Mos. 27, 3; 38, 3; 4 Mos. 4, 14), um das Blut der Opferthiere aufzufangen und damit zu sprengen (2 Mos. 12, 22; 24, 6). Beim Tempel waren sie von Gold, ein Geschenk des Königs Hiram an Salomo (1 Kön. 7, 40. 45. 50; 2 Chron. 4, 8; 11, 22); nach der Zerstörung Jerusalems kamen sie ebenfalls nach Babylon (2 Kön. 25, 15; Jer. 52, 18). Den nach Palästina zurückkehrenden Exulanten schenkte Thirsatha nebst vielem andern auch 50 Becken zum gottesdienstlichen Gebrauch (Neh. 7, 70). Ohne Zweifel hatten die Hebräer auch zum gewöhnlichen Hausgebrauch Becken (Ps. 60, 10), wie sich denn auch Jesus eines solchen bediente, als er seinen Jüngern die Füße wusch (Joh. 13, 5). Roskoff.

Becker, s. Backen.

Bedan, s. Abdon.

Beelzebub, s. Baal.

Beer (Brunnen). 1) Ein Ort in Palästina (Richt. 9, 21), welcher nach den Angaben des Eusebius und Hieronymus in der großen Ebene acht röm. Meilen nördlich von Eleutheropolis lag, in welcher Gegend noch jetzt ein verödetes Dorf el-Bireh, nahe der Mündung des Wadi es-Surâr, unweit von dem einstigen Beth-Semes, angetroffen wird. — 2) Eine Station der Israeliten (4 Mos. 21, 16 fg.), höchst wahrscheinlich einerlei mit Beer-Elim, Brunnen der Helden, in der Wüste (Jes. 15, 8), östlich oder nordöstlich von Moab, wenn der größere Theil des Belka noch zu Moab gerechnet wird. Kneucker.

Beeroth (Brunnen), eine Stadt der Gibeoniter (Jos. 9, 17; 18, 25), die dem Stamm Benjamin zugetheilt ward (2 Sam. 4, 2; vgl. Esra 2, 25; Neh. 7, 29), auf der Straße von Jerusalem nach Sichem; heute ein ziemlich großes Dorf el-Bireh auf einem Berge in steiniger und unfruchtbarer Gegend, drei Stunden nördlich von Jerusalem, mit etwa 700 mohammedanischen Einwohnern, auch Trümmern aus alter Zeit, darunter Ueberreste einer schönen alten Kirche aus den Zeiten der Kreuzzüge. Heute noch ist ein paar Minuten südwestlich vom Ort auf der westlichen Seite der Straße eine schöne fließende Quelle nebst einem steinernen Trog; ihr Wasser wurde vor alters in zwei große Behältnisse etwas unterhalb an der östlichen Seite des Wegs geleitet. Auch nordwärts vom Dorfe findet man in einiger Entfernung rechts und links am Wege etliche kleine Quellen, denen der Ort ohne Zweifel den Namen verdankt. An diesen Ort verlegt die Ueberlieferung auch das Ereigniß Luk. 2, 44 fg. Vgl. Seetzen, „Nachrichten von seinen Reisen"; Robinson, „Palästina", II, 347 fg. Kneucker.

Beeroth-Bne-Jaakan, s. Bne-Jaakan.

Beerseba, eine Stadt im Stammgebiet Juda (Jos. 15, 28), die dem Stamm Simeon zugetheilt ward (Jos. 19, 2; 2 Sam. 24, 7), 12 Stunden südwestlich von Hebron, „gegen Idumäa hin" (Josephus, „Alterthümer", VIII, 13, 7), somit äußerster Grenzpunkt Palästinas. Daher die Formel „von Dan bis Beerseba" von der nordsüdlichen Ausdehnung des Landes (1 Sam. 3, 20; 2 Sam. 3, 10; 17, 11; 24, 15; 1 Kön. 5, 5 [4, 25]; Richt. 20, 1, oder umgekehrt 1 Chron. 21, 2 [22, 2]; 2 Chron. 30, 5) und später von dem Umfang des Königreichs Juda „von Beerseba bis zum Gebirge Ephraim" (2 Chron. 19, 4), oder „von Geba bis Beerseba" (2 Kön. 23, 8). Sie galt von alters her für heilig; besonders zeigt sich im ersten Buch Mose ein nicht geringes Interesse für Beerseba: hier ruft Abraham Jahve an (21, 33); hier erscheint Jahve dem Isaak, der einen Altar erbaut (26, 24. 25); hier opfert Jakob dem Gott seines Vaters, bevor er den verheißenen Boden verläßt, und erhält zugleich die göttlichen Versprechungen (46, 1—4); auch die übrigen biblischen Angaben stempeln Beerseba zu einem heiligen Ort im Lande. Hier setzt Samuel seine Söhne zu Richtern ein (1 Sam. 8, 2); von hier wandert Elia lebensmüde aus in die südliche Wüste (1 Kön. 19, 3), und auch für abgöttische Zwecke wird Beerseba zu Usia's Zeit gemisbraucht (Am. 5, 5; 8, 13 fg.; vgl. 2 Kön. 23, 8). — Ursprünglich befand sich daselbst, wie der Name lehrt, nur ein Brunnen, den jedenfalls zu Kamel Reisende, vermuthlich Ismaeliten, die nach Aegypten handelten (1 Mos. 37, 25), gruben und auch benannten. 1 Mos. 21, 31 (vgl. auch 26, 31. 33) wird zwar der Name Beerseba auf die Bedeutung „Brunnen des Schwurs", V. 28—30 aber augenscheinlich auf

„Brunnen der sieben Lämmer" zurückgeführt. Beide Bedeutungen hängen übrigens innerlich etymologisch zusammen, insofern eben bei sieben heiligen Dingen geschworen wurde. Damit ist der arab. Name des Ortes, Bîr es-Seba, verwandt: „Brunnen des sieben Tage Durst aushaltenden Kamels." Von „Siebenbrunnen" kann jedenfalls nicht die Rede sein. Denn auch noch Robinson hat nur zwei Brunnen an der Stelle gefunden, und von noch mehrern keinerlei Anzeichen; diese zwei aber waren tief, mit vortrefflichem reichlichem Wasser und steinernen Wassertrögen für Kamele und Heerden umgeben und an der Nordseite des Wadi es-Seba, dicht an den Ufern desselben gelegen. Auf den nördlich benachbarten Hügeln liegen auch Ruinen ehemaliger Wohnungen zerstreut umher, wozu trefflich stimmt, wenn Eusebius und Hieronymus „einen sehr großen Flecken" mit einer röm. Besatzung anführen und Beerseba vor der mohammedanischen Eroberung als ein christl. Bischofssitz erscheint. Vgl. Robinson, „Palästina", I, 388 fg.; Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer" (Leipzig 1845); Tuch, „Kommentar über die Genesis" (Halle 1838), S. 386. Kneucker.

Beesterah, Levitenstadt im Stamm Manasse jenseit des Jordans (Jos. 21, 27). In 1 Chron. 6, 56 (7, 71) wird sie Astaroth genannt und darum Beesterah gewöhnlich für eine Abkürzung von Beth-Esterah, „Haus der Astarte", erklärt und für eine Stadt mit einem Astartetempel gehalten. Knobel will sie in dem heutigen Bostra, Bustra, finden nördlich von Banias auf dem Hermon, wo man eine bedeutende Ruinenstelle mit vielen Quadern und Säulenresten ehemaliger Tempel aus hohem Alterthum entdeckt hat und auch Robinson „eine der «Hochstätten» der Syrer oder Phönizier, dem Götzendienst ihrer Baalim geweiht", vermuthet. — Aber viel wahrscheinlicher haben wir unter Beesterah die in spätern Zeiten berühmte „Metropole Arabiens" Bostra in Hauran zu verstehen, heute Busrah geheißen, und auf diese Stadt auch Bossora (1 Makk. 5, 26) zu beziehen. Beesterah wäre dann = Bostra = sanskritisch bhastrâ, Blasebalg. Damit übereinstimmend kommt bei den Arabern Bostra auch als eine Stadt vor, wo Schwerter geschmiedet werden; das Waffenschmieden aber führen die Araber auf die Inder zurück (Hitzig; s. Astaroth, Bossora, Bozra). Vgl. Hitzig zu Jes. 34, 6; Robinson, „Neuere biblische Forschungen" (Berlin 1857); Knobel zu Jos. 21, 27. Kneucker.

Befestigungen, s. Festungen.

Begierde, s. Fleisch.

Begraben, s. Begräbniß.

Begräbniß. Da unbeerdigte Leichen im Orient leicht eine Beute der Raubvögel und der herrenlosen Hunde wurden (2 Sam. 21, 10; 1 Kön. 14, 11; 16, 4; 21, 24; 2 Kön. 9, 35 fg.; Jer. 7, 33), so fürchtete der Hebräer nichts mehr, als unbestattet liegen zu bleiben, und selbst hingerichtete Feinde und Verbrecher wurden des Begräbnisses noch vor Sonnenuntergang gewürdigt (Jos. 8, 29; 10, 27; 5 Mos. 21, 23; Matth. 27, 58). Daher war das Begraben der Leichen eine heilige Pflicht, welche Aeltern von den Kindern (1 Mos. 25, 9; 35, 29; 1 Makk. 2, 70; Tob. 6, 14; Matth. 8, 21) und in deren Ermangelung von Freunden und Verwandten (Tob. 14, 13), Lehrern von ihren Schülern (Matth. 14, 12) erwiesen wurde, und die Bestattung Fremder galt als ein besonderes Liebeswerk (Tob. 1, 18; 2, 8). In der ältesten Zeit scheinen die Angehörigen die Beerdigung eigenhändig besorgt zu haben (1 Mos. 25, 9; 35, 29; Richt. 16, 31), später war dies Ausnahme (Am. 6, 10). Die allgemein menschliche Sitte, die Verstorbenen zu küssen und ihnen die Augen zuzudrücken, findet sich auch bei den Hebräern bereits in der frühesten Zeit (1 Mos. 46, 4; 50, 1). Die Leichen wurden alsdann abgewaschen (Apg. 9, 37), in ein großes Tuch gewickelt (Matth. 27, 59; Mark. 15, 46; Luk. 23, 53), oder an allen Gliedern mit Binden umwunden und das Gesicht mit einem Schweißtuch bedeckt (Joh. 11, 44). Hierbei wurden reichliche Spezereien verwendet (Joh. 12, 7; 19, 39). Den Kriegern gab man häufig ihre Waffen mit ins Grab (Ez. 32, 27). Im Trauerhaus stimmte man Klagelieder unter Begleitung von Flöten an, wobei auch Klageweiber mitwirkten (2 Chron. 35, 25; Jer. 9, 17; Matth. 9, 23; Mark. 5, 38); alsdann wurde die Leiche durch Träger (Luk. 7, 14; Apg. 5, 6. 10) auf einer Bahre (2 Sam. 3, 31), oder in einem unbedeckten Sarge (Luk. 7, 14), begleitet von einem aus den Freunden und Verwandten bestehenden, oft sehr zahlreichem Zuge (2 Sam. 3, 31; Hiob 21, 33; Luk. 7, 12), unter lautem Weinen und Wehklagen (2 Sam. a. a. O.; Baruch 6, 31) zur Gruft gebracht und der Erde übergeben. Schnelle Bestattung, früher nicht üblich (1 Mos. 23, 2 fg.), wurde auf Grund der Gesetzesbestimmungen über Ver-

unreinigung (4 Mos. 19, 11 fg.) zur herrschenden Sitte (Apg. 5, 6. 10). Dagegen blieb das Verbrennen, welches im mosaischen Gesetz nur als Verschärfung der Todesstrafe erscheint (3 Mos. 20, 14; 21, 9), als heidnischer Brauch den Hebräern fremd und die wenigen Fälle, in denen es vorkommt, sind Ausnahmen, die sich aus den jedesmaligen besondern Umständen, wie Krieg (1 Sam. 31, 12, wo doch die Beerdigung der Gebeine folgt, V. 13) oder Pest (Am. 6, 10) hinreichend erklären. Wol aber wurde bei der Bestattung vornehmer Verstorbener eine Menge wohlriechender Stoffe verbrannt (2 Chron. 16, 14; 21, 19; Jer. 34, 5). Nach dem Begräbniß fand im Trauerhause ein Leichenmahl statt (5 Mos. 26, 14; 2 Sam. 3, 35; Jer. 16, 7; Ez. 24, 17; Hos. 9, 4; Bar. 6, 31). Die Trauerzeit betrug gewöhnlich sieben (1 Mos. 50, 10; 1 Sam. 31, 13), in außerordentlichen Fällen auch 30 Tage (4 Mos. 20, 29; 5 Mos. 21, 13; 34, 8), während welcher man fastete, Trauergewänder trug, sich mit Staub und Asche bestreute und das Haar schor (2 Sam. 13, 31; 19, 7; Jer. 16, 6; Ez. 24, 17 fg.; Am. 8, 10); doch war das Ritzen der Haut und das Kahlscheren zwischen den Augen als heidnisch untersagt (3 Mos. 19, 28; 5 Mos. 14, 1).

Die Gräber lagen außerhalb der Städte im Freien (Luk. 7, 12; Joh. 11, 30 fg.); innerhalb der Stadt beigesetzt zu werden scheint eine den Königen (1 Kön. 2, 10; 16, 6. 28; 2 Kön. 10, 35; 13, 9; 2 Chron. 16, 14; 28, 27) und Propheten (1 Sam. 25, 1; 28, 3) vorbehaltene Auszeichnung gewesen zu sein. Man wählte am liebsten Höhlen oder Grotten, die durch Natur oder Kunst entstanden, ausgegraben oder ausgemauert, in Felsen gehauen oder senkrecht im Boden angebracht waren (2 Chron. 16, 14; Jes. 22, 16; Matth. 27, 60; Luk. 11, 44; 23, 53; Joh. 11, 38), in schattiger Umgebung unter Bäumen und in Gärten, bisweilen auch auf Bergen (1 Mos. 23, 17; 35, 8; 1 Sam. 31, 13; 2 Kön. 21, 18. 26; Joh. 19, 41). Nicht nur Könige und Vornehme (2 Kön. 9, 28; 2 Chron. 32, 33; 35, 24; 1 Makk. 2, 70; 9, 19; 13, 25), sondern wol alle nur einigermaßen bemittelte Familien hatten erbliche Grüfte (1 Mos. 23, 20; Richt. 8, 32; 2 Sam. 2, 32; 1 Kön. 13, 22; Tob. 14, 12), und der letzte Wunsch der fern von der Heimat sterbenden Israeliten war, im Erbbegräbniß oder mindestens im Vaterland zu ruhen (1 Mos. 47, 29; 50, 5; 2 Sam. 19, 37; Neh. 2, 3; 2 Makk. 5, 9). Für die Armen und Fremden gab es später gemeinschaftliche Begräbnißplätze (2 Kön. 23, 6; Jer. 26, 23; Matth. 27, 7). Die Gruben wurden, um die Leichen vor Raubthieren zu schützen, mit Thüren oder großen Steinen verschlossen (Matth. 27, 60; 28, 2; Joh. 11, 38) und, um die Vorübergehenden vor ihrer verunreinigenden Berührung zu warnen, mit hellen Farben angestrichen (Matth. 23, 27). Einfache Grabmäler werden schon in frühester Zeit erwähnt (1 Mos. 35, 20), kunstvollere und prächtigere kamen später auf (2 Sam. 18, 18; 1 Makk. 13, 27 fg.). Dagegen wurden auf die Gräber Gebannter Steine geworfen (Jos. 7, 26; 8, 29). Das Oeffnen der Gräber, um die Todtengebeine herauszunehmen und zu zerstreuen, galt als verabscheuungswürdige Schandthat (Jer. 8, 1; Bar. 2, 24). Die spätere Zeit glaubte großen Männern der Vergangenheit ihren Dank nicht besser als durch Wiederherstellung und Ausschmückung ihrer Gräber an den Tag legen zu können (Matth. 23, 29 fg.). Krenkel.

Begürten, s. Gürtel.

Behemoth. Unter diesem Namen beschreibt der Dichter des Buchs Hiob (40, 15—24) ein Thier, welches von den ältern Bibelauslegern mehrfach für den Elefanten gehalten wurde, aber, wie Bochart zuerst vermuthete, kein anderes ist als das Nilpferd. Daß das in Aussicht genommene Thier jedenfalls ein solches ist, welches ebensowol im Wasser wie auf dem Lande ausdauern konnte, erhellt deutlich aus der Aussage a. a. O., V. 21—23, daß der Behemoth unter Lotosgebüsch, unter dem Schirm des Rohrs und des Sumpfes ruhe und vor dem anschwellenden Strom nicht die Flucht ergreife. Schon daraus ist klar, daß nicht an den Elefanten zu denken ist. Wenn der Behemoth nun weiter als ein Thier von gewaltiger Körperkraft geschildert wird, dessen Knochen Röhren von Erz und dessen Beine wie Stäbe von Eisen, so stimmt auch dieses vortrefflich zu dem Nilpferd. Dasselbe hat eine so gewaltige Stärke, daß es, wie ein arab. Historiker Abdollatif berichtet, Fahrzeuge mit Leichtigkeit umstürzt und, wie Rüppell („Reisen in Nubien, Kordofan und dem Peträischen Arabien" [Frankfurt a. M. 1829]) erzählt, eine bemannte Barke nach Belieben in jeder Richtung des Nils schleifte. Wie der Behemoth ferner (V. 15) Gras frißt, so lebt auch das Nilpferd lediglich von vegetabilischer Nahrung; ganz besonders hat es dasselbe, wie Brehm berichtet, auf die Lotosblumen abgesehen. Wenn weiter von dem im Buch Hiob geschilderten Thier ausgesagt wird, daß Gott ihm sein Schwert gereicht

habe, so meint der Verfasser offenbar damit die gewaltigen Zähne des Nilpferdes, welche ebenso kolossal als scharf sind. Auf das Nilpferd führt endlich auch der Name des Thiers: Behemoth. Derselbe ist nichts anderes, als das hebraisirte ägypt. P-ehe-môut, d. i. der Wasserochs (vgl. das ital. bomarino). Wir fügen zur weitern Charakterisirung des Thiers in naturwissenschaftlicher Beziehung noch Folgendes hinzu. Dasselbe, auch Flußpferd (hippopotamus) genannt, ein vierfüßiges Säugethier, zu der Familie der Vielhufer oder Dickhäuter gehörig, unterscheidet sich von den verwandten Gattungen wie durch die Bildung und Zahl der Zähne, so namentlich durch die Gestalt der Füße, welche je aus vier breiten, Hufe tragenden Zehen bestehen. Seine eigentliche Heimat sind die afrikan. Gewässer; doch wird es jetzt nur noch im innern Afrika angetroffen; auch in Unterägypten ist es bereits ausgerottet, beziehungsweise von dort verscheucht. Seine Länge beträgt durchschnittlich 12 Fuß; eins der von Rüppell erlegten hatte eine Länge von 13½ franz. Fuß; seine Höhe steigt bis auf 7 Fuß. Im ganzen macht das Thier, namentlich durch die Bildung des Kopfes, den Eindruck eines kolossalen Schweins, wie es denn, gleich diesem, sehr kleine, stark nach oben zu liegende Augen hat. Sein gewaltiger Rachen ist mit einer Anzahl mächtiger Zähne besetzt, von denen die übereinanderstehenden, sehr scharfen Schneidezähne in den afrikan. Handel im Gewicht bis zu 15 Pfund kommen; das von Rüppell selbst mit erlegte Thier hatte Eckzähne, welche von der Wurzel bis zur Spitze längs der Krümmung 26 franz. Zoll maßen. Die Haut ist so dick, daß sie von gewöhnlichen Flintenkugeln nicht durchbohrt wird. Die sehr dicken, säulenartigen Beine sind so kurz, daß der Bauch nur wenig über der Erde erhaben ist; der Schwanz ist glatt und kahl und hat eine Länge von 1—2 Fuß. Sein gewöhulicher Aufenthaltsort sind Flüsse oder buschiges Terrain in der Nähe derselben; es verläßt denselben nur, um sich seine aus Pflanzen, insonderheit Gras, bestehende Nahrung zu holen, die es, falls es dieselbe unten in der Tiefe nicht findet, selbst auf Anhöhen von 80 Fuß Höhe sucht, welche es geschickt zu erklimmen weiß. In ungereiztem Zustande ist es sehr harmlos, gereizt verfolgt es den Gegner mit einer blinden Wuth und ist ebendeshalb, sowie auch wegen der Schwerdurchbohrbarkeit der Haut, nicht ohne Gefahr zu bewältigen. Eine sehr anschauliche Schilderung der Erlegung eines solchen Ungethüms gibt Rüppell in seinem oben schon genannten Reisewerk (S. 54 fg., abgedruckt bei Rosenmüller, „Handbuch der biblischen Alterthumskunde", V, 234 fg., woselbst sich auch S. 231 fg. der interessante Bericht Abdollatif's über das Nilpferd mitgetheilt findet). Seinen Namen Fluß- oder Nilpferd empfing das Thier entweder wegen der dem Wiehern des Pferdes ähnlichen Laute, welche es von sich gibt, die aber von andern dem Gebrüll eines Ochsen verglichen werden, oder aber, weil sein aus dem Wasser hervorragender Kopf mit demjenigen eines Pferdes eine gewisse Aehnlichkeit hat (s. die Abbildung bei Hiob Ludolf, Historia Aethiopica [Frankfurt a. M. 1681], I, 11). Vgl. die ältere Monographie, Historia hippopotami veteris critica von J. G. Schneider, bei Artedi, Synonymia piscium, S. 247 fg.; 316 fg.; ferner Bochart, Hierozoicon, III, 705 fg.; Schlottmann, „Das Buch Hiob" (Berlin 1851), S. 491 fg.; Brehm, „Illustrirtes Thierleben" (Hildburghausen 1865), II, 766 fg. Schrader.

Beischlaf, s. Geschlechtsverkehr.

Beischläferinnen, s. Ehe und Geschlechtsverkehr.

Bekehrung. Das menschliche Leben wird in der Bibel öfters einem Weg verglichen, dessen Ausgangspunkt die Geburt ist und dessen Zielpunkt in einem jenseitigen Dasein liegt. Anstatt diesen Weg geradlinig zurückzulegen, ist der Mensch gleich beim Beginn seiner geschichtlichen Entwickelung von demselben abgewichen, ja, er hat eine seiner Bestimmung entgegengesetzte Richtung eingeschlagen. Deshalb ist auch die Vorstellung von zwei entgegengesetzten Wegen, einem guten und einem bösen, in der Bibel vielfach vertreten. Gleich der erste Psalm preist den Menschen glücklich, der den Weg der Sünder nicht betritt (V. 1), während der Pfad der Gerechten als Jahve's Pfad gepriesen wird (V. 6). Jahve zeigt nun auch vermöge seiner Güte und Gnade (s. d.) den in die Irre gegangenen Sündern den rechten Weg (Ps. 25, 8 fg.). Er hat durch sein Gesetz und seine Gebote Wegweiser aufgestellt, und keinem fehlt es daher an den erforderlichen Mitteln, um den rechten Weg zu finden (Ps. 81, 14; 107, 7). Auch das Bild der Pforte, die als Durchgangspunkt auf den rechten Weg führt, ist schon im A. T. vorhanden (Ps. 118, 19 fg.). Im Anschluß an diese Vorstellung von dem ver-

kehrten Weg der Sünder und dem richtigen Weg der Gerechten hat sich die Vorstellung von der Bekehrung (Umkehrung) ausgebildet. Dieselbe bedeutet im allgemeinen die Umkehr von der falschen gesetzes- und gotteswidrigen Lebensrichtung zu der richtigen gesetzes- und gottesgemäßen. Sie ist mithin, dem biblischen Vorstellungskreise zufolge, eine freie sittliche That des Menschen, und da, nach der Anschauung der H. Schrift, jeder Mensch in Gemäßheit eines sich fortpflanzenden bösen Naturhanges in einer falschen Lebensrichtung begriffen ist, so hat auch jeder die Verpflichtung, die That der sittlichen Umkehr zu vollziehen, d. h. von dem Weg der Sünde auf den Weg der Gerechtigkeit zurückzukehren. Daß sich der Mensch bekehre, ist eine durchgängige Forderung der Bibel.

Im übrigen hat jedoch die Vorstellung von der Bekehrung in der Bibel ihre Geschichte; sie entwickelt sich schon im A. T. und gewinnt einen neuen und vergeistigtern Inhalt im N. T. Im allgemeinen beruht sie auf der Voraussetzung, daß die Persönlichkeit des Menschen, bei aller Verderbtheit durch die Sünde, eine unverwüstliche Summe von sittlicher Leistungsfähigkeit in sich trägt, daß an dem Menschen nie ganz zu verzweifeln ist. Dieser Glaube an den unverwüstlichen göttlichen Funken im menschlichen Personleben ist der Bibel eigenthümlich. Die göttliche Forderung, daß er umkehren soll vom bösen Wege, ist ebendeshalb berechtigt, weil er umkehren kann. Der biblischen Lehre von der Bekehrung liegt daher zunächst die Voraussetzung der sittlichen Freiheit (s. d.) zu Grunde. Im weitern ist sie bedingt durch die Aufstellung eines sittlichen Ideals, als welches die Erfüllung der göttlichen Gerechtigkeit gedacht ist. Ueber den Begriff der letztern gibt es aber schon innerhalb der altest. Periode zwei Ansichten. Nach der einen sind die Forderungen der göttlichen Gerechtigkeit in den Vorschriften der theokratischen Gesetzgebung niedergelegt; Abfall oder Abweichung vom göttlichen Gesetz gilt als die Verkehrtheit; bekehrt ist, wer den Gesetzesforderungen pünktlich nachkommt, oder in den Wegen des Gesetzes wandelt (3 Mos. 26, 3 fg.). Neben dieser theokratischen Ansicht bildete sich die sittliche besonders in der Periode der Propheten aus. Infolge weltgeschichtlicher Ereignisse, innerer Zerrüttung und Auflösung, äußerer Schwächung und Zerstörung der nationalen Unabhängigkeit Israels drängte sich den Bessern und Einsichtigern immer stärker die Wahrnehmung auf, daß die theokratische Rechtbeschaffenheit, die äußere stramme Gesetzeszucht nicht ausreicht, um die tiefen innen liegenden Schäden des Gemeinwesens zu heilen. Daher forderten die reformatorisch gesinnten Männer Israels Umkehr in der Gesinnung, Herzensreinheit, ein neues Herz, einen neuen Geist, einen zerknirschten Geist, ein zerschlagenes Herz (Ps. 51, 12 fg.; Ez. 11, 19 fg.). Nicht die Beobachtung der äußern Satzungen, sondern die Befolgung der innern Maximen, welche Jahve selbst in die Herzen geschrieben hat, ist der Maßstab, wonach die Bekehrung gemessen wird (Jer. 31, 33), und wenn auch die Propheten, welche das sittliche Ideal am geistigsten fassen, sich von der Vorstellung, daß der theokratische Gesetzesgehorsam nothwendig zur Erfüllung der national-sittlichen Aufgaben gehöre, nicht zu trennen vermögen (Jes. 56, 6 fg.), so dringen sie doch vor allem energisch darauf, daß die Idee der göttlichen Gerechtigkeit im sittlichen Leben verwirklicht werde (Jes. 58, 6 fg.; 59, 13 fg.; Am. 5, 14 fg.). Das Böse zu hassen, das Gute zu erstreben, dem Unrecht zu widerstehen, Liebe zu üben, demüthig vor Gott zu wandeln: das sind die Merkmale echter Bekehrung (Mich. 6, 6; Hos. 6, 6). Es ist ein alter Spruch: „Durch Liebe und Treue werde Missethat versöhnt, durch Gottesfurcht Böses überwunden" (Spr. 16, 6).

Diese hohe sittliche Ansicht von der Bestimmung des Menschen konnte unter dem Einfluß der theokratischen Institutionen allerdings nicht die durchweg herrschende werden. Sie blieb im ganzen ein unerfülltes Ideal. Seit der Restauration des Judenthums nach dem Exil breiteten sich die Gesetzesschulen aus, der Pharisäismus (s. Pharisäer) ward die herrschende Denkart; die Religiosität ward mehr und mehr ein Dienst der Formen und Ceremonien, oder, wo sie sich denselben nicht unterwerfen wollte und lebendiger blieb, ward sie in die Bahnen sektirerischer Einseitigkeit (s. Essäer) gedrängt. Die religiöse Erneuerung, welche durch Jesus Christus angebahnt wurde, knüpfte an den sittlichen Geist des Prophetismus wieder an, aber nicht in der Art einer prophet. Restauration, wie sie Johannes der Täufer (s. d.) versucht hatte, sondern mit ursprünglicher schöpferischer Kraft. Der Ausgangspunkt für die gesammte öffentliche Thätigkeit Jesu ist der Aufruf zur Bekehrung (Mark. 1, 15; Matth. 4, 12). „Sinnesänderung", d. i. Bekehrung, heißt die Losung, mit welcher er sein Lehramt beginnt. Daß er

darunter nicht die Ablegung einzelner Fehler und Laster versteht, das erhellt aus dem Zusammenhang, in welchem er seine Forderung stellte. Er verbindet sie mit der Erklärung, daß die große, von den Propheten vorhergesagte, Periode einer allgemeinen Erneuerung, der Stiftung des Gottesreichs, nun eingetreten ist, und mit dem Zuruf, daß die Sinnesänderung den „Glauben", d. h. eine neue, durch Gottvertrauen geheiligte, religiös-sittliche Grundgesinnung im Gefolge haben müsse. „Sinnesänderung" bedeutet ihm mithin die eine Seite des gründlichen und umfassenden sittlichen Umschwunges, der vom innersten Punkt des Personlebens ausgehenden Grundveränderung, die er als die unerlaßliche Bedingung des Eintritts in die Gemeinschaft mit ihm selbst und mit dem von ihm gestifteten Gottesreich betrachtet. Die Grundrichtung des Personlebens soll eine neue werden; von dem göttlichen Willen anstatt von dem Eigenwillen soll sie bewegt, auf Erfüllung der ewigen göttlichen Weltzwecke anstatt auf die Erreichung egoistischer sinnlicher Absichten gerichtet, in den Dienst des himmlischen Vaters anstatt des Götzen Mammon und der Dämonen dieser Welt gestellt werden. Diese Grundrichtung, das geistige Grundgesetz der neuen sittlichen Weltordnung, ist in der Weiherede an die Jünger genauer gezeichnet (Luk. 6, 21 fg.; Matth. 5, 3—16. 43—48; 6, 19—21. 24—34; 7, 13 fg.). Der vierte Evangelist hat für den einfachen Ausdruck „Sinnesänderung" die mystische Vorstellung der Wiedergeburt (Joh. 3, 3 fg.). Wir dürfen an der größern Ursprünglichkeit der synoptischen Ausdrucksweise nicht zweifeln. Der wesentliche Unterschied zwischen beiden besteht darin, daß nach den drei ersten Evangelisten die Bekehrung, d. h. die sittliche Erneuerung, als eine freie That des Menschen von Jesus gefordert wird, während sie nach dem vierten Evangelisten auf übernatürlichem Wege, durch „Wasser und Geist", d. h. durch Taufe und göttliche Erleuchtung, in dem Menschen bewirkt wird. Der Vorstellung, welche ein mystisch-speculativer, von der übermenschlichen Würde Jesu erfüllter, geistvoller Theolog beim Beginn des 2. Jahrh. sich in Betreff der Wirkungen des Christenthums entworfen hatte, ist die in der angeführten Stelle des vierten Evangeliums erwähnte Ausdrucksweise ganz angemessen. Nach der ursprünglichen Berichterstattung der drei ersten Evangelisten dagegen wendet sich Jesus, da wo er die Menschen zum Eintritt in seine Gemeinschaft einladet, an ihren freien Willen; er macht ihre Bekehrung nicht von einem an ihnen geschehenen Wunder abhängig, wodurch den nicht Bekehrten wenigstens ein Theil der sittlichen Verantwortlichkeit abgenommen würde, sondern er läßt dieselbe von ihrer eigenen Ueberlegung und Entscheidung bedingt sein, und wer seiner Aufforderung nicht folgt, den vergleicht er deshalb mit einem „thörichten Mann" (Matth. 7, 26), der sein Haus auf Sand gebaut hat. An die Bedingung der Bekehrung hat Jesus darum auch die Sündenvergebung (s. d.) geknüpft (Luk. 24, 47); denn nur wo der eigene sittliche Wille noch stark genug ist, mit Hülfe der erneuernden göttlichen Einwirkung sich für das Gute zu entscheiden, wo also eine gründliche Besserung durch eine ernste und kräftige sittliche Entschließung zum voraus verbürgt ist, nur da ist auch die Sünde in ihrer verurtheilenden und zerstörenden Wirkung aufgehoben. Darum fordert Jesus auch das sittliche Streben nach Vollkommenheit (Matth. 5, 40), welches die Grundbedingung aller wahren Umkehr von der Knechtschaft der Sinnlichkeit zur Freiheit im Geist ist; denn daß die Wurzel des Bösen in der Sinnlichkeit liegt (s. Fleisch), hat Jesus entschieden ausgesprochen (Mark. 14, 38; Matth. 26, 41).

Im apostolischen Zeitalter hat sich die Vorstellung von der Bekehrung verschieden ausgebildet. Innerhalb der judenchristl. Richtung werden die sittliche Freiheit und das sittliche Streben als die Grundbedingungen der Bekehrung fortwährend anerkannt. Die Menschen werden aufgefordert, den sinnlichen Schmuz abzulegen und durch Erkenntniß der evangelischen Wahrheit vom Bösen frei zu werden (Jak. 1, 21 fg.). Auf die sittliche Selbstthätigkeit wird entschieden gedrungen (Jak. 1, 22; 2, 20 fg.). Der Verfasser des Jakobusbriefs läßt die Bekehrung insonderheit auch nicht durch die Taufe bedingt sein; denn er geht von der Annahme aus, daß es viele Unbekehrte unter den in die christl. Gemeinschaft Aufgenommenen gibt (4, 1 fg.). Dem Verfasser der Apostelgeschichte gilt die Bekehrung als die unerlaßliche Bedingung der Taufe; sie muß der Aufnahme in die Gemeinde vorangehen (2, 38 fg.; 20, 21).

Die Vorstellung, welche sich beim Apostel Paulus von der Bekehrung findet, steht mit dessen mystischer Anschauung von dem „neuen Leben" des Christen im Zusammenhang. Die Vorgänge des Todes und der Auferstehung Jesu müssen sich demzufolge im Innern

des zu Bekehrenden wiederholen; er muß moralisch sterben und auferstehen (vgl. die Hauptstelle Röm. 6, 2 fg.). Das geschicht in Gemäßheit einer dem Verständniß sich entziehenden geheimnißvollen Gemeinschaft mit Christus, die der Apostel schwerlich als eine Wirkung der Taufe, sondern eher als eine Folge des Glaubens faßte, durch welchen allein der Mensch, nach seiner Annahme, in den Besitz des Heils gelangen kann, oder der Glaube ist, wie schon Usteri („Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffs" [6. Aufl., Zürich 1851], S. 104) richtig erkannt hat, bei Paulus das Princip des neuen Lebens. Dadurch erhält nun freilich die Bekehrung in seinem Vorstellungskreise eine ganz neue Stellung und Bedeutung. Sie ist nicht der von dem Menschen ausgehende, auf einer entschieden sittlichen Thätigkeit beruhende, Ausgangspunkt seines sittlichen Umschwungs, sondern die Folge einer durch den Glauben übernatürlich gewirkten und durch göttliche Thätigkeit hervorgebrachten, also an sich unbegreiflichen, Umwandlung und Erneuerung der ganzen Persönlichkeit, sodaß dadurch aus dem „alten Menschen" ein „neuer Mensch", aus der ursprünglichen, mit Sünde behafteten und mit bloßen Naturkräften ausgerüsteten Persönlichkeit ein im innersten Punkt umgeschaffenes, von Sünde gereinigtes, mit übernatürlichen Gaben gekräftigtes Personleben entsteht (Eph. 4, 23; Kol. 3, 9 fg.; Gal. 6, 15; 2 Kor. 5, 17). Es ist ohne Zweifel schwierig, der menschlichen Freiheit und Selbstverantwortlichkeit auf diesem Standpunkt ganz gerecht zu werden.

Noch entschiedener als in den Briefen des Apostels Paulus ist die mystische Ansicht von der Bekehrung in dem „ersten Brief des Johannes" vorgetragen. Setzt Paulus immer noch vermöge des Gewichts, das er auf den „Glauben" legt, einen individuellen Vorgang als Bedingung der Aufnahme in die Lebensgemeinschaft mit Christus voraus, so ist dagegen nach der Auffassung des ersten Johannesbriefs diese, welche ihm ebenfalls das Entscheidende im christl. Leben ist, lediglich eine Wirkung der göttlichen Geistesmittheilung, der „Salbung" (1 Joh. 2, 27). Wer diese „Salbung" empfangen hat, der ist „wiedergeboren" (3, 9); der Begriff der Wiedergeburt kehrt ähnlich wie im vierten Evangelium wieder. Bekehrt sein heißt nach dieser Darstellung soviel als „von Gott sein" (1 Joh. 4, 5), und alle Menschen zerfallen derselben zufolge in solche, die von Gott, und in solche, die von der Welt, oder was dasselbe: vom Teufel sind. Der Bekehrte oder Wiedergeborene ist von der Sünde völlig frei (1 Joh. 5, 18), eine Ansicht, die von der Vorstellung ausgeflossen, daß die Bekehrung nicht eine Aeußerung des sittlichen Strebens, sondern ein Wunder der göttlichen Allmacht ist.

Eigenthümlich noch ist die geringschätzige Vorstellung des Hebräerbriefs von der Bekehrung, nach welcher dieselbe nebst dem „Glauben" zu den Elementarbegriffen, gleichsam der Vorschule des Christenthums gehört, die ihm nicht wichtig genug zur Besprechung erscheinen (6, 1 fg.). Dieses Urtheil steht ohne Zweifel mit dem alexandrinisch-theosophischen Standpunkt des Verfassers im Zusammenhang, wonach demselben die ursprüngliche Gestalt des Christenthums mit seinen einfachen sittlichen Anforderungen nicht genügte, und dagegen das Dogma von der göttlichen Erhabenheit der Person Christi und seiner hohenpriesterlichen Thätigkeit, im Anschluß an die Logos-Idee der alexandrinischen Schule (s. Alexandrinische Religionsphilosophie), viel größere Wichtigkeit hatte.

Die Kirchenlehre hat in der Folge den Lehraussprüchen Jesu über die Bekehrung verhältnißmäßig geringe Beachtung geschenkt und sich in ihren Ausführungen weit mehr an die mystische Vorstellung des Apostels Paulus und des ersten Johannesbriefs angeschlossen. Von je höherm Werth es ist, die christl. Sittenlehre auf die Lehrgrundlagen Jesu selbst gestützt zu sehen, um so mehr müssen wir eine Revision der kirchl. Lehre von der Bekehrung nach Maßgabe der Aussprüche Jesu selbst wünschen. Schenkel.

Bekenntniß. Bekennen (hodá, ὁμολογεῖν) heißt freimüthig und ohne Rückhalt, nachdrücklich und wahrheitsgemäß Zeugniß geben von etwas, und zwar nicht blos mit dem Mund, sondern auch mit der That. So heißt es von Christo: „Der unter Pontio Pilato bezeugt hat ein gutes Bekenntniß" (1 Tim. 6, 13), wobei nicht blos an einzelne Worte Christi, wie z. B. Joh. 18, 37, sondern an sein ganzes Leiden und Sterben zu denken ist. Die Pflicht zu offenem Bekenntniß auf vorhergegangene Frage ergibt sich selbstverständlich aus der Pflicht der Wahrhaftigkeit, aber auch ohne daß wir gefragt werden, schreibt uns die H. Schrift die Pflicht des Bekennens vor, und zwar 1) als Bekennen des Heilands und 2) als Bekennen der Sünden.

1) Das Bekenntniß Christi, von ihm selbst verlangt (Matth. 10, 27: „was ich euch sage in Finsterniß, das redet im Licht u. s. w."), bestehend in der furchtlosen freimüthigen

Verkündigung seiner Lehre und Bezeugung des in ihm gefundenen Heils und Lebens, gehört wesentlich zum Glauben. Es ist die nothwendige Frucht des aufrichtigen herzlichen Glaubens an ihn. Vgl. Joh. 4, 20: „Wir können es nicht lassen, daß wir nicht reden sollten, was wir gesehen und gehört haben", und Matth. 12, 34: „Weß das Herz voll ist, deß geht der Mund über"; daher der Glaube, der sich nicht im Bekennen äußert, unecht oder doch noch schwach, wie ebenfalls das Bekennen ohne den Glauben „ein werthloses Herr Herr sagen" (Matth. 7, 21) ist. Je mehr das Bekenntniß in der ersten Zeit der christl. Kirche mit Gefahren verbunden war und darum hohen Muth erforderte, um so mehr mußte das Bekennen mit dem Munde als eine besonders herrliche Erweisung der Glaubenskraft erscheinen, weder ohne Glauben noch ohne entsprechendes Bekennen durch den ganzen Wandel denkbar. Darum sagt Christus: „Wer mich bekennet vor den Menschen, den will ich wieder bekennen vor meinem himmlischen Vater" (Matth. 10, 32; Luk. 12, 8), und Paulus: „So man von Herzen glaubt, so wird man gerecht, und so man mit dem Munde bekennet, so wird man selig" (Röm. 10, 10). Wenn in dieser Stelle das Bekennen ein höheres Gut, die Seligkeit, das Glauben nur die Gerechtigkeit einzutragen scheint, so ist diese Unterscheidung aus dem hebr. Gliederparallelismus zu erklären; Glauben und Bekennen gehören zusammen wie Gerechtigkeit und Seligkeit. Doch ist zu bemerken, daß, wie das Bekennen den Glauben bewährt, ebenso es ihn auch nährt und stärkt; das Bekennen macht uns glaubensfrischer und freudiger, wie es denn auch eine bekannte Erfahrung ist, daß man in seiner Ueberzeugung um so klarer und sicherer wird, je mehr man für sie einzutreten genöthigt wird.

Was den Inhalt des Bekenntnisses betrifft, so ist schon damit, daß es ein Ausfluß des gläubigen Herzens ist, gesagt, daß es nicht an bestimmte Formeln, in denen es sich ausdrücken soll, gebunden ist. Christus verlangt daher ausschließlich das Bekenntniß zu seiner Person. Dies religiöse Bekenntniß zu ihm als dem Quell unsers Heils und Lebens, welches der Glaube mit sich bringt, ist von dem dogmat. Bekenntniß zu einer von Menschen formulirten Lehrbestimmung zu unterscheiden, das erst später im Interesse der äußern kirchl. Gemeinschaft als nothwendig erkannt ward. Die Worte, mit denen Christus die Taufe einsetzt (Matth. 28, 19): „Taufet sie auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes", wobei indeß zu bemerken ist, daß in der Apostelgeschichte und in neun Paulinischen Briefen nur die Taufe auf den Namen Christi erwähnt wird, enthalten, wenn sie auch zunächst nur sagen, daß der Täufling unter das Walten dieser Drei gestellt werde, allerdings die Voraussetzung, daß er sich zu diesen Drei bekannt habe. Eine Formulirung eines Bekenntnisses ist aber offenbar auch hier nicht zu finden. So haben wir auch bei dem von Timotheus abgelegten „guten Bekenntniß" (1 Tim. 6, 12), ebenso wie 2 Kor. 9, 13; Hebr. 3, 1, wo Bekenntniß objectiv steht für „den Glauben, welchen wir bekennen", während Hebr. 4, 14 „lasset uns halten am Bekenntniß", das Bekenntniß wol subjectiv steht für „lasset uns fortfahren zu bekennen", nicht an ein formulirtes Bekenntniß zu denken. Der Inhalt des Bekenntnisses wird darum auch sehr verschieden, je nach der besondern Veranlassung es zu erwähnen oder nach der Auffassung des Schreibers von der Bedeutung des Evangeliums, angegeben; theils heißt es das Bekenntniß, daß Jesus der Herr (Röm. 10, 9), theils das Bekenntniß, daß er Gottes Sohn sei (1 Joh. 4, 15), theils das Bekenntniß der Hoffnung, die wir haben (Hebr. 3, 6; 10, 23). Schon früh aber entstand gegenüber den in die christl. Kirche eindringenden jüd. und heidnischen, ebionitischen und gnostischen Irrthümern, das Bedürfniß, das Bekenntniß zu Christo bestimmter zu formuliren. Die ersten Spuren davon sehen wir 1 Joh. 4, 2: „Ein jeglicher Geist, der bekennet, daß Jesus Christus sei in das Fleisch gekommen" (und auch wol 1 Joh. 4, 15: „Welcher nun bekennet, daß Jesus Gottes Sohn ist"), welche Formel wol besonders dem Gegensatz gegen den gnostischen Doketismus (s. Gnosis) ihre Entstehung verdankt. Dies Bedürfniß, sich zu scheiden von den das Christenthum mit fremdartigen Bestandtheilen vermischenden Andersgläubigen, veranlaßte mehr und mehr längere Formulirungen des vom Christen zu fordernden Bekenntnisses, zunächst die mehrfach noch voneinander abweichenden regulae fidei und veritatis, aus denen das sogenannte apostolische Glaubensbekenntniß sich bildete. Je mehr die Kirchenlehre sich dogmatisch ausbildete, um so dogmatischer wurden diese Formulirungen, und je mehr statt der persönlichen Hingabe des Herzens eine Zustimmung zu den Lehrsätzen der Kirche als rechter Glaube angesehen ward, um so wichtiger ward das Bekenntniß zu ihnen. Es kann aller-

dings eine Kirche als Gemeinschaft eines gewissen Glaubens nicht bestehen, ohne die Scheidelinien zu betonen, welche sie von Andersglaubenden trennt. Da aber die evangelische Kirche grundsätzlich jede Unterwerfung unter Menschensatzungen verwirft und das Princip der Fortentwickelung der Lehre auf Grund des Evangeliums, somit auch eine Mannichfaltigkeit der Anschauungen anerkennt, da sie ferner nicht in der Annahme bestimmter Dogmen, sondern in der Hingabe des frommen Gemüths an den Heiland die Seligkeit zu finden lehrt, wird ihr Bekenntniß nicht in formulirten, für alle verbindlichen dogmat. Lehrsätzen, sondern vielmehr in religiösen Principien bestehen müssen.

2) Das Bekenntniß der Sünden wird zunächst Gott gegenüber verlangt als nothwendige Bewährung aufrichtiger Reue und Buße, und erlangt als solche den Segen der Buße, die Vergebung der Sünden (Spr. 28, 13; Ps. 32, 5). Eine wahre Buße wird immer von dem Eingeständniß der Schuld getragen sein; denn sie ist nicht denkbar ohne daß wir mit der innern Lüge der Selbstgerechtigkeit gebrochen haben. „So wir sagen, wir haben keine Sünde, so betrügen wir uns selbst und die Wahrheit ist nicht in uns; so wir aber unsere Sünden bekennen, so ist er treu und gerecht, daß er uns unsere Sünden vergibt und reiniget uns von aller Untugend“ (1 Joh. 1, 8). Daher ist das Bekenntniß unserer Sünden vor Gott vor dem Abendmahl, wie es in dem vom Geistlichen gesprochenen allgemeinen Sündenbekenntniß sich kundgibt, als Bedingung zum segensreichen Genuß des Mahls nothwendig. — Außer dem Bekenntniß vor Gott wird das Bekennen der Sünden vor den Menschen empfohlen, und zwar der einzelnen Sünden: „Bekenne einer dem andern seine Sünde“ (Jak. 5, 16), nicht blos in dem Fall, daß wir andern Unrecht abzubitten haben, sondern auch wenn unsere Sünde ihnen verborgen ist. Solch Bekennen ist segensreich, nicht blos weil in ihm eine große Demüthigung unserer selbst und ein kräftiger Beweis liegt, daß wir entschieden mit dem Zustand der Sünde brechen wollen, nicht blos weil erfahrungsgemäß der vom Schuldbewußtsein Gedrückte eine Last abgeschüttelt hat, wenn er die Kraft zum offenen Bekenntniß gewonnen, sondern vor allem deshalb, weil durch Mittheilung der dem Nächsten bisher verborgenen Sünde an demselben uns seine christl. Unterstützung zur Ueberwindung derselben erst zukommen kann. Das Sündenbekenntniß vor Menschen hat daher sowol für die Vergebung als für die Heiligung Bedeutung, und letzteres nur in dem Maße, als es Bekenntniß einzelner Sünden ist. Deshalb ist auch die dem Abendmahl vorhergehende sogenannte Privatbeichte, das von jedem einzelnen Communicanten gewöhnlich nach einem Formular abgelegte Sündenbekenntniß vor dem Geistlichen, überflüssig. Die Privatbeichte hätte Nutzen nur als Ohrenbeichte, d. h. als Bekennen einzelner Sünden, weil uns dann Unterstützung zur Ueberwindung der Sünde gegeben werden könnte. Aber daß dies von der bestimmten Person des Geistlichen geschehe, kann nicht verlangt werden, da es des Beichtkindes persönliches Vertrauen auf die Weisheit, Erfahrung und Liebe des Beichtvaters voraussetzt. So sehr ferner das Bekennen der einzelnen Sünden an den Nächsten segensreich sein kann, so wenig darf das Aufzählen einzelner Sünden vor Menschen als nothwendig zur Vergebung angesehen werden. Denn das wäre eine Aufgabe, der wir nie Genüge leisten könnten wegen der in jedem Thun sich unbewußt zeigenden Sündhaftigkeit („Wer kann merken, wie oft er fehlte“, Ps. 19, 13); es wäre auch die Gefahr nahe, daß wir mit dem Bekennen einzelner Sünden Selbstzufriedenheit in uns erzeugten und unsere Aufmerksamkeit auf den Grund des Herzens, den uns vor Gott aufzudecken vor allem Noth thut, zu lenken versäumten, daß, wenn wir die Sünde nur in einzelnen Handlungen suchten, wir auch die Vergebung durch einzelne Handlungen herbeiführen wollten. Zur Vergebung genügt vielmehr das allgemeine Bekenntniß vor Gott, welches unsere Herzen verdammt: „Daran erkennen wir, daß wir aus der Wahrheit sind und können unser Herz vor ihm stillen, daß, so uns unser Herz verdammt, Gott größer ist denn unser Herz und erkennet alle Dinge“ (1 Joh. 3, 19. 20). Hoßbach.

Bel, s. Baal.

Bela, s. Zoar.

Belagerung, s. Festungen.

Beleidigung, d. i. Schädigung jemandes an seiner persönlichen Ehre, kann statthaben theils durch Worte, theils durch Geberden, theils durch Thätlichkeiten. Von allen drei Arten der Beleidigung finden sich in der Bibel Beispiele. Unter die Rubrik der Beleidigung durch Worte fällt das Schmähen einer Person (Spr. 25, 10; Matth. 5, 22);

das Fluchen (2 Sam. 16, 9); das Verhöhnen (Ps. 119, 42); das Verspotten (Spr. 22, 10; 24, 4). Unter diejenige der Beleidigung durch Geberden das Kopfschütteln (2 Kön. 19, 21; Ps. 22, 8; 44, 15; 109, 25; Hiob 16, 4; Kl. 2, 15; Matth. 27, 39); das Ausspucken vor jemand (Hiob 30, 10); unter diejenige endlich der Kränkung jemandes durch Thätlichkeiten das Schlagen auf die Backe (Mich. 4, 14; 1 Kön. 22, 24; Hiob 16, 10; Matth. 5, 39; Joh. 18, 32; 19, 3); das Speien ins Angesicht (3 Mos. 15, 8; 4 Mos. 12, 14; 5 Mos. 25, 9; Matth. 27, 9); das Bewerfen mit Steinen (2 Kön. 2, 23). Obgleich nun alle diese verschiedenen Arten der Beleidigung schon durch das pentateuchische Gebot der Nächstenliebe (3 Mos. 19, 18) untersagt sind, so findet sich doch ein ausdrückliches Verbot der Kränkung einer Person an ihrer Ehre nur für den Fall, daß Gegenstand derselben Gott oder dessen Stellvertreter auf Erden, die Obrigkeit, ist (2 Mos. 22, 28); sofern sie also das ist, was wir als Majestätsbeleidigung bezeichnen würden. Aber auch hier geschieht es mit dem Unterschied, daß eine Strafe lediglich gesetzt ist auf die Gotteslästerung (s. d.). Wie aber 1 Kön. 21, 10 die Lästerung Gottes und des Königs auf das engste miteinander in Verbindung gebracht sind, so ward factisch Beleidigung der Obrigkeit nicht minder scharf geahnt, wie diejenige Gottes, nämlich mit dem Tode, nur daß die auf Beleidigung des Königs gesetzte Todesstrafe nicht nothwendig wie bei dem Verbrechen der Gotteslästerung die Strafe der Steinigung sein mußte (1 Kön. a. a. O.); es konnte auch auf andere Weise, z. B. durchs Schwert, die Tödtung bewerkstelligt werden (1 Kön. 2, 8 fg.; 46). In späterer Zeit waren laut dem Talmud (Baba Kamma, VIII, 6), wie im röm. Recht, Beleidigungen mit Geldstrafen zu büßen, wovon sich jedoch im A. T. noch keine Spur findet. Das N. T. nimmt, im Verhältniß zum A. T., einerseits dem Beleidiger gegenüber einen strengern Standpunkt ein (Matth. 5, 22), wie es andererseits von dem Beleidigten den strengen Rechtsstandpunkt gänzlich aufgegeben wissen will (Matth. 5, 44; Luk. 6, 28; s. Ehre). Schrader.

Belial oder, wie wahrscheinlich die ursprüngliche Lesart lautete, Beliar, ist an der einzigen Stelle, wo das Wort im N. T. sich findet (2 Kor. 6, 15), Name des Teufels, wie denn schon die alte syr. Bibelübersetzung, die sogenannte Peschito, dafür Satan bietet. Der Name ist in der Form Belial (Beliar ist die spätere griech. Aussprache) hebr. Ursprungs und bedeutet eigentlich das Nichthohe, das Tiefe; weiter den Abgrund; sodann das Verderben, und zwar dieses sowol in physischer wie in moralischer Beziehung; endlich auch an einigen Stellen des A. T. (2 Sam. 23, 6; Nah. 2, 1; Hiob 34, 18) als ein Eigenname den Nichtswürdigen oder aber den Verderber. Außer in dieser appellativen Bedeutung kommt das Wort im A. T. nicht vor, und wenn Luther auch hier an einigen Stellen (5 Mos. 13, 13; 2 Sam. 22, 5; 23, 6; 2 Chron. 13, 7; Ps. 18, 5) das betreffende hebr. Wort als Eigennamen wiedergegeben hat, so beruht solches auf einem Misverständniß, näher auf einer Verwechselung des spätern neutest. Gebrauchs dieses Worts mit dem frühern alttestamentlichen. Der Uebergang des Wortes aus einem Appellativum in einen Eigennamen ist genau derselbe, wie bei dem Namen Abaddon (Offb. 9, 11), welcher, ursprünglich ebenfalls ein Appellativum in der Bedeutung „Verderben" später in derjenigen von „Verderber" Eigenname des „Engels des Abgrundes" geworden ist.

Schrader.

Belohnung, s. Lohn.

Belsazer, genauer Belschazzar, ist (Dan. 5, 1; 7, 1; 8, 1; Bar. 1, 11. 12) Name eines babylonischen Königs, welcher in einer Nacht, als er den Großen seines Reichs ein Hoffest gab, Thron und Leben verlor (Dan. 5, 30). Der Name Belsazer kommt außer an den angeführten Stellen weder in der Bibel, noch auch sonst bei einem alten Profanschriftsteller als Name eines babylonischen Königs vor. Somit für die nähere historische Einreihung dieses Königs lediglich auf Combination angewiesen, hat man, in Anbetracht, daß Belsazer (Dan. 5, 2. 11 fg., 22) als „Sohn" des Nebukadnezar bezeichnet wird, an dessen Nachfolger Evilmerodach (2 Kön. 25, 27) gedacht, der vielleicht neben diesem auch noch jenen Namen geführt habe. Allein abgesehen davon, daß es immer etwas Bedenkliches hat, eine solche doppelte Benennung eines und desselben Königs zu statuiren, widerstreitet der obigen Annahme, daß gemäß Dan. 5, 28 (vgl. mit 6, 1) mit Belsazer's Sturz und Tod auch seine Dynastie der Herrschaft beraubt ward und das babylonische Reich an die „Meder und Perser" kam. Nahe liegt es, im Hinblick auf den letztern Umstand, unter Belsazer eben den letzten babylonischen König zu verstehen, der allerdings nicht wol

Nebukadnezar's „Sohn", wol aber kein Enkel sein konnte, in welcher weitern Bedeutung das entsprechende hebr. Wort zuweilen vorkommt. Indeß wird dieser letzte König von Babel bei den Classikern und auch in den einheimischen babylonischen Geschichtsquellen beständig lediglich Nabunit oder Nabonned (Berosus) auch Labynetus (Herodot) oder ähnlich genannt, und selbst auf den Monumenten mit Keilschriften begegnen wir zur Bezeichnung dieses letzten babylonischen Königs lediglich den Namen Nabu-nahid (assyrisch) oder Nabu-induk (babylonisch). Dazu ward nach den übereinstimmenden Nachrichten der Alten Nabunit gar nicht in Babylon erschlagen; derselbe verließ vielmehr beim Heranrücken des Cyrus mit seinem Heere die Stadt, schloß sich nach einer verlorenen Schlacht in Borsippa ein und ergab sich später, nach dem Fall der Hauptstadt, freiwillig dem Sieger, der ihn großmüthig behandelte (Berosus). Eine Identificirung des Belsazer mit diesem Nabunit scheint somit in keiner Weise gerechtfertigt. Dagegen nun aber wird wiederholt in Keilinschriften, und zwar auf Cylindern des Nabunit, die zu Mughnir gefunden wurden, neben dem Nabunit auch sein Sohn Bil-sar-uzzur („Bel, erhalte den König!"), d. i. Belsazer, genannt, für welchen gleicherweise wie für den Nabunit selbst der Schutz der Götter angefleht wird (British Museum Series Pl. 68, Nr. 1). Durch den letztern Umstand wird es höchst wahrscheinlich, daß Nabunit seinen Sohn bereits bei seinen Lebzeiten als Mitregenten angenommen hatte. Ist dem so, so würde sich erklären, einerseits, wie Belsazer im Buch Daniel als König von Babel bezeichnet werden konnte, andererseits, wie Belsazer in Babylon selbst ums Leben kam. Hier nämlich war er von seinem Vater Nabunit zurückgelassen, um die Hauptstadt gegen den Feind zu vertheidigen, während dieser selbst, um die Streitkräfte des Feindes zu theilen, demselben ins offene Feld entgegenzog und später sich nach Borsippa warf. Bei der Ueberrumpelung der Stadt durch Cyrus fand Belsazer seinen Tod, während Nabunit sich dem gegen Borsippa heranziehenden Sieger freiwillig ergab. Vgl. G. Rawlinson, The five great monarchies of the ancient eastern world (1865) III, 515 fg. Ueber Daniel's babylonischen Namen Beltschazzar s. Daniel.

Schrader.

Benaja. 1) Ein Sohn des Hohenpriesters Jojada, einer der Helden David's, der zugleich Befehlshaber seiner Leibwache war (2 Sam. 8, 18; 23, 20. 23; 1 Kön. 1, 32 fg.; 4, 4); 2) ein angesehener Mann des Stammes Simeon (1 Chron. 4, 36); 3) Name verschiedener anderer Personen (1 Chron. 15, 24; 2 Chron. 31, 11. 13; 2 Sam. 23, 30; Esra 10, 30; Ez. 11, 1. 13).

Röck.

Ben Hadad. So heißen drei Könige von Damaskus (s. d.), von denen der dritte einer andern Dynastie angehört als die beiden andern. Neben dem siegreichen Eroberer Hasael (s. d.) wird Ben Hadad schlechthin als Repräsentant des damascenischen Königthums genannt (Am. 1, 4 und daraus Jer. 49, 27). Diese beiden Namen sind auch bei Justin (XXXVI, 2) aufbewahrt, wenn nämlich daselbst Adores = (Ben) Hadad ist, was freilich nicht ganz sicher, während Azelus ohne Zweifel den Hasael bezeichnet.

Obwol auch das einfache Hadad als Mannesname vorkommt (1 Mos. 36, 35 fg.; 1 Chron. 1, 46 fg.; 1 Kön. 11, 14 fg., beides Edomiter), so haben wir Ben Hadad doch wol als „Sohn des Gottes Hadad" aufzufassen, nach Analogie der syr. Namen Bar allâhâ, „Gottessohn", Bar baṡemin (für Bar ba;lš.), „Sohn des Himmelsherrn", und des karthagischen Bith ba;al, „Baal's Tochter" (zweifelhaft ist das hebr. Bithjâ, 1 Chron. 4, 18). Natürlich übernehmen wir keine Gewähr für unsere Vocalaussprache phöniz. Namen. Der Gott Hadad, über dessen Wesen wir allerdings nichts Näheres wissen, ist gesichert durch den Namen des Königs von Zobo, also gleichfalls eines Aramäers, Hadad;ezer „Hadad hilft", gebildet wie Esmûn;ezer, Ba;al;ezer bei Phöniziern, Jô;ezer, Eli;ezer bei Hebräern. Von einem solchen Gott haben wir auch einzelne Notizen bei griech. und röm. Schriftstellern. Aber nicht darf man hierher die oft citirte Stelle aus Macrobius (Saturn., I, 23, 17) ziehen, wo der „assyr." Gottesname Adad durch unus unus (so mit doppeltem unus ist die beglaubigte Lesart) erklärt wird. Er meint also das aram. had had, was von unserm Hadad durchaus verschieden ist.

Nöldeke.

Ben Hinnom, s. Hinnom.

Benjamin (Sohn des Glücks), ist der Name des jüngsten der zwölf Söhne Jakob's, des jüngern Bruders Joseph's, der, gemäß 1 Mos. 35, 16 fg., wie dieser dem Jakob von der Rahel geboren ward. Er erscheint in der Sage neben Joseph als der Liebling des Vaters, dessen möglicher Verlust denselben auf das tiefste betrübt (1 Mos. 42, 4; 43, 14).

Es kann wol als ein gesichertes Resultat der Forschung angesehen werden, daß wir in dieser Familiengeschichte nur den Reflex der volklichen Verhältnisse des israelitischen Stammes Benjamin haben, als dessen Ahnherr der Sohn Jakob's in der Sage gilt. Wie dieser, so erscheint auch der Stamm Benjamin in der frühern Zeit als im engsten Verhältniß zu Joseph, d. i. dem Doppelstamm Ephraim und Manasse, stehend. Schon bei dem Zug durch die Wüste scharen sich die Benjaminiten sammt den Manassiten um das Panier des Lagers Ephraims (4 Mos. 2, 18—24). Bei der Vertheilung des Landes erhalten die Benjaminiten ihren Losantheil unmittelbar neben demjenigen Ephraims (Jos. 18, 11—20). Bei dem Kampf der nördlichen Stämme gegen den König Jabin von Haßor erscheint nach dem Deborahlied (Richt. 5, 14) Benjamin neben Ephraim unter der Zahl der zum Kampf wider die Kanaanäer Ausziehenden. Saul, aus dem Stamm Benjamin, findet namentlich bei den nördlichen Stämmen, unter denen Ephraim der bedeutendste, Unterstützung, und bei seinem Fall sind es wiederum die nördlichen Stämme, die sich auf die Seite des Kronprätendenten Isboseth, des Sohnes Saul's, schlagen (2 Sam. 2). Die Abneigung gegen die David'sche Dynastie, d. i. gegen die judaistische Oberherrschaft, dauert noch in die spätere Regierung David's hinein (2 Sam. 20). Erst mit Salomo änderte sich dieses. Nach seinem Tode sehen wir Benjamin mit Juda gehen und den Davididen Rehabeam anerkennen (1 Kön. 12, 21). Der Grund dieser Schwenkung in der Politik ist wol vornehmlich in dem Umstand zu suchen, daß inzwischen das im Gebiet des Stammes Benjamin gelegene Jerusalem zu der Hauptstadt des Reichs gemacht war. Theils der unmittelbare Einfluß der Hauptstadt als solcher, theils die Vortheile, welche die Nähe einer großen und mächtig aufblühenden Stadt auch für die Umgegend bot, fesselten Benjamin an Juda, mit dem es denn auch seitdem durch alle Fährnisse eng zusammenging. Auch noch nach dem Untergang des Reichs sind es die Benjaminiten, welche, abgesehen von den Angehörigen des Stammes Levi, mit den Judäern aus dem Exil heimkehren und mit diesen den Hauptstock der neuen Gemeinde ausmachen (Esr. 1, 5; 4, 1; 10, 9). Das Gebiet des Stammes, das östlich vom Jordan, nördlich von Ephraim, westlich von Dan und südlich von Juda begrenzt war, gehörte zwar seiner Ausdehnung nach zu den am wenigsten umfangreichen (4 Mos. 1, 36), zeichnete sich aber durch Fruchtbarkeit vor andern Theilen Palästinas vortheilhaft aus, wie denn noch Josephus („Alterthümer", V, 1, 22) die Kleinheit des dem Stamm Benjamin bei der Theilung des Landes zugefallenen Loses mit dem Hinweis auf die Vortrefflichkeit seines Bodens motivirt. Der Stamm selbst erscheint durchweg in der Geschichte als einer der rührigsten und tapfersten, entsprechend der Charakterisirung desselben in dem alten Maschal (1 Mos. 49, 27), wo Benjamin mit einem reißenden Wolfe verglichen wird, der am Morgen Raub verzehrt und am Abend Beute austheilt. Noch in der Richterzeit schreckten die Benjaminiten vor dem Kampf mit den sämmtlichen übrigen Stämmen nicht zurück (Richt. 20, 13), und waren schließlich nur durch eine Kriegslist zu bewältigen (V. 23. 29 fg.). Insbesondere standen die Benjaminiten in dem Ruf, gewandte Bogenschützen und Schleuderer zu sein, die ebenso gut mit der Linken wie mit der Rechten die Schleuder zu handhaben wußten (Richt. 20, 16; 1 Chron. 8, 39; 12, 2 fg.; 2 Chron. 14, 7). Eben diese ihre Kühnheit und daher ihr Kriegsmuth hätte freilich einmal beinahe den Stamm seine Existenz gekostet; einzig die Großmuth der übrigen Stämme rettete denselben vor völligem Untergang (Richt. 20, 21). Vgl. Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" (2. Ausg., Göttingen 1853), II, 360, 368—370, 486, 490 fg.; III, 64, 131, 146; Herzfeld, „Geschichte des Volkes Jisrael" (2. Ausg., Leipzig 1863), I, 204; Robinson, „Palästina", II, 322; Furrer, „Wanderungen durch Palästina" (Zürich 1865), S. 75—80. Schrader.

Ber, s. Beer.

Beraka („Segens"- oder „Preis"-)Thal in der Wüste Tekoa (2 Chron. 20, 26, vgl. V. 20), nicht gar weit von En-Gedi. Eine gute Stunde nordöstlich von Hebron liegt eine Höhe Namens Kaphar-Baruka, und nicht weit von dieser Höhe haben nun auch neuere Reisende einen Ort Bereikût und einen Wadi Bereikût aufgefunden, der ganz zu den 2 Chron. 20, 16—26 beschriebenen Oertlichkeiten paßt. In Beziehung auf dieses Thal und das sich daran knüpfende Ereigniß benennt der Prophet Joel das Kidron-Thal bei Jerusalem „Thal Josaphat's", davon der weitere Name: „Thal des Königs", nämlich Josaphat (1 Mos. 14, 17; 2 Sam. 18, 18), und „Thal der Entscheidung, des Gerichts" (Joel 4, 2. 14 [3, 7. 19]): Namen, die alle auch von jenem „Preisthal" gelten könnten. Kneucker.

Berea (1 Makk. 9, 4), eine Stadt in Judäa, die mit Beröa nicht zu verwechseln ist

Matth. 13, 4). Josephus benennt den Ort Bethzetho, welches Ewald in dem heutigen Bir ez-Zeit, nordwestlich von Bethel, etwas über $^{1}/_{2}$ Stunde von Dschifna (d. i. Gosna) gelegen, finden will, wenn man nicht lieber, was jedoch auch unwahrscheinlich ist, bei Berea an Bereoth, das heutige El-Bireh beinahe eine Meile südlich von Dschifna, denken mag. Kneucker.

Bered, ein Ort in der Arabischen Wüste gegen Sur (1 Mos. 16, 14), vielleicht der Dschebel Helâl, südlich beim Wadi el-Arîsch, jedenfalls westlich von Kades (s. d.). Kneucker.

Berg, s. Gebirge.

Bergbau. Nach den Nachrichten von dem Naturreichthum Palästinas ist es „ein Land, dessen Steine Eisen sind, wo du aus seinen Bergen Erz hauen wirst" (5 Mos. 8, 9). Im Segen Moses heißt es: „Eisen und Kupfer werden deine Schlösser (oder Riegel) sein" (5 Mos. 33, 25), und der eisernen Riegel (1 Kön. 4, 13), der eisernen Thüren wird öfter erwähnt (Jes. 45, 2; Ps. 107, 6). Die heißen Quellen bei Tiberias sind von Reisenden eisenhaltig befunden worden; der Boden weiter nördlich soll stark mit Eisen geschwängert sein, und im südlichen Lande, zwischen Jerusalem und Jericho, hat man Eisensteinlager vermuthet. Nach diesen Andeutungen sollte man meinen, müsse bei den Hebräern Bergbau betrieben worden sein, allein es ist keine biblische Stelle zu finden, wodurch diese Vermuthung sichergestellt würde, und die Reisenden haben bisher keine Spur einst betriebener Bergwerke entdeckt. Zwar enthält das Buch Hiob (28, 1—14) eine Schilderung des menschlichen Vermögens, die verborgenen Schätze im dunkeln Innern der Erde zu erspähen und an den Tag zu fördern, d. h. eine Beschreibung des Bergbaues; die Bibelforscher sind jedoch darüber einig, daß die Stelle auf außerpalästin. Bergwerke zu beziehen ist, wobei die einen an Arabien, die andern an Aegypten denken. Die span. Gold- und Silberminen (1 Makk. 8, 3), im Alterthum sehr berühmt, wurden von den Phöniziern bebaut, denen ihre Colonie eine reiche Ausbeute lieferte, um sie auf die asiat. Märkte zu bringen. Von den Tyrern bezogen auch die Hebräer ihren Theil an edeln Metallen (Ez. 27, 12), und zwar werden außer der angeführten Bezugsquelle namentlich erwähnt: Ophir, das Californien des Alterthums, von wo Salomo, in Verbindung mit seinem Geschäftsfreunde Hiram, außer andern Kostbarkeiten auch Gold und Silber auf Schiffen bringen ließ (1 Kön. 9, 28; 10, 11. 12); Uphas, ein Land das feines Gold lieferte (Jer. 10, 9; Dan. 10, 5), über dessen Lage der dunkle Name gar keinen Aufschluß gibt, während Ophir vielleicht im südlichen Arabien gesucht werden könnte. Um den Hebräern das Verdienst des Bergbaues zueignen zu können, hat man auf die 80000 Steinarbeiter hingewiesen (1 Kön. 5, 36, bei Luther Kap. 5, 17), die Salomo behufs des Tempelbaues beschäftigte, und aus deren Beschäftigung in Steinbrüchen auf ihre Geschicklichkeit im Bergbau schließen zu dürfen gemeint; jedoch folgt daraus nur, daß sie auch zum Bergbau geschickt gewesen wären, was niemand bezweifeln wird unter der Voraussetzung, daß sie Gelegenheit dazu gehabt hätten. Eine Psalmstelle, auf die man sich auch berufen hat (Ps. 95, 4), spricht eigentlich nur von dem „Gute" der Berge, und eine andere Stelle (Jes. 57, 1) von Felsenarbeiten überhaupt. Aus Ez. 27, 19 hat man den Daniten das Verdienst des Bergbaues auf Eisen zuerkennen wollen. Indeß, abgesehen davon, daß der Urtext dieser Stelle Gegenstand einer noch nicht endgültig gelösten Streitfrage ist, daß die Nennung des Stammes Dan in jener Verbindung nach Ort und Zeit von der Kritik für unzulässig erklärt wird, handelt es sich in ihr gar nicht um Bergbau, sondern um den Handel mit geschmiedetem Eisen. Man hat es undenkbar gefunden, und es ist allerdings auffallend, daß ein so betriebsames Volk wie das hebräische, das einen großen Bedarf an Erz zu Waffen, landwirthschaftlichen Geräthen und Handwerkzeugen unstreitig hatte, dessen Kenntniß der Behandlung der Metalle aus häufigen poetischen Schilderungen hervorgeht (z. B. Jes. 1, 22; Ez. 22, 18—22; Jer. 6, 29; Spr. 17, 3 u. a.), dessen Eisenarbeiter als tauglich bekannt waren, da von der Wegführung von tausend Schmieden und Schlossern nach Babylon berichtet wird (2 Kön. 24, 14. 16), nicht eigenen Bergbau betrieben haben soll. Es muß um so mehr befremden, da die Hebräer von Ländern umgeben waren, deren Bewohner als Bergbauer des Alterthums bekannt sind und jenen als Lehrer dienen konnten. In Phönizien wurden zwischen Sarepta und Tyrus Erzgruben betrieben; Aegypten hatte seit uralten Zeiten seinen Bergbau, namentlich auf Gold, in den östlichen Gebirgen gegen Aethiopien; auch die Araber sollen schon im Alterthum Bergbauer gewesen sein. Da aber die Bibel selbst nirgends eine ausdrückliche Angabe über palästin. Erzgruben macht, noch in andern Schriften des

übrigen Alterthums davon Erwähnung geschieht, da ferner bisher in Palästina keine Spur von einstigen Bergwerken entdeckt worden ist, auch gründliche geologische Untersuchungen fehlen, wodurch die Möglichkeit der Metallgewinnung bestätigt würde, so dürfte wol die Frage: ob die Hebräer im eigenen Lande selbst Bergbau getrieben haben, als eine offene betrachtet werden müssen. Roskoff.

Berg des Stifts. So übersetzt Luther Jes. 14, 13 die hebr. Worte har moéd, und versteht darunter ohne Zweifel den heiligen Tempelberg (Ps. 48, 3). Eine unstatthafte Erklärung! Es ist vielmehr zu übersetzen und zu erklären: „Berg der Zusammenkunft", nämlich der Götter, „im äußersten Nord". Die Vorstellung von einem solchen heiligen Götterberge war nämlich unter den Völkern des Alterthums weit verbreitet. Als solcher galt den Indern der fabelhafte Meru, eine Spitze des Himalaja, den Sinesen der Kuen-Lün (Kulkun); den Persern der Berg Albordsch, den sie ebenfalls in ihrem Norden fanden; den Assyrern und Babyloniern, von deren religiöser Vorstellung speciell in jener prophet. Stelle die Rede ist, wol derselbe Berg, indem sie ihn vermuthlich etwas westlicher in ihren eigenen Norden setzten, gleichwie mehr nach Westen verpflanzt die Sage von der Flut an die Stelle der Himalajakuppe Naubandhanam den Ararat gesetzt hat.

Näher betrachtet ist nach der ind. Mythe die bewohnte scheibenförmige Erde rings vom Ocean umgeben und dieser wiederum von einem ungeheuern Gebirge, Lócalóca, umschlossen, über welches hinaus keine Kunde der Menschen gedrungen ist. Die Erde selbst zerfällt in sieben, durch Bergketten, welche von Ost nach West laufen, geschiedene Erdgürtel. Auf dem mittlern Erdgürtel, zwischen dem dunkeln Norden der Erde und dem edlern, fruchtbarern Süden, zu welchem das Land der Hindus (Bharatkand) selbst gehört, gelegen, befindet sich der ind. Olymp, der Götterberg Meru, d. i. Mittelpunkt, Achse; er heißt auch Sumeru, schöner Meru, Maha-Meru, großer Meru, Surálaya, Wohnung der Sonne. Derselbe gilt als der Mittelpunkt der bewohnten Welt, tief in den Abgrund hinab und hoch in die Himmel hinauf sich erstreckend, als die Wurzel aller Gebirge, der Haltpunkt der ganzen Erde, nach allen vier Weltgegenden von vier einzelnen Bergsäulen, ost- und westwärts aber von vier kleinen Götterbergen eingeschlossen, die Wohnung der Götter und der Seligen. An den Seiten des Berges sind verschiedene Wohnungen für die Seligen, die, je höher man steigt, desto schöner werden und die verschiedenen Grade der Seligkeit bezeichnen. Brahma mit seinem Hof der vornehmsten göttlichen Wesen hat seinen Sitz an den Seiten des Nordens auf dem Gipfel. Um den Fuß desselben herum liegt das Paradiesland Ilawradam. Auf dem Berge Meru ist ein ewiger Tag für den Raum von 14 Graden um den Sumeru, und auch eine ewige Nacht für denselben Raum auf der entgegengesetzten Seite. Um diesen Götterberg bewegen sich Sonne, Mond und Sterne. Sowie der Inder, wenn er den heiligen Götterberg in der wirklichen Welt suchte, an das Himalajagebirge dachte, so schwebte dem Zendvolk dabei der seine Welt nach Norden hin begrenzende Kaukasus vor, welcher deshalb auch den Namen des Albordsch führte, was wahrscheinlich Berg oder Burg bedeutet. Wenn speciell der Meru da zu suchen ist, wo der Himalaja an seinem Nordwestende mit der von Osten nach Westen streichenden Kette des Paropamisos sich kreuzt und zu den höchsten Schneegipfeln sich erhebt, so liegt, gleichsam als Fortsetzung des Paropamisos, das über 60 Meilen lange Gebirge Albors mit dem 13800 Fuß hohen Schneegipfel Demawend, südlich des Kaspischen Meeres. Auch dieser Berg liegt, nach dem Avesta, im Mittelpunkt der Erde, deren sieben Gürtel (Keschwars) um ihn her man von seinem Gipfel aus überblicken kann; er ist der älteste und höchste aller Berge, auf Ormuzd's Willen aus dem Mittelpunkt der Erde heraus- und bis zum Urlicht emporgewachsen, aus ihm sind dann wie aus einem Kern die übrigen Berge hervorgegangen. Auf ihm ist der Thron des Ormuzd und die Versammlung der himmlischen Geister (Fervers). Dort lebt man ein ideales Leben; keine Finsterniß (Offb. 22, 5), kein Frost, keine Hitze (Offb. 7, 16; Jes. 49, 10), kein Feind, kein Uebel, kein Tod (Offb. 21, 4) ist mehr, nur Heil und Friede, herrliche Weiden, wohlthätiges Wasser, Vervielfältigung der Heerden (Jes. 11, 6 fg.; Offb. 22, 1. 2). Dieser Lichtberg, der Nabel der Erde, wird von Sonne, Mond und Sternen umgeben, die, von dort ausgehend, die Welt erleuchten und um ihn her ihre Bahnen laufen (Ps. 19, 5 fg.). Er setzt die höchste Lichtwelt in Verbindung mit der irdischen Welt; und von seinem Gipfel führt eine Brücke (Tschinevad) vollends hinüber zu dem Ort der höchsten Seligkeit. Auch den Griechen erschien der höchste Berg im Norden ihres Gebiets, der thessal. „vielgezackte" Olympos,

als die Wohnung ihrer Götter, der über das Meer, und vom Meer zu ihm, den herrlichsten Anblick gewährt. Wie aber im übrigen die Perser das Leben der Seligen auf dem Albordsch, so beschreiben die Griechen dasselbe auf den Inseln der Seligen (Homer, „Odyssee", IV, 565 fg.) Auch schien ihnen der Olymp zu weit nördlich zu liegen, um zugleich als „Nabel der Erde" zu gelten, welche Ehre vielmehr dem delphischen Heiligthum zugedacht wurde.

Dem entsprechend galt nun auch den Hebräern ihr Land als „Nabel der Erde" (Ez. 38, 12), und sie wiesen ihrer Hauptstadt in der Mitte der Völker ihre Stelle, d. h. den Ehrenplatz an (Ez. 5, 5); so wie die Chinesen sich selbst und Mohammed seine Landsleute für „das Volk der Mitte" erklären, so erschien auch ihnen der in der Mitte der Erde gedachte Zion als der „Versammlungsberg", welchen Jahve bewohnt mit all seinen Heiligen (Ps. 48, 3; 5 Mos. 33, 3; vgl. auch Jes. 33, 20. 21). Wenn jedoch den andern Völkern ihr Götterberg „im äußersten und höchsten Norden" lag, weil ihnen die nördlich darüber hinausliegenden „Erdgürtel" „unbekanntes Land" waren, und zugleich der Norden, da der Sonnenlauf den Süden abwärts geneigt erscheinen läßt, ihnen, und auch den Hebräern, vermeintlich höher gelegen vorkam und mit seinen Hochgebirgen (Himalaja, Kaukasus, Olymp, Libanon) in den Himmel hineinragte, so werden auch wieder im A. T. die Erscheinungen der Gottheit als aus Mitternacht kommend beschrieben (Hiob 37, 22; Ez. 1, 4; vgl. auch 28, 14). Vgl. Gesenius, „Der Prophet Jesaia", Beilage I: „Von dem Götterberge im Norden nach den Mythen der asiatischen Völker"; Hitzig zu Jes. 14, 13; Ps. 48, 3; Ez. 38, 12; Rosenmüller, „Handbuch der biblischen Alterthumskunde", I, 154 fg. Kneucker.

Berggötter, 'elohê-harîm, lebten in der Phantasie der das Tiefland bewohnenden Aramäer und galten ihnen für die Beschützer der Hebräer. Dieser Hülfe hofften sie die Hebräer berauben zu können, wenn sie dieselben zwängen, in der Ebene mit ihnen zu kämpfen (1 Kön. 20, 13). Daß Berge dem heidnischen Bewußtsein als Göttersitze galten, lehrt der Olymp, der Musen beherbergende Pierus, der Ida, der Elbordsch (Haraberezaiti, Zend, Jes. 14, 13; 65, 7) und auch auf röm. Inschriften kommen dii montenses vor (Gruter, Inscript., S. 21). Derselbe Gedanke liegt dem hebr. Höhencultus zu Grunde (s. Berg des Stifts). Merx.

Bergkirchen, s. Höhen.

Bergmaus, s. Maus.

Bernice, die Schwester des Königs Agrippa II., in dessen Begleitung sie Apg. 25, 13. 23 und 26, 30 erwähnt wird, ist eine der merkwürdigsten Frauen der röm. Kaiserzeit und zugleich eine eigenthümliche Repräsentantin der herodäischen Familie, deren Anlagen des Geistes und Verwilderung des Gemüths sie in hervorragendem Maß zur Erscheinung brachte. In der gezierten Schilderung, die Josephus von ihr entwirft, hat sie allerdings viel von einer Theaterprinzessin, aber nichtsdestoweniger ist sie ein höchst bedeutendes Weib, das die eigentliche Seele der herodäischen Familienpolitik unter den schwächlichen Epigonen des herodäischen Hauses war.

Als ein zehnjähriges Mädchen hatte sie ihren Vater, König Herodes Agrippa I., verloren, aber ihr Ruf war damals schon von der Art, daß der Pöbel von Cäsarea und Sebaste, bei der Nachricht vom Tode des Königs, ihre und ihrer Schwestern Statuen in schlechte Häuser schleppte und auf dem Dach derselben der rohen Verhöhnung der Menge aussetzte (Josephus, „Alterthümer", XX, 9, 1). Sie war damals, nach einer kurzen Verlobung mit einem Neffen Philo's, mit dem ältern Bruder ihres Vaters, Herodes von Chalcis, verheirathet worden, dem sie zwei Söhne, Bernician und Hyrkan, gebar. Als ihr Gemahl starb, war sie 21 Jahre alt und stand in der Blüte ihrer Schönheit. Ihr Bruder, der zweiundzwanzigjährige Agrippa, Nachfolger ihres Gemahls, behielt sie in Chalcis bei sich, und bald heftete sich mit großer Beharrlichkeit das Gerücht an ihre Fersen, die beiden Geschwister ständen in unerlaubtem Verhältniß zueinander.

Als der Skandal zu arg wurde, willigte Bernice darein, Polemon (Ptolemäus) von Pontus zu heirathen, der mehr ihr Vermögen als sie begehrte. Um sein Ziel zu erreichen, mußte er sich beschneiden lassen, ehe sie die Ehe mit ihm einging, eines der vielen Zeichen ihrer streng pharisäischen Gesinnung, um derentwillen z. B. eine Synagoge ihr ein Ehrendecret ausgestellt hat (Renan, „Leben Jesu", Kap. 8), welche Gesetzestreue sich aber bei ihr mit den ausschweifendsten Sitten recht wohl vertrug.

Ihren zweiten Gatten verließ sie bald wieder, „nur aus Unenthaltsamkeit",

wie man sagte, und kehrte zu ihrem Bruder zurück, der schimpflichen Nachrede die Stirn bietend (Josephus, „Alterthümer", XX, 7, 3). In nächster Nachbarschaft, an den Fürsten Azizus von Emesa, war ihre Schwester Drusilla verheirathet, der die eitle Frau, aus Eifersucht auf die heranblühende Schönheit, das Leben nach Kräften verbitterte. Es soll das dazu beigetragen haben, daß Drusilla den Bewerbungen des Claudius Antonius Felix Gehör schenkte und sich durch einen Magier Simon, vielleicht den Simon Magus der Apostelgeschichte, entführen ließ, um mit Felix im J. 53, bei dessen Beförderung zum Procurator Judäas, die Schlösser des Herodes in Cäsarea und auf Zion zu beziehen, während Bernice mit ihrem Bruder nach Cäsarea Philippi übersiedelte, da er durch Ländertausch die ehemalige Tetrarchie des Philippus zugewiesen erhielt. Man betrieb hier eifrig Nero's projectirten Partherkrieg und dachte die geneigte Gesinnung des neuen Cäsar noch weiter auszubeuten. Als Felix im J. 62 mit Ungnade abberufen wurde, beeilten sich Agrippa und Bernice dem neuen Procurator Festus ihre Aufwartung zu machen, und Bernice trat bei dieser Gelegenheit, nach der Andeutung von Apg. 25, 23, mit großem Gepränge auf. Der neue Procurator hatte eine erdrückende Last von Geschäften vorgefunden, und Agrippa, dem vom Kaiser Claudius seiner Zeit alle auf rituelle Angelegenheiten Judäas bezüglichen Entscheidungen zugewiesen worden waren, kam ihm gerade gelegen. Unter andern wußte Festus (s. d.), nach dem Bericht der Apostelgeschichte, nicht, was er mit den Anklagen der Juden gegen den Apostel Paulus machen solle. Derselbe hatte, um nicht in Jerusalem abgeurtheilt zu werden, Berufung an den Kaiser ergriffen, und Festus war in Verlegenheit, wie er die literae dimissoriae desselben abfassen solle, da ihm die ganze Streitfrage des Processes unverständlich war.

So wurde denn ein Verhör vor Agrippa veranstaltet, und es war ein Act der Courtoisie gegen „die Königin", wie Bernice nach Ptolemäus, dem sie entlaufen war, sich nannte, daß Festus auch sie zu den Verhandlungen einlud. Paulus, der kurz zuvor eine Zusammenkunft mit ihrer Schwester Drusilla und deren Gatten gehabt hatte (Apg. 24, 24), wurde nun auch ihr vorgeführt und sie erschien „μετὰ πολλῆς φαντασίας" und inmitten eines großartigen Gefolges. Auf Paulus' Berufung an Agrippa's Glauben, an die Verheißungen der Propheten, erwiderte der leere, aber gutmüthige König die spöttischen Worte: „Fast überredest du mich, ein Christ zu werden." Paulus aber sprach: „Ich wünschte zu Gott, daß über kurz oder lang nicht allein du, sondern auch alle, die mich heute hören, solche würden, wie auch ich bin, ausgenommen diese Bande." „Und der König erhob sich und Bernice und die bei ihnen saßen und traten beiseite." Das Endurtheil der jüd. Herrschaften war: „Dieser Mensch hätte losgegeben werden können, wenn er sich nicht auf den Kaiser berufen hätte" (Apg. 26, 32).

Für Agrippa und Bernice gab es in der nächsten Zeit reiche Arbeit. Auch Festus vermochte es nicht, die aufrührerische Gesinnung der Juden zu brechen, und seine Nachfolger Albinus und Florus schürten den Aufstand, statt ihn zu dämpfen (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 14, 9). Agrippa wollte den Bruch vermeiden und glaubte durch eindringliche Reden an das Volk, durch Briefe an die röm. Beamten und einige Thränen der schönen Bernice den ganzen Sturm noch beschwören zu können. Die letztere war im Frühjahr 66 beim Ausbruch der Revolution in Jerusalem. In einer ihrer frommen Anwandlungen hatte sie ein Nasiräergelübde übernommen und wollte im Tempel die Pracht ihrer Haare zum Opfer bringen (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 15, 1). Sie wohnte im alten Makkabäerschloß am Xistus, das ihrer Familie verblieben war. Als Florus die Plünderung der aufrührerischen Stadt befahl, schickte sie erst Boten an ihn, und da er diese schnöde abwies, wollte sie selbst barfuß und in der Tracht einer Schutzbittenden den Procurator um Schonung angehen, aber die Insulte der Soldateska nöthigten sie zu schleuniger Flucht in die Burg, wo sie die Nacht, umgeben von Wachen, in steter Furcht vor einem Ueberfall der zügellosen Truppen, zubrachte. Sie verließ hierauf die Stadt und schrieb sofort eigenhändig an den Proconsul Cestius von Antiochia, der einen Tribunen abordnete, in dessen Begleitung sie nach Jerusalem zurückkehrte. Auch Agrippa war eilends von Alexandria, wo er den neuernannten Proconsul Tiberius Alexander begrüßt hatte, nach der Stadt geeilt. Die Anträge der Patrioten ablehnend, berief er eine Volksversammlung auf den Xistus, bei der er seine Schwester neben sich stellte, „sodaß sie von allen Seiten gesehen werden konnte", und hielt dann eine Rede, in der er alle Gründe gegen eine Umwälzung auseinandersetzte. Dabei zerflossen er und die Königin in Thränen,

indem sie das Volk für alle die Greuel verantwortlich machten, die ein Krieg über das Heilige Land bringen müsse: Bruch des Sabbats, Uebertretung der Speisegebote, Störung des Tempeldienstes, vielleicht Untergang des Heiligthums. Diese letzte Appellation an die heiligsten Empfindungen des Judenthums verfehlte selbst jetzt nicht ihre Wirkung. Noch einmal gab die Menge nach. Während die Begüterten sich auf den Weg machten, um die rückständigen Steuern zusammenzubringen, stellten sich Agrippa und Bernice selbst an die Spitze des fügsamen Volks, um die Wiederherstellung der demolirten Tempelhallen in Person zu beginnen. Nun aber wollte der König seinem Werk die Krone aufsetzen und verlangte Unterwerfung unter Florus. Da riß denn doch dem Volk der langgezogene Faden seiner Geduld. Schimpfreden, Zorngeschrei, Steinwürfe gegen die Verräther nöthigten das Geschwisterpaar zum Rückzug in die Burg. Agrippa, erbost über diesen aller politischen Einsicht entblößten Pöbel, verließ sofort Jerusalem, indem er den Seinen empfahl, sich nach Cäsarea zu Florus zu verfügen. Seinerseits stellte er sich nun bei dem ausbrechenden Krieg, wie vorauszusehen war, auf die Seite der Römer, und Bernice folgte seinem Beispiel. Nach Niederwerfung Galiläas im Juli 67 wollte der Feldherr Vespasian sich und seinem Heer wegen der vorgerückten heißen Jahreszeit eine kurze Erholung gönnen, und Agrippa lud ihn und seinen Sohn Titus in das hochgelegene kühle Cäsarea Philippi ein, wo nun eine Rast von 20 Tagen gemacht ward. Bei dieser Gelegenheit sollte nach dem Plan Agrippa's und Bernice's der wankende Thron der Herodäer neu befestigt werden, und Bernice setzte ihre ganze Kraft daran, um die Gewalthaber zu gewinnen (Josephus, „Jüdischer Krieg", III, 9, 7). Der Plan schien auch zu glücken. Den in voller Mannesschönheit strahlenden Titus, dessen soldatisches Wesen, gepaart mit freundlicher Lebhaftigkeit, den Zeitgenossen unwiderstehlich schien (Tac. Hist., V, 1), gewann sie, indem sie als Weib sich ihm ergab und ihn tiefer und tiefer in ihre Fesseln verstrickte; aber auch dem Vater, dem strengen und geldgierigen Vespasian, machte sie sich angenehm durch die Pracht ihrer Geschenke (Tac. Hist., II, 81). Vom frühen Morgen währten die Festlichkeiten und bis tief in die Nacht die Schmausereien und Trinkgelage. Ihr Vermögen, ihre Ehre, ihre jüd. Sitten, alles opferte Bernice, wenn nur der Glanz des Hauses und die Herrschaft aufrecht blieb, und mit ihr war ihr Bruder Agrippa überzeugt, daß nach Beendigung des Kriegs die Römer jedenfalls das herodäische Königthum wiederherstellen würden. Das Verhältniß spann sich so ein Jahr hin und Bernice galt allenthalben im Lager für die erklärte Geliebte des Titus, als im Sommer 68 dieser plötzlich vom Vater nach Italien geschickt wurde, um dem an Nero's Stelle getretenen Cäsar Galba im Namen Vespasian's zu huldigen. Er schiffte sich in Begleitung Agrippa's ein, der dem gleichen Geschäft nachgehen und zugleich wol den hoffnungsvollen Römer nicht von der Seite lassen wollte. In Korinth erfuhren sie aber bereits Galba's Ende und die Namen der neuen Kronprätendenten, Otho und Vitellius. Zwischen ihnen sich zu entscheiden, hatte Titus keine Vollmacht. So kehrte er um. Die röm. Aristokratie spöttelte, die Sehnsucht nach Bernice's zärtlichen Armen treibe ihn heimwärts (Tac. Hist., II, 1), Agrippa dagegen setzte seine Reise fort, um bei Vitellius oder Otho seine Zwecke zu erreichen. Ehe Titus heimkehrte, gelüstete es ihn, in Cypern, im Tempel der paphischen Venus, die Zukunft zu befragen. Er soll mit leuchtenden Augen den Tempel der cyprischen Göttin verlassen haben (Suet. Tit., 5; Tac. Hist., II, 2).

Welches Götterwort ihm Aphrodite auch gespendet haben mag, der Stern der Flavier war im Steigen. Er kehrte nur zurück, um bei der Erhebung des Vaters zum Cäsar mitzuwirken. Auch Bernice entwickelte eine rührige Thätigkeit. Durch ihre rasche Fürsorge erhielt Agrippa in der Hauptstadt die Nachricht von der Schilderhebung Vespasian's früher als Vitellius, sodaß er noch schleunig sich in Vespasian's Lager retten konnte (Tac. Hist., II, 81), wo die umsichtige Diplomatie der Familie bereits das Gewicht herodäischer Freundschaft hatte empfinden lassen, indem sie alle ihre Beziehungen zu den kleinen syr. Dynasten zu Gunsten der großen Sache in Bewegung setzte. Die Geschwister begleiteten hierauf den neuen Imperator nach Antiochia und Alexandria, um die Feier des Regierungsantritts in vollen Zügen mitzugenießen. Bei dem neuen Ausmarsch zur Eroberung Jerusalems und Beendigung des Kriegs leistete Agrippa durch seine Localkenntnisse gute Dienste. Namentlich seine Vorkehrungen, um das nöthige Bauholz vom Libanon herbeizuschaffen, wurden lebhaft anerkannt (Josephus, „Jüdischer Krieg", V, 1, 5). Vielleicht war es Rücksichtnahme auf ihn und Bernice, daß

Titus sich so sehr bemühte, den Tempel vor dem Untergang zu bewahren. Dennoch ging es von da mit Agrippa abwärts. Seine Pläne, das Reich des Herodes oder Herodes Agrippa's wiederherzustellen, waren gescheitert. Zwar scheint er im Genuß der Einkünfte seiner seitherigen Länder verblieben zu sein, und man sprach noch nach Zerstörung Jerusalems von seinem Königreich (Josephus, „Jüdischer Krieg", III, 3, 5); aber ein wirkliches jüd. Reich wiederherzustellen, wäre Thorheit gewesen. Nicht einmal Regierungshandlungen in seinem seitherigen Gebiet werden weiter gemeldet. Damit war auch dem Streben Bernice's jedes idealere Ziel genommen. Sie legte die letzte Scheu ab und bezog die Wohnung des Titus. Bei vielen galt sie als sein Weib, da sie so auftrat und sichtlich den Tag nicht erwarten konnte, an dem man sie als Augusta begrüßen würde. Aber die stolze Jüdin hatte die Rechnung ohne den nüchternen Vespasian gemacht. Der Erbe der flavischen Herrschaft durfte sich unmöglich einer Jüdin vermählen.

Dazu schleisten ihr ihre Ketten aus der Vergangenheit nach. Ihr anstößiges Verhältniß zu ihrem Bruder ward wieder aufgerührt. Bei dem Aufwand, den sie machte, war sie genöthigt gewesen, einen Theil ihrer Diamanten zu verkaufen. Nun boten die röm. Juweliere ihre Steine als pikante Liebespfänder feil:

> . . . . . den vielberühmten Demant, der auf Bernice's
> Finger gewachsen an Werth. Der Blutschand' Uebenden gab ihn
> Früher einmal der Barbar, ihn gab Agrippa der Schwester
> Dort, wo das Sabbatfest nackfüßige Könige feiern
> Und man dem greisigen Schwein von alters Gnade gewährt.
>
> (Juvenal, Sat., VI, 155—160.)

Die ganze Stadt war voll von den schmählichsten Gerüchten über Titus' schöne Hausgenossin. Die Cyniker führten schmuzige Reden und die Satiriker machten sie zum Stichblatt ihrer Witze. Eines Tags erlaubte sich ein Rhetor Diogenes sogar im Theater die frechsten Lästerungen des Cäsarensohnes und seiner Buhlerin, sodaß Vespasian ihn auspeitschen ließ (Dio Cass., 66, 15). Aber der Skandal wiederholte sich. Da zog Vespasian die hohen Interessen seines Hauses zu Rathe und gebot der Königin, die Hauptstadt zu meiden. Titus war schmerzlich bewegt, aber er gehorchte. „Invitus invitam dimisit."

Noch einmal schien Bernice's Stern sich zu heben, als Titus im J. 79 selbst das Regiment ergriff. Sie eilte nach Rom, aber, und das war die herbste Enttäuschung ihres Lebens, Titus ignorirte sie (Dio Cass., 66, 18). Er war Kaiser geworden und sie hatte das 50. Lebensjahr hinter sich. Mit ihr war denn die letzte Stütze der Herodäer am Kaiserhof gefallen. Von den jüngern Herodäern gehört keiner mehr dem öffentlichen Leben an, und mit Bernice und dem, nach einem trägen Lebensabend in Rom gestorbenen Bruder schließt die herodäische Geschichte. Der Anfang war Blut und Schrecken gewesen, das Ende war Fäulniß und Modergeruch. Hausrath.

Beröa. 1) Eine Stadt im dritten District Macedoniens, (süd)westlich von Thessalonich, unweit Pella, am Fuß des Berges Bermius. Die Stadt, wo sich auch Juden niedergelassen hatten (Apg. 17, 10. 13), woher auch ein Begleiter des Paulus, Sopatros, gebürtig war, hieß später Irenopolis, d. h. Friedensstadt, jetzt Kara-Feria oder Verria. 2) Eine Stadt in Syrien, zwischen Hierapolis und Antiochia, von beiden Orten $1\frac{1}{2}$ Tagereisen = 22 Stunden, entfernt; sie war von ihrem Wiederhersteller Seleukus Nikator nach jener macedon. Stadt benannt worden, und gehörte unter die bessern, doch nicht unter die wichtigsten Städte des Landes (2 Makk. 13, 4). Zur Zeit des Hieronymus lebten dort Nazaräer, bei denen er das Hebräerevangelium fand. Während der Kreuzzüge setzten sich in der umliegenden Gegend die Seldschuken fest und stifteten ein Reich, dessen Hauptstodt Beröa wurde, weil das ungleich wichtigere Antiochia noch lange in den Händen der Lateiner blieb. Höchst wahrscheinlich ist Haleb der frühere, bei den Syrern nie verdrängte, Name der Stadt gewesen. Das heutige Aleppo ist belebt durch Gewerbe und Handel, reich an Gärten, die vom Kawik bewässert werden, der einige Meilen nördlich von der Stadt entspringt und sich südöstlich von Kinnasrin oder Chalcis in einen See verliert. Die Stadt hat 100000 Einwohner ($\frac{1}{5}$ Christen, $\frac{1}{10}$ Juden), 100 Moscheen und 5 Kirchen. Einen großen Theil von ihr hat ein schreckliches Erdbeben 1822 zertrümmert. Kneucker.

Berothai und **Berotha,** eine Stadt an der idealen Nordgrenze von Palästina (Ez. 47, 16), welche zur Zeit David's zum Reich Aram-Zoba in Syrien gehörte und von David auf einem Feldzug gegen Syrien besetzt ward (2 Sam. 8, 8). In der Parallelstelle 1 Chron.

18, 8 steht dafür Kun, was jedenfalls ein durch Verwischung entstandener Fehler ist und also nicht der spätere Name jener Stadt gewesen sein, auch nicht als Anhaltspunkt für die Annahme, Berothai sei Berytus, benutzt werden kann. Die meisten Ausleger halten sie für einerlei mit der bekannten Hafenstadt Berythus in Phönizien am Mittelländischen Meer, etwa 8½ Meilen nördlich von Sidon, nicht ganz 5 Meilen südlich von Byblus, die noch jetzt unter dem Namen Beirût, trotz ihrer mehrfachen Verwüstung durch Erdbeben und Kriege, als eine durch ihre reizende Lage sehr ansehnliche und vielbesuchte Stadt vorhanden und, als Hafen von Damaskus, zum Mittelpunkt des europ. Handels für einen Theil der Küste geworden ist. Aber schwerlich hat sich das Reich Aram-Zoba so weit westlich bis ans Mittelmeer ausgedehnt, zumal auch nach dem Wortlaut der Stelle Ez. 47, 16 (vgl. 47, 15; 48, 1) Berothai viel weiter östlich erscheint als westlich von Sibrajim, „welches zwischen der Grenze des Gebiets von Damaskus und der Grenze desjenigen von Hamath liegt", also wol auch westlich von Zedad, aber weit südlich von der Stadt Hamath gelegen („Hamath" Ez. 47, 16 ist falsche Glosse aus 48, 1), obwol vermuthlich zum Gebiet von Hamath gehörig, mit dessen König Hadad-Eser von Aram-Zoba verfeindet war (2 Sam. 8, 10; s. Sibrajim und Zedad). Andere wollen zwischen Berothai und Berotha als Namen zweier Städte unterscheiden, und z. B. Ewald („Geschichte des Volkes Israel", II, 616) Berothai (2 Sam. 8, 8) in Barathema wiederfinden, welches Ptolemäus (V, 19, 5) erwähnt, als auf gleicher Breite mit Damaskus, aber weiter östlich nach dem Euphrat hin gelegen. Kneucker.

Bersaba, s. Beerseba.

Berufung, ein biblischer Name und Begriff, welcher, wie viele andere, von seiner ursprünglichen religiösen und historischen Bedeutung aus zu einer bestimmten Stellung im protestant. Lehrsystem übergegangen ist. Aller Verkehr Gottes mit den Menschen wird durch ein geistig Vernehmbares, menschlich ausgedrückt durch Wort und Rede, vermittelt. Diese Rede Gottes an die Menschen kann eine doppelte Gestalt annehmen, entweder sie gibt Normen für das menschliche Handeln oder sie führt durch freie Verkündigung, durch Anerbieten und Einladung, eine innige Beziehung zum höchsten Rathschluß in die Welt ein. Im ersten Fall heißt sie Gesetz, im andern Berufung; in jenem ist etwas Nothwendiges und Gemeinsames, in dieser eine freie Aeußerung des göttlichen Wohlgefallens ausgedrückt; beide aber bezeichnen etwas Lautbares und Offenkundiges im Unterschied von der gleichsam schweigenden und in der Stille fortschreitenden Vorsehung und Verwaltung. Wenn durch das Gesetz alle, denen es gegeben wird, einander gleichgestellt werden, so können in der Berufung Unterschiede und Abstufungen stattfinden, denn durch sie soll eben die allgemeine unnatürliche oder auch sündhafte Entfernung des menschlichen Lebens von Gott in gewissen Grenzen aufgehoben und eine engere Verbindung mit den göttlichen Veranstaltungen gegründet werden. Im Bereich der Berufung erhält eben auch das Gesetz seine positive Stelle. Von vornherein ist der Begriff der Berufung dem der Erwählung (s. d.) verwandt, obgleich er in der Folge von diesem unterschieden werden mußte.

Dies angewendet auf die alttest. Verhältnisse, so erklärt sich, daß die dem Bundesvolk verliehene theokratische Auszeichnung als liebevolle Berufung und Erwählung angeschaut wird. Das Volk Israel steht in der Mitte anderer, bildet aber zugleich ein Ganzes in sich selbst, ein Individuum; als solches empfängt es die große Bestimmung, vor allen Völkern als besonderes Eigenthum, als priesterliches Königreich und heiliges Geschlecht Gott anzugehören (2 Mos. 19, 5; 5 Mos. 7, 6—8); in diesem ihm durch Bündniß und Verheißung anvertrauten Beruf liegt sein Ruhm wie seine Pflicht. Auf dieser Anschauung beruht auch der Standpunkt der Prophetie; alle Auslegung der göttlichen Schickungen und alle Ermahnung bald zum treuen und ausdauernden Gehorsam, bald zum Vertrauen auf denjenigen, der Israel gleichsam bei der Hand gefaßt und bei seinem Namen zu sich gerufen habe (Jes. 41, 9; 42, 6; 43, 1; 48, 12; Hos. 11, 1), wird von derselben theokratischen Ueberzeugung geleitet. Innerhalb dieses großen Kreises ergeht ferner auch der göttliche Auftrag an einzelne zu bedeutenden Thaten ausersehene Persönlichkeiten; es ist ein Ruf von oben her, welchem Moses (2 Mos. 3, 4), Josua (5 Mos. 31, 7. 8. 14), der Richter Gideon (Richt. 6, 13), Samuel (1 Sam. 3, 4), David (1 Sam. 16, 1), Elias (1 Kön. 17, 19), Jonas (Jon. 1, 2), Jeremias (Jer. 1, 4) ihre Vollmacht und Sendung verdanken, und Jesaja (Jes. 6, 8) gibt demselben die Bedeutung einer feierlichen Weihe und Ausrüstung.

In anderer und geistigerer Weise kommt derselbe Name im N. T. zur Anwendung.

Das Evangelium wird nicht gesetzlich promulgirt, noch an äußere Abzeichen gebunden, es ist Verkündigung eines unsichtbaren, aber in der Erscheinung begriffenen höchsten Gutes, welches sich allen darbietet, die es ergreifen wollen, allen, die Ohren haben, die Botschaft zu vernehmen. Alle Aufforderung zur Theilnahme und zum Eintritt in das Gottesreich nimmt daher die Gestalt eines Rufes (καλεῖν, κλῆσις) an, welcher liebreich und einladend, aber auch ernst und dringlich zuerst sich an diejenigen richtet, welche der Rettung am meisten bedürfen, an die Sünder, die Mühseligen und Beladenen (Matth. 9, 13; 11, 28). Berufene sind im besondern Sinne die Jünger, welche selbst wieder zu Beauftragten und Gesendeten werden sollen (Mark. 6, 7), aber auch im übrigen knüpft sich die Bildung der neuen Gemeinschaft in der Nachfolge Christi an Zuruf und Einladung. In Christi Reden wird nachdrucksvoll geltend gemacht, daß dieser Aufruf, seiner Machtvollkommenheit nach, sich weit über weltliche Ordnungen und menschliche Ansprüche erhebt, und der ganzen umfassenden Bestimmung des Gottesreichs entsprechen soll; dazu geben die Gleichnißreden Veranlassung. Was den Gerufenen bevorsteht, ist theils Arbeit, theils Genuß, jenes wird in der Parabel vom Weinberg, dieses in der andern vom Gastmahl des Hausherrn, der die Hochzeit seines Sohnes feiert (Matth. 20, 1—7; 22, 1 fg.), hervorgehoben. In beiden Gleichnissen offenbart sich die Natur des Himmelreichs, seine Gründung erfolgt nach Verhältnissen, welche über die gewöhnlich menschlichen hinausgehen. Denn der Herr und Gebieter belohnt die Arbeiter nach freiem Gefallen, ohne genaue Abwägung ihrer Verdienste, und er beschränkt die Einladung nicht auf einen nächsten Kreis von Berechtigten, sondern greift in die weite Welt und in das Gemisch der Guten und Schlechten (Matth. 22, 10); sein Ruf steigert sich zum Antrieb und zur Nöthigung (Luk. 14, 23). Aber er fordert auch Bereitwilligkeit, verwirft die schlechten Ausreden selbstsüchtiger Weltmenschen und weist den Unwürdigen zurück, der nicht im hochzeitlichen Gewande, d. h. ohne Herz und Sinn für die Sache herbeigekommen war (Luk. 14, 16 fg.). Demnach soll erkannt werden, daß zwar die neue Gemeinschaft sich dem weiten Umfang des Menschenlebens anschließt, von allen Seiten zugänglich und über irdische Schranken erhaben ist, daß aber dennoch unter der großen Menge der Aufgenommenen wieder Schwierigkeiten in Kraft treten, welche nicht alle zum Vollgenuß des dargebotenen Heils gelangen lassen. Die heitere einladende Botschaft empfängt einen ernsten Nachklang, wenn Anfang und Ende dieses Wegs miteinander verglichen werden. So entsteht der Ausspruch Matth. 20, 16; 22, 14: Viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt; an wenigen erfüllt sich ganz, wozu sie berufen sind. Die äußere Erscheinung der Berufung reicht weiter als ihr Kern und Ergebniß. Die bisher innig verbundenen Momente treten also hier zuerst auseinander, und der Zweck des Ausspruchs ist Warnung vor Leichtsinn und Sicherheit, Ermahnung zum Trachten nach der Gerechtigkeit, Demüthigung vor Gott.

In der apostolischen Lehre gelangen wir einen Schritt weiter. Die Idee der Berufung ist historisch geworden, sie hat sich bereits auf die thatsächlich vorhandene christl. Gemeinde übertragen; doch konnte dabei entweder der sittlich-religiöse Inhalt oder mehr der Grund und das Ziel des christl. Berufs ins Auge gefaßt werden. Zunächst kann dieses Prädicat den Christennamen selbst vertreten, denn es ist selbstverständlich, daß die Gemeinden aus Berufenen bestehen, weil sie durch Berufung entstanden sind. Wenn sich Paulus ausdrücklich so nennt (Röm. 1, 1), so meint er damit seine apostolische Stellung und Befugniß. Dagegen die Zusammensetzung „berufene Heilige“ (Röm. 1, 7; 1 Kor. 1, 2; Offb. 17, 14) drückt den mit der christl. Mitgliedschaft überhaupt verbundenen und diesem Stande einwohnenden innern Charakter aus. Der Hebräerbrief (3, 1) nennt seine Leser heilige Brüder als Empfänger einer himmlischen Berufung. Wie nahe lag es also, diese ehrenden Beiworte auch zu sittlichen Vorhaltungen zu benutzen. Daraus ergaben sich zahlreiche apostolische Aussprüche, Ermahnungen zum heiligen und unbefleckten Wandel, würdig des Gottes, welcher den Gläubigen die Aufgabe der Heiligung gestellt, der sie zu seinem Reich und dessen Herrlichkeit berufen habe (1 Thess. 2, 12; 4, 7; 1 Kor. 1, 26; 1 Petr. 1, 15), oder auch zur Ausdauer auf dem von Christus vorbildlich eingeschlagenen Wege (1 Petr. 2, 21; 2 Petr. 1, 10), und ebenso ermuthigende Hinweisungen auf die mit dem christl. Lebensberuf verbundene gemeinschaftliche Hoffnung eines höchsten Segens der Gottesgemeinschaft und Seligkeit (Eph. 4, 1. 4; Kol. 3, 15). Eine einzelne Stelle berücksichtigt die Unterschiede der irdischen Lebensstellung; jeder soll mit dem ihm zugefallenen Los zufrieden sein und den christl. Beruf in der Gestalt annehmen, die er für ihn angenommen hat (1 Kor. 7, 15 fg).

Höher steigt das Selbstgefühl der Berufenen, sobald sie den großen erlösenden Endzweck des Evangeliums in Betracht ziehen; dann vergegenwärtigt sich ihnen der selbständige Heilsrathschluß, wie er vor ewigen Zeiten in Gott gesetzt sich nunmehr gerade an ihnen erfüllt habe, dann sind sie den Heiden gegenüber die zur Rettung Auserſehenen, die erwählten Empfänger der göttlichen Wohlthat (2 Theſſ. 2, 13. 14; 2 Tim. 1, 9). Aber mit diesem Gegensatz zu den Nichtberufenen verbindet sich ein ernstes Bedenken, welches sich Paulus nach seinem welthistorischen Standpunkt am wenigsten verhehlen kann. In dem bekannten Abschnitt des Römerbriefs (Kap. 9—11) übersieht Paulus die dermalige Sachlage; er vergleicht die natürlichen Ansprüche des Judenthums mit der jetzigen Zurückstellung der Juden zu Gunsten der Heiden, welche vor jenen in das Reich der Erlösung eintreten sollten, und dieses Misverhältniß bewegt ihn tief, aber er bietet auch seine ganze Geisteskraft auf, um den Misklang zu überwinden. Das Thatsächliche erkennt er an, den Juden kommt ihre bevorzugte Stellung zunächst nicht zu statten; wo also die Berufung am deutlichsten vorgezeichnet war, tritt sie hinter einer neuen göttlichen Verfügung zurück. Niemand soll über diese so überraschende Wendung des göttlichen Handelns mit Gott rechten, denn es muß beherzigt werden, daß dem schwachen Menschen statt einer vermessenen Frage vielmehr Unterwerfung ziemt, zugleich aber auch, daß vom Standpunkt des Evangeliums nicht mehr äußere Vorzüge der Abstammung, sondern innere Bedingungen des Glaubens den Ausschlag geben. Allein dieser scheinbare Widerspruch in den göttlichen Veranstaltungen betrifft doch immer nur die gegenwärtige Epoche; dereinst wird das Räthsel sich lösen und die alte Verheißung auch am Judenthum in Erfüllung gehen, sodaß beide Hälften der Menschheit sich auf demselben großen Schauplatz der Gottesgemeinschaft begegnen werden. Im Hinblick auf diese zwar geheimnißvolle, aber doch gläubig anzuerkennende Einheit des göttlichen Rathschlusses und Heilswegs erklärt der Apostel Röm. 8, 28—30, daß den Gott Liebenden, als den vorsätzlich Berufenen, alles zum Guten dienen muß; denn indem sie als in Verbindung mit Christus und ihm gleichgestaltet von Gott gewußt werden, treten sie auch ein in den Raum der Vorherbestimmung, der Berufung, Rechtfertigung und Verherrlichung.

Wir berühren hiermit eine Frage, welche in dem Artikel Erwählung vollständiger zu erörtern sein wird. Wenn schon in der Rede Christi Berufung und Erwählung zuweilen unterschieden werden, so war für die apostolische Auffassung noch mehr Veranlassung dazu gegeben. Der erstere Begriff deutet auf eine erfahrungsmäßige und erkennbare, der zweite auf eine unsichtbare, aber zuletzt entscheidende Causalität, und die Gründe dieses letzten Ausgangs können in dem Zutritt menschlicher Freiheit oder, nach Paulus, in der Selbständigkeit der höchsten Verordnung selbst gesucht werden. Darin aber fallen beide wieder zusammen, daß sie auf ein beschränktes Gebiet Bezug haben, denn auch die Berufung einzelner oder größerer Massen ist immer nur im Gegensatz zu andern gedacht, an welche sie zeither noch nicht gelangt ist. Ueber diesen historisch bedingten Particularismus gibt es keine andere Erhebung als diejenige, welche sich aus der Idee des Evangeliums und des Gottesreichs selbst ergibt. Denn dieses muß aus einer geschichtlich begrenzten Berufung hervorgehen und erwachsen, aber es besitzt doch den Trieb und die Vollmacht, die von ihm selbst gesetzten Schranken auch zu durchbrechen und aufzuheben, und der Glaube an seine universelle Bestimmung bleibt stehen.

Die theoretische und dogmat. Behandlung dieser Idee war von mancherlei Schwierigkeiten begleitet. Sie konnte nicht füglich bei dem einfachen Namen Berufung stehen bleiben, sondern mußte denselben mit einigen andern biblischen Begriffen in Verbindung zu setzen suchen, und dazu bot der protestant. Lehrartikel von der Heilsordnung die Gelegenheit; in ihm wird der ganze Verlauf der Aneignung des Heils entwickelt und nach scharfen Definitionen zerlegt. Es entsteht der Cyklus von Berufung, Erleuchtung, Bekehrung, Heiligung, welche sämmtlich durch den Faden einer bedingten oder unbedingten Vorherbestimmung und Erwählung mit dem göttlichen Willen zusammenhängen müssen. Die Berufung mußte dabei nothwendig an die Spitze treten, weil sie durch eine einleitende Kenntnißnahme das Verhältniß zur christl. Sache begründen soll; indem man ihr aber nichts weiter beilegte als die, wenn auch wirksame, Zuführung der biblischen Kunde, wurde ihr Inhalt, mit der biblischen Auffassung verglichen, offenbar verkürzt, wovon der tiefere Grund in dem ganzen Theilungsverfahren der ältern Dogmatiker zu suchen ist. Ferner aber mußte gefragt werden: Wie steht diese Berufung innerlich zur Erwählung, die sich in deren Grenzen vollziehen soll?

Ist sie ihrer Absicht und Wirkung nach ganz von der vorausbestimmten Entscheidung der letztern abhängig oder hat sie auch einen selbständigen Werth, sodaß in ihr immer die göttliche Intention ausgedrückt ist, den christl. Glauben auch zu allen denen, welche ihn annehmen wollen, wirklich gelangen zu lassen? Hiernach unterscheidet sich die lutherische von der reformirten Lehrbestimmung, in der erstern empfängt die Berufung sehr geflissentlich die Prädicate ernstlich, widerstehbar und allgemein. Daß sie aber allgemein, d. h. bereits zu allen Völkern der Erde gelangt sei, wagten eben nur die alten Dogmatiker zu behaupten, indem sie es durch die gewaltsamsten und grundlosesten Vermuthungen glaublich zu machen suchten.

Nach dieser Abschweifung ist es nöthig, nochmals auf die Hauptsache zurückzublicken. Die christl. Idee der Berufung ist groß, einfach und unverlierbar. Es ist die Idee des Evangeliums selbst, sofern dasselbe als Aufforderung zur Theilnahme am Gottesreich durch Christus an den einzelnen oder an eine größere Anzahl herantritt. Obgleich in eine wörtliche und historische Kunde eingekleidet, bleibt sie doch immer eine Macht des Geistes, weil sie nur von einem empfänglichen Geistesorgan vernommen wird. Ergriffen zu werden von diesem Ruf, ist Sache religiöser Hingebung; ihn als Beruf festzuhalten und selbständig in sich auszubilden, ist Sache sittlicher Kraft, und beide Beziehungen, die sittliche wie die religiöse, lassen sich in dem Gebrauch des griech. Ausdrucks κλῆσις nachweisen. Paulus spricht sein innerstes Selbstgefühl aus, wenn er von sich sagt, daß er alles hinter ihm Liegende vergessend und sich nach vorn streckend dem Kampfpreis, welchen ihm die von oben kommende Berufung Gottes in Jesus Christus hingestellt, unablässig nachgetrachtet habe (Phil. 3, 14; Hebr. 3, 1).

Daß es auch außerhalb des christl. Namens und im untergeordneten Sinne eine Heranziehung zu besserer Gotteserkenntniß gebe und geben könne, ist auch von den Alten mit Berufung auf Röm. 1, 29 anerkannt worden. Aber damit nicht genug. Die christl. Idee der Berufung soll zugleich nach andern Richtungen auf das höhere Culturleben und die sittlichen Anschauungen erweckend und belebend einwirken. Wo überhaupt eine großartige und in sich selbst wahre und fruchtbare Aufgabe hervortritt, soll sie auch eine freie und berufende Macht ausüben; die für sie befähigten oder auserwählten Arbeiter sollen sich ihr hingeben in der Ueberzeugung, daß sie durch ihre Thätigkeit das Gottesreich innerlich entwickeln und ausbauen helfen. Gaß.

Beryll, s. Edelsteine.

Beschädigung. Ueber Beschädigungen an Person und Eigenthum, die nicht unter den Begriff der Tödtung und des Diebstahls fallen, enthält das israelitische Gesetz folgende Bestimmungen: Bei Körperverletzungen sollte das Wiedervergeltungsrecht (jus talionis) geübt werden, sodaß, wer dem andern ein Auge, einen Zahn u. s. w. ausgeschlagen hatte, gleichfalls ein Auge, einen Zahn u. s. w. verlor (2 Mos. 21, 23—25; 3 Mos. 24, 19 fg.; 5 Mos. 19, 21; Matth. 5, 33). Doch gab es hierbei mehrere Ausnahmen. So sollte derjenige, der in einer Schlägerei einen andern verletzte, daß er bettlägerig wurde, ohne jedoch bleibenden Schaden davonzutragen, nur gehalten sein, dem Verletzten Ersatz für die Arbeitsversäumniß und die Kosten der Heilung zu leisten, sobald derselbe nach seiner Genesung wieder ausgehen konnte (2 Mos. 21, 18 fg.). Wurde bei einer Schlägerei eine schwangere Frau getroffen, sodaß ihr die Frucht abging ohne Schaden für sie selbst, so mußte der Thäter eine von dem Gatten im Beisein von Richtern zu bestimmende Geldstrafe bezahlen (2 Mos. 21, 22), war sie aber selbst beschädigt worden, so trat das Wiedervergeltungsrecht ein (V. 23). Wenn ein Sklave oder eine Sklavin von ihrem Herrn körperlich schwer verletzt wurden, z. B. durch Ausschlagen eines Zahns oder Auges, so erhielten sie zur Entschädigung die Freiheit (2 Mos. 21, 26. 27).

Gewiß aber wurde auch in den meisten andern Fällen eine Abfindung durch Geld als zulässig betrachtet und von dem Verletzten nicht zurückgewiesen, da sie ihm mehr Nutzen brachte als die nur das Rachegefühl befriedigende Ausübung des Wiedervergeltungsrechts. Eigenthumsbeschädigungen begründeten in den meisten Fällen Anspruch auf vollständigen Ersatz, so wenn Vieh von einem Unbefugten getödtet worden war (3 Mos. 24, 18. 21), wenn ein Viehbesitzer seine Heerden auf dem Grundstück (Feld oder Weinberg) eines andern weiden ließ, in welchem Fall er das Beste von seinem Feld oder Weinberg als Entschädigung erstatten mußte (2 Mos. 22, 5), wenn ein im Freien angezündetes Feuer die Saaten ergriffen hatte (2 Mos. 22, 6), wenn ein einem Dritten zur Verwahrung an-

vertrautes Stück Vieh aus seinem Hause gestohlen und der Dieb nicht entdeckt wurde (2 Mos. 22, 12), wenn ein geliehenes Stück Vieh beschädigt wurde oder starb, ohne daß der Besitzer dabei war (2 Mos. 22, 14), wenn ein Ochse oder Esel in eine Grube fiel, die der Besitzer derselben unbedeckt gelassen (2 Mos. 21, 33. 34), wenn ein als stößig bekannter Ochse einen Ochsen von einer andern Heerde todtstieß (2 Mos. 21, 36). Bei den zwei letzten Fällen ist besonders angemerkt, daß den zum Schadenersatz Verpflichteten das getödtete Vieh zufallen sollte, und wahrscheinlich galt dasselbe von den andern ähnlichen Fällen. Wenn aber ein Ochse, der vorher nicht als stößig bekannt war, einen andern getödtet hatte, so sollten die betreffenden Besitzer den lebendigen Ochsen verkaufen und den Erlös theilen und sich ebenso in den todten theilen (2 Mos. 21, 35). Kein Ersatz fand statt, wenn anvertrautes Vieh von einem Raubthier zerrissen worden war, doch mußten dann die Ueberreste zum Beweis vorgelegt werden (2 Mos. 22, 13), ferner, wenn entliehenes oder gemiethetes Vieh im Beisein des Besitzers beschädigt wurde oder umkam (2 Mos. 22, 15), wenn zur Verwahrung übergebenes Geld oder Geräth gestohlen wurde und der Dieb unentdeckt blieb (2 Mos. 22, 7. 8), wenn anvertrautes Vieh, ohne daß es jemand hindern konnte, Schaden nahm oder starb oder von Räubern (nicht von einem einzelnen Diebe) weggetrieben wurde (2 Mos. 22, 10. 11). In den beiden letzten Fällen mußte jedoch der mit der Verwahrung Betraute seine Unschuld an der vorgekommenen Beschädigung fremden Eigenthums durch einen feierlichen Eid bekräftigen (2 Mos, 22, 8. 11). Krenkel.

Bescheren, s. Bart.

Beschneidung. „Alles, was männlich ist unter euch, soll beschnitten werden. Ihr sollt euch aber am Fleisch eurer Vorhaut beschneiden. Dasselbe soll ein Zeichen sein des Bundes zwischen mir und euch" u. s. w. So lauten nach dem Bericht der Elohimschrift im 1. Buch Mose (17, 10. 11) die Einsetzungsworte der Beschneidung, und diese ist bis auf den heutigen Tag Bundeszeichen des Volks Israel geblieben. Die Taufe ist ihr christl. Abbild in milderer edlerer Form. Beide haben das Gemeinsame, daß sie in der Regel am Kind bald nach seiner Geburt vollzogen werden, und das Kind dabei seinen Namen empfängt, der es als Glied der Gemeinde kennzeichnet und anerkennt. Beides sind symbolische Handlungen; bei der Beschneidung aber hängt das Symbol mit dem Naturleben noch eng und bleibend zusammen, bei der Taufe genügt es, den ewigen geistigen Zweck nur einmal in sinnlicher Form zur Darstellung zu bringen, der Leib wird von dem dabei stattfindenden natürlichen Vorgang nur momentan afficirt. Dort also hat sich das Geistige vom Natürlichen noch nicht völlig abgelöst, das Symbol hat zugleich eine Bedeutung für sich, nämlich die eines bleibenden leiblichen Opfers.

Die Beschneidung besteht in einer leichten, immerhin nicht ganz schmerzlosen, bei Erwachsenen sogar sehr schmerzhaften (1 Mos. 34, 25) Verstümmelung des männlichen Gliedes. Die sogenannte Vorhaut nämlich (hebräisch zorla, griechisch 'akrobystia, lateinisch praeputium) wird dabei mit einem Messer oder wurde, in ältester Zeit, mit einem scharfgeschliffenen Stein weggeschnitten. Ursprünglich vollzog diese Operation der Hausvater selbst (1 Mos. 17, 23), später wurden eigene Beamte dazu bestellt, ein solcher hieß mohel, vom talmudischen mahal, einer Weiterbildung des althebr. mûl.

Der achte Tag nach der Geburt war der gewöhnliche Termin für die Beschneidung (Luk. 1, 59; 2, 21). Auch am Sabbat war sie gestattet (Joh. 7, 22 fg.). Vermuthlich schon in früher Zeit verband sich mit diesem Ritus auch die Namengebung. Die Erzählungen 1 Mos. 17, 4 fg.; 21, 3 fg., bei welchen indeß die Namengebung der Beschneidung vorhergeht, scheinen darauf Bezug zu nehmen und würden dann, wenigstens für die Zeit ihrer Abfassung, das Bestehen dieser Sitte verbürgen. Wann dieselbe zu allgemeiner Geltung kam, läßt sich freilich nach den vorliegenden Zeugnissen nicht genau bestimmen. Verwandte Gebräuche anderer Völker, so der Römer, die am achten, der Griechen und Inder, die am zehnten Tage nach der Geburt das Kind benannten, können als Analoga angeführt werden, nicht aber als Beweis für ausländischen Ursprung der hebr. Sitte. Sie zeigen nur, wie einfach und natürlich ihr Ursprung war. Erst nach Verfluß mehrerer Tage konnte man mit einiger Bestimmtheit annehmen, daß das Kind wirklich lebensfähig sei, doch aus begreiflichen Gründen wartete man, sich dieser Hoffnung hinzugeben, nicht allzu lange, sondern hielt sich an das nächste, eine abgeschlossene Reihe umfassende Zeitmaß, die Woche oder die Dekade. Der achte Tag nach der Geburt wird für die Beschneidung auch im mosaischen Gesetz vorgeschrieben (3 Mos. 12, 3). Leibeigene, gekaufte Sklaven und Fremd-

linge, welche in Palästina wohnten, mußten, wenn sie am Passah theilnehmen wollten, sich ihr ebenfalls unterziehen (2 Mos. 12, 44. 48).

Dies sind die einzigen Bestimmungen, welche das Gesetz hierüber enthält. Sie werden nur gelegentlich gegeben, dort bei den Reinigungsvorschriften für die Wöchnerinnen, hier bei der Einsetzung des Passah. Das Gebot selbst, wie es, nach der Erzählung im 1. Buch Mose, an Abraham erlassen worden war, wird nicht ausdrücklich wiederholt, es galt also in der mosaischen Zeit als bereits bestehend und anerkannt. Nach dem Buch Josua (5, 5) sollen auch in der That alle, die mit Mose aus Aegypten zogen, beschnitten gewesen sein. Auf dem Zug durch die Wüste aber wurde die Beschneidung unterlassen, und erst von Josua wiederum allgemein eingeführt, als die Israeliten nach dem Durchzug durch den Jordan das Heilige Land betraten und die Zeit des Passah nahe war (Jos. 5, 3 fg.). Wie es sich nun auch mit dieser Nachricht verhalten mag, wie namentlich mit dem geschichtlichen Werth der Angabe, daß vor dem Zug alle beschnitten gewesen seien, so viel dürfen wir daraus immerhin entnehmen: seit Josua's Zeiten wurde die Beschneidung im Volk Israel allgemein beobachtet, und von da an werden auch die umwohnenden Völker, namentlich die Philistäer, oft mit verächtlichem, den feindlichen Gegensatz am schärfsten hervorhebendem Namen schlechtweg als Unbeschnittene, Vorhäutige bezeichnet (Richt. 14, 3; 15, 18; 1 Sam. 14, 6; 17, 26). Das hohe Alter dieses Ritus ist somit hinlänglich bezeugt; gesetzlich steht aber, wie gesagt, über denselben nichts fest als die Zeit. Die Art der Vollziehung, wie sie bei den Juden allmählich in Gebrauch kam und noch jetzt im Gebrauch ist, beruht daher lediglich auf dem Herkommen. Dieses hat den einfachen Actus mit allerlei Beiwerk versehen und jeden Theil desselben, jedes Geräth, wie jedes dabei zu verrichtende Gebet genau bestimmt. Der Ort, wo die Handlung stattfinden soll, ist die Synagoge und zwar in derselben der Platz gegenüber dem heiligen Schrank, in welchem die Gesetzesrollen verwahrt sind. Hier werden zwei Stühle aufgestellt, der eine für den vom Vater des Kindes erwählten Pathen (in der jüd. Sprache sandak, auch baal habberit genannt), der andere bleibt leer, d. h. er ist, wie die Juden sagen, für Elias bestimmt, gemäß dem Glauben, daß dieser Prophet bei jeder Beschneidung unsichtbar gegenwärtig sei. Gewöhnlich wird die feierliche Handlung, nach deren Schluß der Vater des Kindes die Betheiligten zu einer Mahlzeit in seinem Hause zu versammeln pflegt, am Morgen nach beendigtem Frühgebet vollzogen. Ihren Verlauf im einzelnen zu beschreiben, gehört nicht hierher, den nöthigen Aufschluß darüber gibt Buxtorf, Synagoga Judaica, S. 92 fg., und unter den neuern besonders J. B. Friedreich, „Zur Bibel. Naturhistorische, anthropologische und medicinische Fragmente" (Nürnberg 1848), II, 59 fg.

Wichtiger ist für uns die Frage, was dieser Ritus eigentlich zu bedeuten hatte? Ehe wir die Beantwortung versuchen, wollen wir uns zunächst noch umsehen, ob uns eine ähnliche Sitte vielleicht auch bei andern Völkern begegne. In der That, so sehr die Beschneidung von jeher als etwas dem israelitischen Volk Eigenthümliches, als charakteristisches Unterscheidungszeichen desselben gegolten hat und noch gilt, ausschließlich und allein kommt sie ihm doch nicht zu. Es theilt diese Sitte mit andern Völkern des Alterthums und der Gegenwart. Unrichtig zwar ist die Meinung, Edom, Ammon und Moab würden von Jeremia als beschnittene Völker aufgezählt (vgl. Hitzig zu Jer. 9, 24. 25), dagegen besitzen wir die zuverlässige Nachricht Herodot's (II, 36. 37. 104; vgl. auch Diodor von Sic., I, 28; Strabo, XVII, 824), daß, wie die Aegypter, so auch die Kolchier und Aethiopen, ferner die Phönizier und einige syr. Völkerschaften, die Beschneidung anwandten. (Zu den „Syrern in Palästina" rechnet Herodot ohne Zweifel auch die Hebräer, obgleich, was er von ihnen sagt, nicht richtig ist, nämlich, daß sie selbst gestanden hätten, diesen Gebrauch von den Aegyptern gelernt zu haben.) Aus den ägypt. Schrift- und Bildwerken hat bisjetzt nur wenig zur Bestätigung jener Nachricht beigebracht werden können, wohl aber aus neuern Reiseberichten. Bei vielen afrikanischen Völkerschaften bis tief in den Süden hinein, so bei Kaffern und andern Negerstämmen (Meiners, De circumcisionis origine et causis, in den Commentationes societatis Gottingensis, XIV, 207 fg., 209; Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1866], S. 121), bei den abessinischen Christen (Ludolf, Historia Aethiopica [Frankf. a. M. 1681], III, 1), bei den Kopten oder heutigen Aegyptern (Paulus, „Sammlung der merkwürdigsten Reisen in den Orient" [Jena 1792 fg.], III, 83; Lane, Manners and customs of the modern Egyptians [London 1836], II, 310 fg.), hat man die Beschneidung noch jetzt allgemein verbreitet gefunden. Möglich, daß sie sich

von Aegypten oder Aethiopien aus weiterhin über Afrika verbreitete, möglich aber auch, daß die Bewohner der heißesten Zone von sich aus dazu kamen. Letztere Möglichkeit wird besonders dadurch gestützt, daß diese Sitte auch bei den Inselbewohnern des Stillen Oceans und in vielen südlichen Gegenden Amerikas gefunden worden ist (Cook's „Dritte Entdeckungsreise", deutsch von J. G. Forster [Berlin 1787 und 1788], I, 280, 431, 490; Gumilla, „Histoire natur. civile et géograph. de l'Orénoque" [Avignon 1758], I, 183 fg.). Ganz besonders ist sie aber auch heimisch bei den Arabern. Wann sie sich hier einbürgerte, ist mit Bestimmtheit nicht zu sagen, wahrscheinlich in sehr früher Zeit; denn die Araber beschneiden ihre Knaben gewöhnlich nach dem 13. Jahre (Josephus, „Alterthümer", I, 12, 2; Freytag, „Einleitung in das Studium der arabischen Sprache" [Bonn 1861], S. 444; s. auch die historische Notiz in der „Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes", III, 230) und geben damit die Meinung kund, daß sie durch Abraham und Ismael (1 Mos. 17, 25) bei ihnen eingeführt worden sei (vgl. Schahrastani's „Religionsparteien und Philosophenschulen." Zum ersten male vollständig aus dem Arabischen übers. von Th. Haarbrücker [Halle 1850—51], II, 354). Jedenfalls fand Mohammed dieselbe schon vor. Er hielt es nicht für nöthig, ein besonderes Gebot darüber zu erlassen, weil er ihr Fortbestehen ohne weiteres voraussetzte. Sie erhielt sich in der That fort und ging durch den Islam auch zu Türken, Persern und Indern über. Für den Moslemen ist also die Beschneidung nicht eigentlich religiöses Gesetz, nur eine allgemein herrschende Sitte. Doch wird gewöhnlich der Imam beigezogen, daß er einige Gebete für das Wohl des Kindes und seiner Angehörigen hersage. Die Operation selbst wird dem öffentlichen Barbier überlassen und findet im väterlichen Hause statt. Reichere verbinden damit ein Freudenfest der Familie (ausführlich wird der arab. Brauch beschrieben von d'Arvieux, „Sitten der Beduinen-Araber", deutsche Ausgabe [1789], S. 24 fg.; Niebuhr, Description de l'Arabie", S. 67 fg.; besonders von Lane, a. a. O., II, 277 fg. und I, 61). Es mag hierbei erwähnt werden, daß in Arabien (Strabo, XVI, 771 und nach XVII, 824 auch in Aegypten) da und dort auch die Mädchen einer ähnlichen Operation unterworfen wurden (die arab. Sprache hat hierfür besondere Verba, wie haphada und bazzara, während das gewöhnliche Wort für die Beschneidung der Knaben hatana ist). Diese Beschneidung, richtiger Ausschneidung der Mädchen ist noch jetzt Sitte bei einzelnen arab. Stämmen, besonders am Persischen Golf, in Basra und Bagdad, bei den Mohammedanern und Kopten in Aegypten (Niebuhr, a. a. O., S. 70 fg.), bei den Berbern (Rüppel, „Reisen in Nubien, Kordofan und dem peträischen Arabien" [Frankfurt a. M. 1829], S. 42) und in einigen Gegenden Persiens (Chardin, Voyages en Perse et autres lieux de l'Orient. Neue Aufl. von Langlès [Paris 1811], IX, 193).

Wir sehen aus den vorstehenden Notizen, daß die Beschneidung hauptsächlich bei den semitischen Völkern und denen, die durch den Islam in ihren Culturkreis hineingezogen wurden, heimisch ist, und daß sie einst auch bei Aegyptern und den mit ihnen nahe zusammenhängenden Völkerschaften heimisch war, wie sie denn auch ihre Nachkommen, die Kopten, beibehalten haben. Außerdem kommt sie nur noch vereinzelt bei einigen Völkern der heißen Zone vor. Den Indogermanen blieb diese Sitte im Alterthum völlig fremd, zu den Persern und Indern kam sie, wie gesagt, erst mit dem Islam, ebenso wenig finden wir sie bei den sinesischen und den nordischen Völkern.

Vor allem drängt sich nun die Frage auf: Was ist der Sinn dieser körperlichen Verstümmelung, und wie konnte sie bei den Israeliten eine so hohe Bedeutung erlangen? Die sichere Beantwortung dieser Frage ist mit mancherlei Schwierigkeiten verbunden, es sind auch von alters her sehr verschiedene Ansichten darüber laut geworden. Schon Herodot hat eine solche aufgestellt. Er sagt, wo er die übertriebene Religiösität der alten Aegypter schildert (II, 37), in Beziehung auf die Beschneidung, daß sie um der Reinheit willen vollzogen werde, indem die Aegypter es höher schätzten, rein zu sein als stattlich, d. h. körperlich vollkommen gebildet. In ähnlichem Sinne, doch ausführlicher, spricht sich Philo aus (in der kleinen Abhandlung „über die Beschneidung", in seinen Opera ed. Mangey, II, 210 fg.). Zur Rechtfertigung dieser Sitte und als Erklärung ihrer weiten Verbreitung führt er vier Hauptgründe an, die er selbst aus alter Tradition von ausgezeichneten, mit Auslegung des mosaischen Gesetzes eifrigst beschäftigten Männern erhalten habe. Nämlich 1) die Beschneidung verhüte eine lästige, schwer zu heilende Krankheit, die, von der dabei entstehenden Entzündung, anthrax (Kohle, Karbunkel) genannt werde und bei denen, die eine Vorhaut haben, leichter entstehe; 2) ein weiterer Grund sei die Sorge

für die körperliche Reinheit, wie sie sich für den Priesterstand schicke; denn am meisten setze sich unter den Haaren, welche die ägypt. Priester mit der größten Sorgfalt am ganzen Körper zu scheren pflegten, und unter der Vorhaut Unreinigkeit an; 3) die Beschneidung sei ein Symbol der Reinigung des Herzens. Die Alten haben das sichtbare, der Erzeugung des Sinnlichen dienende, Organ dem unsichtbaren, höhern, durch welches die Gedanken erzeugt werden, ähnlich machen wollen; 4) der wichtigste Grund sei die Erzielung zahlreicher Nachkommenschaft, indem das Abgehen des Samens durch Entfernung der Vorhaut erleichtert werde, weshalb auch die beschnittenen Völker die fruchtbarsten, menschenreichsten seien. Dieser traditionellen Ansicht fügt sodann Philo als eigene noch bei: Die Beschneidung habe vor allem eine doppelte symbolische Bedeutung. Sie sei zunächst ein Sinnbild für die Ausschneidung der das Denken berückenden, verwirrenden Lüste, nicht nur der einen, mächtigsten, deren Befriedigung von jenem Organ ausgehe, sondern in und mit ihr aller übrigen. Sodann sei sie gleichsam eine Ermahnung an den Menschen, sich selbst zu erkennen, die schwere Krankheit der Einbildung und Selbstüberschätzung, welche dem Geschöpf die Gott allein zukommende Kraft der Erzeugung lebender Wesen zuschreiben möchte, zu entfernen, und mit ihr alle eiteln ungöttlichen Gedanken.

Was von spätern jüd. und christl. Gelehrten hierüber aufgestellt und geschrieben wurde, beschränkte sich lange Zeit auf die von Philo angeführten Hauptgründe, nur wurde bald der eine, bald der andere mehr hervorgehoben. Erwähnenswerth, wenigstens der Sonderbarkeit wegen, ist etwa noch die Ansicht des Maimonides und anderer Rabbinen, daß durch die Beschneidung das betreffende Glied wirklich geschwächt und dadurch der Geschlechtstrieb vermindert werde (More Nebochim, III, 49). Eher läßt sich der andere, von jenem angeführte Grund hören: Die Beschneidung solle ein äußeres Unterscheidungszeichen der derselben Religion Angehörenden sein, damit kein Fremder sagen könne, er sei einer der Ihrigen, und dieses Zeichen sei darum so eigenthümlicher Natur, damit niemand um irgendeiner leichtfertigen Ursache willen es nachmache und mit der Religion spiele, was geschehen könnte, wenn es etwa nur in einer leichten Verletzung des Beines oder im Einbrennen eines Zeichens in den Arm bestehen würde. Auf alle die einzelnen Meinungen, die sonst noch vorgebracht wurden, z. B. auf die seltsame, von Flatt und Baur schon hinreichend widerlegte Behauptung Autenrieth's („Ueber den Ursprung der Beschneidung mit einer Kritik von Flatt", Tübingen 1829), die Beschneidung habe sich ursprünglich auf die Ehrenvorrechte des Kriegerstandes bezogen, können wir uns hier nicht näher einlassen. Das positive Resultat der bisherigen Untersuchungen ist etwa folgendes:

Der angebliche diätetische Nutzen der Beschneidung hat sich als sehr zweifelhaft herausgestellt, ist wenigstens nicht nachgewiesen. Allerdings mag durch diese Operation die Reinhaltung des Gliedes von dem aus den Drüsen sich absondernden Schleim erleichtert werden, Secretionen, die in heißen Ländern stärker sind als bei uns. Allein erhebliche Nachtheile hat das Stehenlassen des Präputium nicht zur Folge. Zu eigentlichen Krankheiten wie anthrax, gonorrhoea spuria u. a. ist es höchstens Gelegenheitsursache, die unschädlich bleibt, wenn der Keim zur Krankheit durch Geburt oder schlimme Gewohnheiten nicht bereits gegeben ist, und durch Waschungen u. dgl. für Reinhaltung des Körpers überhaupt gehörig gesorgt wird. Höchstens für die Völker der heißesten Zone ließe sich dieser Grund geltend machen. Noch wahrscheinlicher ist indeß, daß bei diesen ganz rohen Völkern die Beschneidung auf gleiche Linie zu stellen ist mit andern körperlichen Verstümmelungen, wie Einschneiden oder Einbrennen gewisser Zeichen in die Haut, Ausschlagen der Vorderzähne u. a. (vgl. Cook, a. a. O., II, 327), wodurch der Mensch zu beweisen und sich selbst einzuschärfen sucht, daß er einer bestimmten Gottheit, einem bestimmten Volk oder Stand angehöre und zugethan sein wolle. Denn es ist Thatsache, daß viele Negerstämme, ebenso die heidnischen Bewohner Indiens, die persischen Feueranbeter oder Gebern u. a., die in ebenso heißen Klimaten wohnen, diese Operation unterlassen, ohne daß ihr durchschnittlicher Gesundheitszustand in dieser Hinsicht schlechter wäre als der der beschnittenen Völker. Jedenfalls wird durch diesen sehr beschränkten diätetischen Nutzen die weite Verbreitung der Beschneidung, wie sie oben geschildert wurde, die hohe Bedeutung, die sie für den Hebräer hatte, nicht hinreichend begründet, es wird nicht erklärt, warum sich gewisse Völker von der unbedingten Nothwendigkeit derselben für alle männlichen Individuen so fest überzeugen konnten. Ebenso wenig durch das, was man seit Philo so oft angeführt hat, daß dadurch die Fruchtbarkeit befördert

werde. Dies kann nur für gewisse Fälle gelten; im allgemeinen ist es durch die Erfahrung nicht bewiesen. Gewisse Thatsachen, an die man denken könnte, haben ihre besondern Ursachen in anderweitigen religiösen und socialen Vorstellungen. Die Behauptung des Maimonides sagt beinahe das Gegentheil, und eins ist so wenig stichhaltig wie das andere. Geschlechtliche Ausschweifungen sind durch die Beschneidung nirgends verhindert oder eingeschränkt worden; am deutlichsten können wir dies bei den Arabern wahrnehmen. Dagegen verdient die Behauptung einige Beachtung, daß man durch die Beschneidung der Möglichkeit einer zu engen Oeffnung der Vorhaut (phimosis) habe entgegenwirken wollen, da nach zuverlässigen Beobachtungen eine solche fehlerhafte Bildung von einem Individuum sich gewöhnlich auf die Söhne vererbe und daher wol auch in einer ganzen Rasse sich erhalten könne. Das wäre allerdings ein plausibler Grund, und wenn irgendeine diätetische Rücksicht hier mit im Spiel war, so kann es gewiß nur diese gewesen sein. Die Erzählung Jos. 5 deutet indeß nicht im mindesten darauf hin, daß durch jahrelanges Unterlassen der Beschneidung irgendwelche körperliche Beschwerde unter dem Volk entstanden sei. Genug jetzt hiervon. Zu genauerer Orientirung über diese physiologischen und medicinischen Gründe und Gegengründe dienen am besten die Werke von Rust, „Theoretisch-praktisches Handbuch der Chirurgie" (Berlin und Wien 1830—36), V, 30 fg., und Chelius, „Handbuch der Chirurgie" (8. Aufl., Heidelberg 1857), II, 69 fg., woselbst auch Verzeichnisse der frühern einschlägigen Literatur zu finden sind; ebenso vgl. Friedreich, a. a. O., II, 137 fg., 145 fg. Es mag dahingestellt bleiben, ob bei der Entstehung dieses eigenthümlichen Ritus irgendein Anstoß von dieser Seite kam. Das ist sicher, daß ein solcher allein nicht genügen konnte, um diesen Gebrauch zu einem so feierlich von Gott erlassenen Gebot zu stempeln. Es mußten andere Vorstellungen zu Hülfe kommen, wenn die scheinbar willkürliche Handlung eines einzelnen die Macht eines bleibenden Gesetzes für ein ganzes Volk erhalten sollte, Vorstellungen, welche im allgemeinen religiösen und nationalen Bewußtsein wurzelten. Welcher Art sie waren, wollen wir im Folgenden noch näher untersuchen.

Zunächst bietet sich die Möglichkeit dar, die Beschneidung als allgemeines Reinigkeitsinstitut aufzufassen. Herodot legte, wie wir sahen, der Beschneidung der Aegypter diese Bedeutung bei, und dort, wo nur die bevorzugten Klassen, die Priester und die mit geistigen Dingen, mit hoher Wissenschaft sich Beschäftigenden dieses Zeichen an sich trugen (Josephus, Contra Apion., II, 13; Origenes, zu Röm. 2, 13, in seinen Opera ed. de la Rue, IV, 496) hat dies ohne Zweifel seine Richtigkeit. Ein Theil des Volks erhielt dadurch den Charakter einer höhern priesterlichen Würde und stand als ein reineres heiligeres Geschlecht der übrigen Menschheit gegenüber. Zwar nicht eine völlige Ertödtung der sinnlichen Lust, durch Verschneidung, wurde von ihnen verlangt; aber als eine Art von Ersatz hierfür mag die Beschneidung gegolten haben. Diese Vorstellung von derselben als einem Symbol besonderer religiöser Reinheit finden wir in der That auch bei den Hebräern, wenigstens in der spätern Zeit, so besonders, wenn der betreffende Ausdruck bildlich auf das Herz (3 Mos. 26, 41; 5 Mos. 10, 16; Jer. 9, 26; Röm. 2, 29; Apg. 7, 51) oder auf die Glieder (Jer. 6, 10; 2 Mos. 6, 12; Jes. 6, 5 fg.) angewandt wird. Auch die Idee des allgemeinen Priesterthums steht mit dieser Auffassung im Zusammenhang. Der ursprüngliche und volle Sinn dieses Ritus ist jedoch damit nicht erschöpft. Die Geschichte 2 Mos. 4, 24. 26 deutet noch einen tiefern Sinn an. Dort wird erzählt: Als Mose von Midjan nach Aegypten zurückkehrte und der Herr ihn tödten wollte, da habe sein Weib Sippora ihm das Leben gerettet, indem sie ihrem Sohn mit einem scharfen Stein die Vorhaut abschnitt, sodaß also dieser durch das an seinem Leib vergossene Blut ein scheinbar verwirktes, von Gott zurückgefordertes Leben einlöste und nun auch seinerseits der Gottesgemeinde angehörte, wie wenn er als Bräutigam in ein neues Verhältniß träte. (Dies scheint mir der natürlichste Sinn jener Stelle vom Blutbräutigam zu sein, wobei wir uns zugleich daran erinnern wollen, daß das hebr. Nomen hatán [Bräutigam] mit dem arab. Verbum hátana [beschneiden] zusammentrifft; ursprünglich bezeichnet es wol überhaupt den „Jüngling", wie auch kallá [Braut, Schwiegertochter] im Zusammenhang mit dem Verbum kalá [fertig, vollendet sein] auf den allgemeinen Sinn „erwachsene Jungfrau" zurückzuführen ist.) Hier hat also die Beschneidung offenbar die Bedeutung eines blutigen Opfers, durch das die Angehörigkeit des Menschen an Gott bewiesen werden soll. Sie erscheint als eine Leistung des Menschen an Gott, die

eine entsprechende Wohlthat Gottes als Gegenleistung zur Folge haben kann. Sie soll den Menschen daran erinnern, daß er Gott zu eigen ist und es ihm zu verdanken hat, wenn er, statt das Leben selbst zu fordern, sich mit diesem kleinen Leibesopfer begnügt. Sofern nun eben dieser Gott als Nationalgott sich durch bestimmte Gebote und Verheißungen kundgegeben hat, enthält die Annahme der Beschneidung zugleich die Versicherung, den Forderungen Gottes an sein Volk Folge leisten, sich seinem in dieser bestimmten Weise geoffenbarten Willen unterwerfen, der durch ihn gestifteten Gemeinde angehören oder, wie die Bibel es ausdrückt, seinen Bund halten zu wollen. In diesem Sinne wird sie 1 Mos. 17, 10 fg. dem Abraham befohlen, als Zeichen des Bundes zwischen Gott und seinem Volk, und somit den nachfolgenden Geschlechtern als Zeichen des Eintritts in diesen Bund, der Einführung in die Gottesgemeinde, der Uebernahme der Pflichten wie der Theilnahme an den Rechten derselben. Also nicht eine besondere Reinheit sollte damit documentirt werden, sondern nur die Eigenschaft als theokratischer Bürger überhaupt. Nur sofern die Gesammtheit dieser Bürger den andern Völkern gegenüber sich einen höhern Grad von Reinheit beilegen konnte, ist für die Beschneidung die Bedeutung einer Reinigungsvorschrift zulässig. Ihrem Wesen nach ist sie ein Opfer vom eigenen Leib an den allmächtigen Gott, und durch die Art ihrer Einsetzung ist sie das äußere Zeichen des Bundes mit dem Nationalgott geworden und geblieben.

Dies ist die religiöse und nationale Seite dieses Ritus, und wir begreifen nun leicht, wie er im Zusammenhang mit andern Vorstellungen zu einem bindenden Zwang für das ganze Volk werden konnte, um so mehr, als damit auch ein äußeres Zeichen gegeben war, wodurch Israel sich recht augenscheinlich von den benachbarten Völkern unterschied, die Rassenvermischung also erschwert wurde. Es ist indeß immer noch zu fragen: Warum gerade ein solches Zeichen? Warum eine Verstümmelung gerade dieses Gliedes? Die Antwort hierauf läßt sich vom rein religiösen Standpunkt aus nicht geben, hier spielt das natürliche Leben mit herein. Die Beschneidung ist kein reines, sondern ein gemischtes Symbol, in welchem neben der religiösen Idee auch dunkle Gefühle des irdischen, natürlichen Menschen zur Darstellung kommen. Möglich, daß die obenangedeutete diätetische Rücksicht irgendwie mitwirkte, das Bedürfniß nach einem solchem Symbol gerade auf diesen Punkt hinzulenken; es ist aber keineswegs nöthig, auf ein bloßes Naturgebot, dessen wirkliches Vorhandensein ohnehin zweifelhaft ist, zurückzugreifen, da sich gar wohl auch ein allgemeinerer, geistig freierer Grund angeben läßt. Die oben gestellte Frage ist dann etwa so zu beantworten: Weil dieses Glied durch seine geheimnißvolle Beziehung zur Fortpflanzung des Geschlechts eine gewisse heilige Scheu einflößte (wofür wir einen Beleg auch in dem 1 Mos. 24, 2. 9; 47, 29 erwähnten Gebrauch finden), und weil zugleich die von ihm ausgehende Versuchung zur sinnlichen Lust den Gedanken nahe legte, diesen Theil des Leibes in besonderm Maße Gott zu weihen, durch diesen creatürlichen Tribut den ganzen Menschen in den Dienst Gottes zu stellen. Diese Vorstellungsrichtung wurde sodann unterstützt durch die Wahrnehmung, daß der betreffende Hauttheil, scheinbar überflüssig, sich leicht und ohne nachhaltigen Schaden entfernen ließ. Eine Bestätigung dieser Auffassung finden wir darin, daß nach dem ältesten Gebrauch (1 Mos. 17, 25), der sich bei den Arabern fortwährend erhalten hat, die Beschneidung beim Austritt aus dem Knabenalter vollzogen wurde, ungefähr dann, wenn beim Orientalen die Pubertät sich zu entwickeln anfängt. Wenn dieses richtig ist, so begreifen wir noch leichter, warum das Leibesopfer gerade diese Form erhielt, wir begreifen auch leichter den Zusammenhang des hebr. hatán mit dem arab. hátana. Durch diesen Act wurde dann also der einzelne der Gemeinde als volljähriges und vollberechtigtes Mitglied einverleibt. Je mehr aber diese Gemeinde nicht nur eine politische, sondern eine religiöse war, um so geringer erschien ihr gegenüber der Unterschied der Lebensalter. Schon das Kind gehörte ihr an, und es bestand für die religiöse Gemeinde kein Grund, den Aufnahmeritus nicht gleich nach der Geburt zu vollziehen, sobald der zarte Körper des Kindes es irgendwie gestattete, zumal da die Operation in diesem Alter weniger schmerzhaft ist als später.

So ungefähr, unter dem Einfluß dieser verschiedenen Factoren, werden wir uns die Entstehung der Beschneidung zu denken haben. Sie hängt zunächst und unmittelbar zusammen mit der religiösen Vorstellung von der unbedingten Abhängigkeit aller Creatur von Gott, mit der Verpflichtung des israelitischen Volks, den Bund mit seinem Gott zu halten, all seiner Gebote eingedenk zu sein (Gal. 5, 3); sie ist mittelbar bedingt und hat

ihre besondere Form erhalten durch die, vielen alten Völkern eigenthümliche, Heilighaltung des Zeugungsglieds, durch das Bestreben, auch diese Seite des Naturlebens dem göttlichen Willen unterzuordnen. Wie weit fremder Einfluß auf die Entstehung und Verbreitung dieser Sitte unter den Hebräern wirkte, ist schwer zu sagen, da wir auch die Zeit ihrer Einführung nicht völlig genau bestimmen können. Viele der alten Schriftsteller gestehen den Aegyptern die Priorität zu (Herodot, Diodor und Strabo a. a. O.; Celsus bei Origenes, Contra Cels., I, 609, 613 fg. und 339); nach den Erzählungen der Bibel war Abraham ihr Urheber, und nach ihm Ismael (das arab. Volk) der erste Beschnittene. Dies deutet noch eher auf arab. Ursprung dieser Sitte hin, wofür sich auch die der ursprünglichen Bedeutung näher liegende Verschiebung bis gegen das mannbare Alter hin, sowie das obenerwähnte hâtana für „beschneiden" anführen ließe. Jedenfalls war sie schon vor dem Zug nach Aegypten den Hebräern bekannt, wenn auch die allgemeine Einführung derselben erst erfolgte, als Josua mit dem zurückkehrenden Volk den Jordan überschritten hatte. Wie weit nun auch die Abhängigkeit von außen sich erstrecken mag, so viel ist sicher, daß die Hebräer der anderswo auch vorkommenden Sitte ein neues Gepräge gaben und sie durch ihre religiösen Vorstellungen zu einer ihnen in besonderm Maß eigenthümlichen nationalen Sitte umbildeten. Aehnliche Entstehung und Entwickelung läßt sich auch bei vielen andern ihrer religiösen Gebräuche nachweisen.

Beschneidung und Passah sind, nach christl. Analogie zu reden, die beiden Sakramente des Judenthums, beide gleich wichtig, beide gleich verbindlich für jeden Israeliten. Kein Unbeschnittener konnte dem Volk Gottes angehören. Jeder, der am Passahfest theilnehmen wollte, mußte sich der Beschneidung unterwerfen. An den Proselyten der Gerechtigkeit wurde sie nachträglich vollzogen; nur die sogenannten Proselyten des Thores blieben davon befreit (s. Proselyten). Dieselbe verleugnen war Verrath an der Nation, schwere Sünde gegen Gott. Doch kam solche Verleugnung wie auch das Unterlassen der Beschneidung in der Unglückszeit unter Antiochus Epiphanes, der den jüd. Cultus zu vernichten suchte, nicht selten vor. Um den Verfolgungen und, in Bädern und Gymnasien, dem Spott ihrer heidnischen Feinde zu entgehen, suchten sich viele als Juden dadurch unkenntlich zu machen, daß sie durch eine chirurgische Operation oder durch andere Mittel die Vorhaut wiederherzustellen suchten (1 Makk. 1, 15). Das hebr. Wort für dieses künstliche Ueberziehen der Vorhaut ist mašak, das griechische kennen wir aus dem N. T. (1 Kor. 7, 18). Vgl. Lossius, De epispasmo (Jena 1665); auch bei Ugolino, Thesaurus antiquitatum sacrarum, XXII; Groddeck, De Judaeis praeputium attrahentibus (Leipzig 1699); Lübkert in den „Theologischen Studien und Kritiken" (Jahrg. 1835), III, 657 fg.; Friedreich, a. a. O., II, 161 fg. Später, unter den hasmonäischen Fürsten kam es auch etwa vor, daß fremden Völkern, wie den Idumäern und Ituräern, der Mosaismus und damit auch die Beschneidung aufgezwungen wurde (Josephus, „Alterthümer", XIII, 9. 1; 11. 3).

Aus der hohen Bedeutung, welche die Beschneidung für den Israeliten hatte, erklärt es sich leicht, daß sie in den ersten christl. Gemeinden vielfach zum Zankapfel der Parteien wurde. Wir wissen, daß der Hauptkampf, den Paulus gegen die judenchristl. Partei und auch gegen die Säulenapostel in Jerusalem zu führen hatte, sich über diese Frage entspann: Ob die Beschneidung auch für die Angehörigen der neuen, aus dem Judenthum hervorgegangenen Religion verbindlich sein solle. Die principielle Lösung dieser Frage, wie sie besonders im Galaterbrief uns vorliegt, entschied zum ersten mal den Kampf der beiden Parteien und wurde das Losungswort für die Entwickelung des Christenthums auf universeller Basis (s. Paulus und Judenchristenthum).

Die sehr umfangreiche Literatur über diesen Gegenstand vollständig aufzuzählen, ist hier nicht nöthig. Das Wichtigste ist bereits oben citirt worden. Unter den ältern Abhandlungen sind etwa hervorzuheben die von Spencer, Deyling (bei Ugolino, a. a. O., 1031 fg.) und von Meiners. Eine Zusammenstellung des ältern Materials gibt Hoffmann in der „Allgemeinen Encyklopädie der Wissenschaften und Künste" (Halle 1822), IX, 265 fg. Von eigenthümlichem, nicht ganz richtigem, nämlich zu specifisch christl. Gesichtspunkt aus hat F. Chr. Baur die Sache behandelt in der „Tübinger Zeitschrift für Theologie", Jahrg. 1832, I, 99 fg. Alles hierher Gehörige ist, freilich ohne richtiges eigenes Urtheil, am vollständigsten gruppirt worden von J. B. Friedreich, a. a. O., II, 39—165. Außerdem sind auch die allgemeinen

Werke über hebr. Alterthümer zu vergleichen, besonders die von de Wette (4. Aufl., Leipzig 1864), S. 207 fg., und Ewald (3. Ausg., Göttingen 1866), S. 118 fg. Steiner.

Beschwörer oder Exorcisten sind diejenigen, welche theils ohne, theils mit Anwendung äußerer Mittel die Geister aus den Besessenen austrieben (Apg. 19, 13). Solcher herumziehenden Wunderthäter gab es in der Zeit der röm. Kaiser eine große Zahl, und ihr Treiben erschien so verderblich, daß ihre Scharen wiederholt aus Rom vertrieben wurden, wie Tacitus verzeichnet. Auch Matth. 12, 27 und Mark. 9, 38 zeigen, wie gewöhnlich ihr Auftreten war, denn ihr Treiben erscheint als ein ganz selbstverständliches, eine Ansicht, die auch Josephus bestätigt („Alterthümer", VI, 11. 2; VIII, 2. 5; „Jüdischer Krieg", VII, 6. 2). Als nothwendige Voraussetzung für ihr Handwerk ist der Glaube anzusehen, daß fremde Geister in die Leiber der Menschen eindringen können, die man bald für die Seelen der babylonischen Thurmbauer (Justin. Martyr., Apol., II, 5; Henoch XV, 8—11; Clemens, Hom., VIII, 18; IX, 1), oder für die der in der Sintflut umgekommenen Bösen, bald für die Nachkommen der Söhne Gottes aus 1 Mos. 6 ansah. Dem Geist der altteſt. Religion ist der Glaube an die Macht der Beschwörer zuwider; 5 Mos. 18, 10 verpönt jegliche Art von magischer Kunst als einen heidnischen Greuel, und 2 Mos. 22, 11 gebietet, Personen, die aus dem Voraussagen der Zukunft ein Gewerbe machen, nicht leben zu lassen (vgl. Sir. 12, 13). Dennoch verbreitete sich das Ansehen der Beschwörer und Zauberer zugleich mit dem Wuchern des Dämonenglaubens; mußten doch die Dämonen in der Menschenverfolgung ein Geschäft, und die verfolgten Menschen einen Schutz dagegen haben. Das spätere Judenthum machte Salomo zu einem gewaltigen Geisterbanner, von dem die Schriften der Geisterbanner abstammen sollten, und Salomo's Ring erwarb sich im Morgen- und Abendlande sein Ansehen (Josephus, „Alterthümer", VIII, 2. 5; Fabricius, Cod. apocr. V. T.", II, 176; Weil, „Biblische Legenden der Muselmänner" (Frankfurt a. M. 1845). Eine besondere Art der Beschwörung bildete die Nekromantie oder Todtenbeschwörung, wie sie die „Hexe von Endor" übte (2 Sam. 28), eine Erzählung, die den alten Exegeten viele Schwierigkeiten machte (Origenes). Näheres hat der Artikel Zauberei zu geben. Bis auf den heutigen Tag ist endlich die Schlangenbeschwörung erhalten, auf welche Ps. 58, 6 anspielt und die in Aegypten bisjetzt blüht, dessen Zauberer (2 Mos. 7, 11. 22; 8, 3. 14) hochberühmt waren, wie ihre babylonischen Collegen (Jes. 47, 13). Merx.

Besek, eine Stadt im Süden von Beth-Sean oder Skytopolis, im Stammgebiet Issaschar, Jabes gegenüber (1 Sam. 11, 8; Richt. 1, 4). Zwei Orte dieses Namens haben noch zur Zeit des Eusebius etwa $3^1/_2$ geographische Meilen in nordöstlicher Richtung von Sichem (Neapolis) gelegen. Andere wollen wegen Richt. 1 ein Besek ins Stammland Juda verlegen. In Besek residirte Adoni-Besek, d. h. „Herr von Besek", wahrscheinlich Name oder Titel des kanaanit. Königs jener Stadt. Kneucker.

Besessene. Der Glaube an die Besitzergreifung und Einwohnung teuflischer Mächte im menschlichen Wesen gehört dem Judenthum und seinem Nachfolger, dem Christenthum, an. Dem Heidenthum ist dieser Glaube erst durch die Juden und Christen geworden. Aber auch Juden und Christen sind doch nicht die ersten Inhaber des Glaubens; oriental., perf. Grundlagen sind es, auf denen sie selbst weiter bauten.

Dieser Glaube ist im Judenthum sehr spät, erst nach der babylonischen Verbannung und am Schluß der perf. Herrschaft aufgekommen. Allerdings begegnet man dort einigen frühzeitigen Eindringlingen aus dem Gebiet jener uralten oriental. Weltgegensätze von Gut und Böse, welche im Parsismus ihren Abschluß fanden. Man hat die Schlange, welche als ein Organ höherer Macht am Morgen der Schöpfung die Menschen verführt (1 Mos. 3, 1), die unreinen Thiere, deren Genuß der Gesetzgeber verbietet (3 Mos. 11, 1 fg.; 5 Mos. 14, 1 fg.), die Söhne Gottes, welche durch ihre Mischung mit menschlichen Weibern ein Uebermaß der Sünde auf Erden heraufführen (1 Mos. 6, 1 fg.); man hat den Volksaberglauben der Gespenster, welche ihre Ruhe in Wüsten und Trümmern suchen, besonders die Nachtfrau Lilit (Jes. 34, 14) und die bocksähnlichen Waldmenschen, die Seïrim (Jes. 13, 21; 34, 14), denen vom Volk sogar ängstlich geopfert wurde (3 Mos. 17, 7; 2 Chron. 11, 15), zu denen vielleicht auch der geheimnißvolle, von der Gesetzgebung respectirte Asasel der Wüste gehört (3 Mos. 16, 8 fg.; s. jedoch Asasel). Aber das A. T. hat seinerseits dennoch mit großer Originalität und ungebrochener Energie den Einheitsgedanken, die Alleinherrschaft und Allherrschaft des guten Gottes in der Welt so consequent durchgeführt, daß

selbst das Böse in der Welt, daß selbst die Schlange als Creatur in den Händen des guten Gottes blieb.

Nach jenem großen Wendepunkt jüd. Geschichte tritt vor allem immer greifbarer die Vorstellung eines feindseligen Engelwesens, des Satans (s. d.) auf, sodann ihm zur Seite, in gleichem Maße wie der gute Gott sich mit einer Menge von Engelnamen umgibt, die subalternen, dem Menschen, dem sie näher stehen, bedrohlichen bösen Geister. Es sind die pers. Daevas (Devs) nebst den unzähligen niedrigern Drujas, die den „bösen Geist" Ahriman umgeben, wie die Amschaspands und Izeds den „weisen Herrn", den Ormuzd. Daß man hier ein Recht hat, zu vergleichen, geht schon aus dem Ursprung der hierher gehörigen altteft. Bücher in den Kreisen des babylonischen Judenthums, dann aus der wesentlichen Aehnlichkeit der Wirksamkeit der Devs und Drujas (vgl. den Artikel „Parsismus" von Spiegel in Herzog's „Real-Encyklopädie") hervor, schließlich aus der handgreiflichen Selbigkeit des bösen Geistes Asmodäos im Buch Tobiä mit dem mächtigsten der Drujas, dem Aeschma der Parsen (vgl. Spiegel, Ewald, Renan). In den apokryphischen Büchern Baruch und noch mehr Tobiä, deren Abfassung Ewald noch in die pers. Aera verlegt, deren griech. Uebersetzung aber jedenfalls viel später fällt, ist dieser Glaube bestimmt ausgesprochen (Bar. 4, 7. 35; Tob. 3, 8; 6, 7 fg.). Die Dämonen oder bösen Geister sind hier schon, wie bei den Parsen, Belästiger, Angreifer, Würger der Menschen, insbesondere Asmodäos versteckt sich (s. 1 Mos. 6, 1) in menschliche Frauen und tödtet im Brautgemach sieben Bräutigame, welche den Gegenstand seiner Leidenschaft in Anspruch nahmen. Schon beschäftigt sich die Zeit mit Mitteln der Vertreibung der bösen Geister. Ein Engel empfiehlt Räucherung mit dem gedörrten Herzen und mit der Leber eines Fisches im Brautgemach, dazu frommes Gebet; vor dem Geruch flieht Asmodäos und kehrt, gebunden vom Engel Gottes, nie mehr zurück. Zusätze des Buches Tobi verlangen noch dazu von den Heirathenden als Präservativ Verzicht auf Fleischeslust, Entsagung und Gebet im Beginn der Ehe.

Auch in Palästina verbreitete sich der Dämonenglaube. Das Buch Henoch (Kap. 6 fg.) zählt (nach 1 Mos. 6, 1) die 20 Vorsteher der 200 Engel mit Namen auf, welche sich verschworen haben, in sündiger Lust menschliche Weiber zu nehmen, unter denen insbesondere Asasel (3 Mos. 16, 8) alle Ungerechtigkeiten auf Erden verbreitet, bis er endlich, an Händen und Füßen gebunden, in die Wüste geworfen und zum Feuerpfuhl am Tage des Gerichts verurtheilt wird. Die Targume ergehen sich in genauen Unterscheidungen der Morgen-, Mittag- und Nachtgespenster. Selbst unter den aufgeklärten ägypt. Juden und unter den griech. Uebersetzern des A. T. (3.—2. Jahrh. v. Chr) sieht man den Glauben herrschen, sie reden oft von den Dämonen, finden sie in den Götzen der Heiden (5 Mos. 32, 17; Ps. 106, 37), wie in den Gespenstern des A. T. (Jes. 13, 21; 34, 14; Ps. 91, 60), sie wissen von bösen Engeln (Ps. 78, 49; hebräisch: Engel des Unglücks) und zeigen Lust, den bösen Geist Gottes in Saul in einen würgenden bösen Geist schlechthin zu verwandeln (1 Sam. 16, 16. 23; vgl. schon im hebr. A. T. 1 Chron. 21, 1 mit 2 Sam. 24, 1).

Der Name Dämonen, Dämonia, selbst, in der griech. Uebersetzung des A. T. wie in den Büchern Baruch und Tobiä vertreten, ist dem griech. Sprachschatz entlehnt, um in neuer Bedeutung in die Sprache und in den Vorstellungskreis des griech. Heidenthums selbst zurückzufließen. Die Griechen verstanden ursprünglich, wie Homer (Odyssee, V, 396) zeigt, unter Dämon (δαίω = theilen, zutheilen; Verkleinerungswort Dämonion) die austheilende, waltende, wirkende Gottheit, die den Menschen mit höherer Begeisterung erfüllt, aber noch mehr ihn bethört mit Wahnsinn, und ihn schlägt mit Tod oder Krankheit. Der Begriff zeigte also kein Mittelwesen an zwischen Gott und Mensch, sondern die Gottheit selbst, deren geheimnißvolle Einwirkung auf den Menschen vielartig ausgesprochen wurde (vgl. θεοληψία, πανόληπτος, νυμφόληπτος, θεία μανία, διονυσομανέω, ἱερὰ νόσος = Epilepsie). Da man aber im Gebiet des Judenthums die wirkenden heidnischen Gottheiten früh genug selbst nur als böse Geister betrachtete, so stand der Annahme des griech. Titels für den specifischen Begriff bei den alexandrinischen Juden auch so nichts im Wege. Wenn aber vollends das Griechenthum frühzeitig, wie Hesiod, Pythagoras, Plato, Chrysippus und auch die Tragiker zeigen, es vorzog, unter dem Namen Dämonen eine Art Mittelwesen zwischen göttlicher und menschlicher Natur, mit wohlthätiger oder ängstigender Wirkung auf den Menschen, zu verstehen, auch Gespenster und Geister Verstorbener darunter zu begreifen, so war die Aufnahme dieses Titels durch die

griech. Juden so noch mehr gerechtfertigt, und noch vielmehr auch für das Heidenthum die Brücke des Verständnisses und der Sympathie für die jüd. Dämonen und Dämonischen eröffnet, wie denn der Platonismus und Neuplatonismus seit dem 2. Jahrh. n. Chr. sowol den Glauben an die sinnliche fleischliche Richtung der dämonischen Mittelwesen auf Opfer und Opfergerüche, und mittels desselben eine erwünschte Erklärung der groben Mythologie, als auch den specifischen Glauben an Besessenheiten durch solche Wesen, den man bei Plutarch, Lucian, Philostratus, Porphyrius findet, unter den Einflüssen des Judenthums und selbst Christenthums gewonnen hat.

Kehren wir zum Judenthum in der Zeit Jesu zurück, so ist hier der Glaube an dämonische Besessenheiten ein ungemein verbreiteter. Das galiläische Volk glaubt, wie die Evangelien zeigen, an alle möglichen Formen dieses Uebels, und auch die heidnische tyrische Nachbarschaft ist einverstanden (Matth. 15, 22); die Pharisäer sind mit dem Vorwurf dämonischer Gemeinschaft selbst gegenüber dem Täufer (Matth. 11, 18) und Jesu gleich bei der Hand (9, 34; 12, 24); sie und ihre Schüler (Matth. 12, 27), auch die Essäer, aber neben ihnen noch eine Menge von Exorcisten oder Teufelaustreibern (Matth. 7, 22; Luk. 9, 49; Apg. 19, 13) beschäftigen sich mit der Heilung der Menschen von den ihnen einwohnenden bösen Geistern, deren hierarchische Reihen und Vorstandschaften (Satan, Belzebub) man des genauesten wußte (Matth. 9, 34; 12, 24; 17, 21). In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts redet Josephus, der jüd. Geschichtschreiber, von diesem Glauben und von den Austreibekünsten seines Volks so, daß man auch ohne Gutheißung seiner bis auf König Saul zurücklaufenden Berechnung auf eine immerhin jahrhundertelange Uebung unter den Juden schließen muß. Er weiß von sogenannten Dämonien, ihrem Wesen nach Geistern böser Menschen, wie man auch unter Griechen und Christen sie gern erklärte, welche zu den lebenden Menschen hinzutreten, sie erschrecken, würgen, leidenschaftlich erregen und außer sich bringen, ja in sie eingehen, sich hineinsetzen, in Besitz nehmen und schließlich tödten, wenn dem Kranken keine Hülfe wird. Auf medicinische Hülfe nun freilich verzichteten schon die Aerzte König Saul's (1 Sam. 16, 14 fg.); aber sie empfahlen das Hinaussingen und Hinausspielen der Bedränger durch Hymnen und Zitherspiel zu den Häupten des Kranken. So wurden sie von David „ausgesungen", so oft sie nahten; er trieb sie aus, brachte Saul zu sich, zum Frieden in der Seele, und war so in der That sein einziger Arzt. Ein zweiter Meister war Salomo. Gott gewährte es ihm, auch die Kunst gegen die Dämonen zu Nutzen und Heilung der Menschen zu lernen. Er verfaßte „Besingungen", durch welche die Krankheit beschwichtigt ward, und hinterließ Beschwörungsformeln, durch welche man die gebundenen Dämonen zum Nichtwiederkommen hinauswarf. Auch Wurzeln gab dieser Naturkenner für solche Zwecke an; die wirksamste holte man noch in der Zeit des Josephus unter den kräftigen Gebirgskräutern Peräas im Vulkanboden von Machärus. Die feuerfarbige und abends lichtstrahlende Wurzel Baaras, in einer Schlucht bei Machärus, war trotz aller Lebensgefahr der Gewinnung, wovon Josephus fabelt, wegen ihrer Kraft, die Dämonen alsbald auszutreiben, in hohem Grade gesucht. Diese Heilungsweise, sagt Josephus in der Geschichte Salomo's, blüht bis heute bei uns im höchsten Maß, und zur Ueberführung der Ungläubigen erzählt er die Geschichte eines Teufelaustreibers, Eleazar, der im jüd. Krieg in größter Oeffentlichkeit, in respectabelster Umgebung, vor Vespasian, seinen Söhnen, den Befehlshabern der Legionen und einer Masse Kriegsvolk, Dämonische befreit habe. Er brachte einen Ring an die Nase des Dämonischen, der unterhalb des Petschaftsteines eine der von Salomo bezeichneten Wurzeln hatte, zog sofort dem riechenden und umsinkenden Patienten das Dämonion durch die Nasenlöcher, und beschwor ihn im Namen Salomo's und mit Anwendung seiner Besingungen, nicht mehr wiederzukehren. Um den Erfolg noch handgreiflicher zu machen, stellte Eleazar ein kleines mit Wasser gefülltes Gefäß in die Nähe und befahl dem Dämonion, beim Austritt aus den Menschen dieses umzustoßen, damit man sehe, daß es den Menschen verlasse (ähnliches bei Philostratus, Vita Apoll. Thyan., IV, 20; vgl. Strauß, „Das Leben Jesu" (2. Aufl., Leipzig 1864), S. 450; Josephus, „Alterthümer", VI, 8. 2; XI, 2—8. 2. 5; „Jüdischer Krieg", VII, 6. 3). Noch jahrhundertelang blühte diese jüd. Kunst des Exorcismus in Räucherungen und Fesselungen unter Anrufung des Gottes Abraham's, Isaak's und Jakob's, welche selbst Heiden sich anzueignen wußten (vgl. Justin. Martyr, Dial. c. Tryph., 85; Irenäus, II, 6. 2; Origenes, Contra Cels., IV, 33), und auch das talmudische Judenthum ist gänzlich voll der zahlreichen Namen der Dämonischen, des Nachweises ihrer Schuld, wie der heimlichen Nachstellung der

Dämonen und der Befreiungsmittel (vgl. Lightfoot, Horae hebr. et talmud. (Leipzig 1675), S. 33 fg.; 308, 6, 340; Eisenmenger, „Entdecktes Judenthum", II, 408 fg.).

Das Christenthum ist die Tochter des Judenthums. So ist es verständlich, daß die Evangelisten, geborene Juden oder nicht, und einigermaßen auch die Apostelgeschichte über Jesus und die Apostel mancherlei aus diesem Gebiet zu erzählen wissen. Sie reden von Dämonischen, von Geistern, von bösen und unreinen Geistern (Lieblingsausdrücke des Lukas und Markus), von Geistern unreiner Dämonen, von Menschen mit (in) unreinen Geistern, erzählen von einem menschlichen Besitz der Geister (Mark. 3, 30), und noch mehr von einem teuflischen Besitz der Menschen (Matth. 12, 45), von einem Belästigen und Einfahren, Ergreifen, Treiben, Zerren, Beherrschen (Apg. 10, 38) der Dämonen bis zum ungetheilten Gebrauch der Organe von Leib und Seele, indem aus dem Menschen lediglich nicht mehr der Mensch, sondern der Dämon mit seinem Wünschen und Wissen, besonders auch mit seinem übermenschlichen Wissen spricht. Es wird angenommen, daß die Geister lieber auf Erden als im Abgrund sind (Matth. 8, 31; Luk. 8, 31; Mark. 5, 10), daß sie im Menschen, nöthigenfalls auch in unreinen Thieren, z. B. Schweinen, welche sie freilich zu Grunde richten (Matth. 12, 45; Mark. 9, 22), eine Ruhestätte suchen (Matth. 8, 31; 12, 45); daß sie am liebsten in Wüsten wohnen oder an Gräberstätten (Matth. 8, 28; 12, 43; vgl. 4, 1), daß sie einzeln oder in Truppen von sieben bis zu einer Legion in einem Menschen sich niederlassen (Matth. 12, 45; Luk. 8, 2. 30). Uebrigens sind im einzelnen verschiedene Arten dieser Einwohnungen angenommen. Die specifische Form ist die gänzliche Besitzergreifung des Menschen durch das dämonische Ich mit Erscheinungen, welche man in das Gebiet des Irrsinns, Wahnsinns, der Tobsucht rechnen kann (Matth. 8; Luk. 8; Mark. 5). Als minderer Grund erscheint die hin und wieder besonders verzeichnete Mondsucht (Matth. 17, 15. 18; vgl. 4, 24) mit allen Erscheinungen der Epilepsie, wobei der Dämon schweigt, höchstens einen augenblicklichen Schrei hervorbringt, weshalb er bei Markus redeloser und stummer Geist genannt wird (9, 17 fg.; Luk. 9, 39). Noch stiller ist die Krankheit bei Stummen oder Blinden, solche werden meistens gar nicht zu den Besessenen gerechnet (Matth. 4, 24; 15, 30; 21, 43; Mark. 7, 32); mitunter aber nahm man wegen irgendwelcher auffallenden Erscheinung einen Dämon als Ursache der Krankheit an, nach dessen Austreibung der Mensch sah und redete (Matth. 9, 32; 12, 22; Luk. 11, 14). Dies geschah auch bei andern körperlichen Schwachheiten, die nicht immer als dämonisch galten, z. B. Verkrümmungen oder localen Lähmungen, wo man von einem „Geist" der Schwachheit redete (Luk. 13, 11; vgl. 8, 2). Durch Menschenhülfe wurden die Geister oft nur momentan verscheucht (Matth. 12, 43; Luk. 9, 39; doch vgl. Matth. 12, 27; Luk. 9, 49); Jesus vertrieb sie, wie einst Zarathustra, durch sein Wort (Matth. 8, 16), durch drohenden Befehl des Auszugs ohne Wiederkehr (Mark. 9, 21), dem sich die Dämonen mit letztem Geschrei und schrecklicher Bäumung des Widerstands ohne Schadenanrichtung fügten (Luk. 4, 35). Höchstens nachhelfend faßte Jesus den zu Boden geworfenen Kranken an der Hand und richtete ihn auf (Mark. 9, 27). Der Erfolg war so vollständig, daß nach jüngern Erzählungen der gefürchtete, von einer Legion bewohnte Gadarener nachher vernünftig zu den Füßen Jesu saß und sich nicht mehr von ihm trennen wollte (Luk. 8, 35 fg.; Mark. 5, 15 fg.). Auch seinen Aposteln gab er diese Macht (Matth. 10, 8), und in seinem Namen wurde sie von ihnen (Mark. 6, 13), und von den 70 Jüngern (Luk. 10, 17) geübt, obgleich die Heilung nicht immer glückte (Matth. 17, 16). Auch nach seinem Hingang fanden diese Thaten durch die Zwölf (Apg. 5, 16), durch den Hellenisten Philippus (8, 7), durch Paulus statt, der im Namen Jesu einen Wahrsagegeist aus einer Sklavin in Philippi trieb (16, 16 fg.), während in Ephesus auch seine bloße Leibwäsche diese Erfolge wirkte (19, 12). Selbst draußen stehende Juden ahmten das Beispiel Jesu und der Apostel nach und suchten mit und ohne Erfolg in ihrem Namen die Geister zu bannen (Matth. 7, 22; Luk. 9, 49; Mark. 9, 38; Apg. 19, 12 fg.).

Was ist glaublich an diesen Meldungen? Man könnte alle diese Berichte als eine Sagengeschichte in Anspruch nehmen, welche sich ohne Geschichtsgrundlage von den ältest. oder von den Zeiterwartungen aus herangebildet hätte. In der That sieht man in den Reden der Dämonen hin und wieder die reine Zeitdogmatik (Matth. 8, 29; Luk. 4, 34; 8, 31) und in ihren, durch ihre Stetigkeit sehr auffallenden, Zeugnissen für Jesus ein lebhaft gebrauchtes Beweismittel der Evangelisten für seine wirkliche Messianität (Matth. 8, 29; Luk. 4, 34 fg., 41; 8, 28 fg.; Mark. 1, 24. 34; 3, 11 fg.; 5, 7). Aber doch fand selbst

Matthäus, der eifrige Beweisführer aus dem A. T., in diesem keinen Anhaltspunkt für diese Thaten (8, 17), auch die messianische Zeiterwartung richtete sich doch nicht nachdrucksvoller auf das Eintreffen von Teufelaustreibungen (Matth. 12, 27); und im allgemeinen stehen die neutest. Erzählungen durchgehends auf einem nicht rein illusorischen, sondern historischen Boden. Daher läßt sich auch eine andere Annahme, bei Baur und Volkmar vertreten, durchaus nicht rechtfertigen, wonach die Dämonenaustreibungen des N. T. nur als eine künstliche Symbolik des Siegs des Christenthums über die heidnische Welt und ihre dämonischen Götter zu betrachten wären (1 Kor. 10, 20). Allerdings gehören manche der erzählten Heilungen dem heidnischen Gebiet an, der Gadarener mit der Legion Teufel und mit der Schweineheerde, die Kanaanäerin, die Wirksamkeit der 70 Jünger, des Philippus, des Paulus. Aber schon Köstlin („Der Ursprung und die Komposition der synoptischen Evangelien", S. 241) hat lange vorher, ehe Steinmeyer in seinen „Wunderthaten des Herrn" [Berlin 1866], S. 126) in apologetischer Tendenz die Beschränkung dieser Thatsachen des Lebens Jesu auf heidnisches Gebiet fixiren wollte, die Undurchführbarkeit dieses Gesichtspunkts gezeigt, da die Dämonischen im N. T. immer in erster Linie der jüd. Welt zugehören (Matth. 4, 24; 12, 22; 17, 14; Luk. 4, 33. 41; 6, 18; 7, 21; 8, 2; 9, 1. 37. 49; 11, 14; 13, 20. 32; Apg. 5, 16; Mark. 1, 13. 32; 3, 11 fg.). Dagegen ist offen zuzugestehen, daß die neutest. Nachrichten keineswegs eine sicherste Bezeugung haben. Vor allem hat das 4. Evangelium, auf welches von so vielen gebaut wird, in seiner Auswahl der Wunderthaten Jesu auch keiner einzigen Dämonengeschichte Raum gegeben. Da diese Geschichten aber in den Vorgängern eine so bedeutende Stellung hatten, da sie im Interesse der Grundideen des Evangeliums vom Gegensatz Gottes und Satans so trefflich verwendet werden konnten, so ist mit Strauß gegen die hülflosen Einwände Steinmeyer's dabei stehen zu bleiben, daß der 4. Evangelist, der den Begriff „dämonisch" ohnehin so frei im Sinn echt menschlichen „Wahnsinns" braucht (10, 20; 7, 20; 8, 48 fg.), diese Geschichten nicht geglaubt oder bei fortgeschrittener griech. Bildung entschieden gemisbilligt habe. Nach dem jetzigen Stand der Kritik ist nun freilich das Schweigen des Johannes kein absoluter Einwand gegen die Geschichtlichkeit dieser Geschichten. Bedenklicher aber sind die Anstöße in den drei ältern Evangelien selbst. Sie geben im ganzen mehr allgemeine als concrete anschauliche Berichte, sie stimmen in der Hauptsache nur in zwei Einzelberichten (Gadarener und Mondsüchtiger) leidlich unter sich zusammen, ihre Referate zeigen im einzelnen und ganzen gegeneinander die handgreiflichsten Steigerungen, indem besonders Lukas und Markus der Dämonologie das allergrößte Interesse zugewendet, überall darauf zurückgegriffen, überall vergrößert und selbst mit einer, bei Matthäus ganz unvertretenen, der Geschichte des Gadareners nachgebildeten großen dämonologischen Ouverture (Luk. 4, 33 fg.; Mark. 1, 23 fg.) begonnen haben. Und möchte man die sprechendste und bezeugteste Heilung Jesu in diesem Gebiet, die des Gadareners, in der allereinfachsten Form des Matthäus herausgreifen, so erschrickt man an Unmöglichkeiten, am Wunsch der Dämonen, entweder in Menschen oder auch in Schweine zu fahren, an der befremdlichen Concession Jesu gegenüber diesem Wunsch, auch an den sichtlichen Einträgen der herrschenden Dogmatik in die Dämonenreden (8, 29), und kann das Zugeständniß nicht verhalten, daß die etwa zu Grunde liegende Thatsache in einer moralistischen und humoristischen Judensage über die verdiente Züchtigung des dämonischen unreinen schweinehaltenden Heidenthums untergegangen sei. Lägen aber auch wesentlich treue nüchterne Berichte vor, wie würde erst die Hauptsache festzustellen sein, ob nämlich Uebel und Heilung eine natürliche Thatsache oder wirkliche Besessenheit und wirkliche Austreibung einer Geisterwelt gewesen? Denn diese höchste Frage ist auch für die Wissenschaft eine so subtile, die zu Grunde liegende Thatsache so wenig eine unmittelbar sichtbare, greifbare, daß man zunächst lediglich eine subjective Auffassungsweise der Erzähler in die Hand bekommt und an derselben um so gründlicher irre wird, weil es die subjective beschränkte Auffassung der ganzen Zeit ist.

Dennoch zergeht nicht alles in Nichts. Selbst Strauß (a. a. O., S. 446) ist der Ansicht, daß dieses Genre der Heilungen Jesu am meisten natürliche Möglichkeit und geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich habe. Die Thatsachen der Zeit lassen es nicht anders erwarten, als daß Jesus, wenn er als Volkswohlthäter austrat, auch mit Besessenen zu thun bekommen hat. Die vielseitige Noth und Gärung der Zeit Jesu mochte solche Erscheinungen tiefster Zerrissenheit noch begünstigen. Dann sind die Nachrichten zu reichlich, zu bestimmt, sie treten weniger als mühsame Beweise, als vielmehr wie feste Voraus-

setzungen auf, an denen nicht zu rütteln ist, und die Apostelgeschichte faßt alle Heilungen Jesu bündig in diese Eine Klasse zusammen (10, 38). An der dunkeln Geschichte Magdalena's wird man so wenig zweifeln (Luk. 8, 2) als an dem Urtheil der Pharisäer, daß Jesus durch Belzebub, den phöniz. Obergott und Oberdämon, die Dämonen ausgetrieben (Matth. 9, 34; 10, 25; 12, 24). Den sichersten Haltpunkt geben die Worte Jesu selbst. Man muß hier nicht hauptsächlich darauf bauen, daß er in manchen Erzählungen die Dämonen direct anredet; Matthäus hat von solchen Anreden, welche Markus vorzüglich liebt, nichts gewußt (Mark. 1, 25; 5, 8; 9, 25). Aber in einer Reihe von Sprüchen hat er von Dämonischen, von seinen und anderer Heilungen geredet (Matth. 7, 22; 10, 8; 12, 21 fg., 43 fg.; 17, 21; Luk. 9, 49; 10, 18; 13, 22), und Worte wie die in Matth. 12 (Luk. 11) möchten ihm am wenigsten abzusprechen sein. Als Hauptthatsache darf angenommen werden, daß er seine Heilungen nicht wie andere, deren Leistung er doch mehr als Pressensé und Steinmeyer anerkannte (Matth. 12, 27), mit äußern Mitteln, sondern wie sonst mit seinem gebietenden und ermunternden Worte (Matth. 8, 16) vollbrachte, allerdings mit solcher Aufbietung seiner Kraft, daß er seinen Jüngern als außer sich gekommen (Mark. 3, 21 vgl. 11. 15), den Pharisäern als im dunkeln Bund mit Satan stehend, erscheinen mochte; jedoch nicht durch eine geheimnißvolle Kraft, wovon nur die jüngern Evangelien reden, sondern durch den Geist des Glaubens, der auf Gebet ruhte (Matth. 17, 20 fg.; Mark. 9, 29; das „Fasten", späterer Zusatz). Seine Erfolge, welche er nicht aufsuchte, da die Kranken sich ihm zudrängten (Mark. 3, 11), und verfrühte Messias-Proclamationen, wie sie in einzelnen Fällen des Wahnsinns vorkommen mochten, ihm widerlich waren, zumal aus solchem Mund (Luk. 4, 35. 41; Mark. 1, 25. 34 fg.), müssen immerhin über allen Vergleich mit den Pharisäern solche gewesen sein, daß das Volk seinen Ruhm verkündigte (Luk. 4, 36; Mark. 1, 27), die Pharisäer neidisch ihn des Bundes mit dem Argen zeihten, und daß er selbst in seiner Leistung ein Zeichen des gekommenen Reichs für die Zeitgenossen und für sich selbst fand (Matth. 12, 28). Ueber diese Thatsächlichkeiten sind alle neuern Forscher, Schleiermacher, Hase, Holtzmann, Schenkel, Weizsäcker, selbst Strauß und Renan einig, auch wenn die letztern durch den Begriff „Phantasiecuren" die Größe des Wirkens Jesu heruntersetzen, während Schleiermacher so viel richtiger vom Einfluß eines dominirenden Willens auf einen niedergedrückten redet.

Die Hauptfrage bleibt hier übrig: Hat Jesus im Ernst an Besessenheit, oder hat er an eine physisch-geistige Krankheit geglaubt? Strauß hält sofort das erste für wahrscheinlich, Schenkel und Weizsäcker haben gegenüber dem Strauß begünstigenden Buchstaben der Worte Jesu auf nähere Erwägung nicht verzichtet. Man kann finden, daß Jesus vom dämonischen Ursprung der Krankheit, wie sie ihm erzählt zu werden pflegte, keine weitere Notiz nimmt, sondern einfach heilt (Matth. 15, 28), daß er von einer durch Satan verhängten Schwachheit redet, wo der Evangelist von einem „Geist" der Schwachheit spricht (Luk. 13, 10—16), daß er in der Geschichte des Gadareners nur einer fixen Idee nachzugeben scheint, daß er selbst in der großen Streitrede über diese Frage mit den Pharisäern zunächst nur die Hypothese der Gegner von seiner Austreibung mit Satans Hülfe bekämpft (Matth. 12, 25 fg.). Hier hat die Accommodationstheorie Anhaltspunkte, welche von Spinoza an bis zum Rationalismus vielfach vertreten worden ist, welche Schenkel neu vertheidigt, während die strengere Frömmigkeit bis auf Pressensé sie verwirft. Gegenüber der allerdings handgreiflichen Positivität der Sätze Jesu in Matth. 12 (Luk. 11) möchte noch weniger zu verkennen sein, was Schenkel geltend macht, daß die wichtigsten Reden in diesem Gebiet eine poetische und parabolische Farbe zeigen (Matth. 12, 25 fg., 43 fg.), sodaß es schwer ist, ihn hier bei einem völligen Einverständniß mit den Meinungen seiner Zeit zu betreffen. Dreierlei möchte dennoch unverkennbar sein: einmal, daß Jesus diese Uebel jedenfalls mit einer satanischen Wirksamkeit, welche er auch sonst glaubte, ja mit einer satanischen Herrschaft im menschlichen „Gefäß" in Verbindung bringt (Matth. 12, 29; Luk. 13, 11); zweitens, daß er von der mythologischen Vielheit, welche er selbst etwa besonders in parabolischer Rede vertritt (Matth. 12, 43 fg; 17, 21), gern auf die Einheit des satanischen Wesens zurückgeht (Matth. 12, 29; Luk. 10, 18); drittens, daß er das Verhältniß zwischen Satan und dem Menschen nicht blos als das der physischen, unheimlichen, zaubernden Gewalt, sondern des ethischen Rapports begreift (Matth. 12, 43 fg.). Diese Umwandlung der Volksvorstellung durch Jesus ist jedenfalls groß und bedeutend genug, die crasse Volksmeinung ist nicht die Meinung Jesu, seine Anschauung ist theore

tisch und praktisch gereinigt und läßt für das Maß satanischer und menschlicher Initiative im kranken Subject eine elastische Weite (vgl. auch Weizsäcker, „Untersuchungen über die evangelische Geschichte" [Gotha 1864], S. 376). Mag man aber auf Grund alter und neuer wissenschaftlicher Erkenntnisse dieser Krankheitsformen bedenklich dagegen sein, das diabolische Element in dieser Krankheit von Jesus selbst irgendwie statuirt zu sehen und selbst seine ethische Auffassung zu streng finden, so ist es doch nur eine nach zwei Linien laufende Verkehrtheit, wenn man an der Größe Jesu, „an der Klarheit seines Angesichts" (Steinmeyer), irre werden will in Beziehung auf wesentlich theoretische Erkenntnisse im dunkelsten Gebiet des Natur- und Geisteslebens, welche nicht zum Kern seiner religiösen Thätigkeit gehörten, oder wenn man bei aller persönlichen und sachlichen Neigung zum Zweifel gegen diese Geschichten das Urtheil durch das Wort Jesu schlechthin gebunden achtet, wie denn von Reinhard bis auf Ebrard und Steinmeyer die modernen Besessenheiten preisgegeben, die neutest. aber wegen des Wortes Jesu und der Apostel festgehalten worden sind. Aber wenn „das Wort" Jesu dem Gebiet seiner Offenbarungen nicht zugehört, wenn es die populäre Meinung über gewisse Krankheitserscheinungen mehr oder weniger gelten läßt, ist man wol gedrungen, dieser Volksmeinung, dem Wort der Pharisäer, der Kanaanäerin, des Vaters des Mondsüchtigen, dem Wort der Apokryphen oder gar Parsen, blindlings anzuhangen, auf dieses Wort hin Wahnsinn und Epilepsie als Besessenheit, und die Exorcismen nach Matth. 12, 27 als wirkliche Geistervertreibung gelten zu lassen, oder wird man in diesen Fragen dem einstimmigen Wort alter und neuer Wissenschaft zu folgen haben, deren Urtheil wenigstens für die nachbiblischen Zeiten die Zustimmung aller Gebildeten so sehr erlangt hat, daß jeder sich hütet, im Interesse seiner selbst, einen Wahnsinnigen oder Epileptischen für einen Besessenen zu halten?

Daß der Glaube an Besessenheiten weit über die apostolische Zeit herunter (was den Apostel Paulus betrifft, so vgl. außer der Apostelgeschichte 1 Kor. 5, 5; 12, 10) bis in die Zeit der Kirchenväter, bis ins Mittelalter und über dasselbe hinaus geherrscht hat, daß die alten Väter in den christl. Dämonenvertreibungen fortwährend ein entsprechendes Zeichen der Göttlichkeit des Christenthums erkannt haben, ist bekannt genug. Die ältesten Kritiker dieses Glaubens waren die griech. Aerzte von Hippokrates (400 v. Chr.) bis Aretäos (100 n. Chr.), welche beide insbesondere die Epilepsie des Ruhms „der heiligen Krankheit" entkleidet. Auch der alexandrinische Jude Philo dachte hier wissenschaftlicher als Josephus, indem er den Dämonenglauben einen Volksglauben nannte und die Dämonen in den bösen Menschen suchte (vgl. Hase, „Dogmatik" [5. Aufl., Leipzig 1860], S. 173). Unter den Christen sperrte sich selbst der hochgebildete Alexandriner Origenes (zu Matth. 17, 15) gegen das Urtheil der Aerzte und zog es vor, dem Evangelium zu glauben. Erst seit dem Ende des 17. Jahrh. haben Balthasar Bekker, Christian Thomasius, Johann Salomo Semler diese Dämonologie dergestalt erschüttert, daß auch der Supranaturalismus auf die Besessenen der Gegenwart verzichtet, um die der Vergangenheit zu behaupten, und daß selbst die moderne dünne Restauration der Dämonologie und des satanischen Magnetismus in der Person Olshausen's, Ebrard's, Steinmeyer's, Pressensé's hier und dort sich genöthigt gesehen hat, mit der andern Ansicht zu capituliren. Hat doch sogar Olshausen wenigstens den Mondsüchtigen mit Dr. Paulus als natürlichen Epileptiker erklärt, Steinmeyer die Besessenheit mit Kunst aus dem jüd. ins heidnische Gebiet gespielt, Pressensé die Legion sowol als die Wohnungsverlegung in die Schweine eine Einbildung des gadarenischen Patienten genannt und natürlich dann auch die Uebereinkunft Jesu mit den Dämonen aus der Geschichte gestrichen. Keim.

Besitz, s. Ackerbau.

Besor, ein Bach unweit Ziklag (1 Sam. 30, 9. 10. 21). Man hält ihn für den Fluß, der sich südlich von Gaza ins Mittelländische Meer ergießt, jetzt Wadi Scheriah, der den von Berseba herabkommenden Wadi es-Seba aufnimmt. Kneucker.

Besprengungen kommen in Verbindung mit dem hebr. Opfercultus ziemlich häufig vor. Wenn das Opferthier geschlachtet worden war, so wurde das Blut (s. d.) ringsum an den Altar gesprengt und somit, da nach hebr. Auffassung dasselbe Sitz des Lebens war, Gott, dem Spender alles Lebens, gleichsam zurückgegeben, was ihm gehörte. So schüttete Mose bei Abschluß des Bundes die Hälfte des Blutes in Schalen und sprengte die andere Hälfte an den Altar (2 Mos. 24, 6). Solche Sprengungen fanden statt bei dem Brandopfer (2 Mos. 29, 16; 3 Mos. 1, 5. 11; 8, 19; 9, 12), dem Dankopfer (3 Mos. 3, 13; 7, 14; 9, 18; 17, 6), dem Einsetzungsopfer (2 Mos. 29, 20; 3 Mos. 8, 24), dem

Erstgeburtsopfer (4 Mos. 18, 17), dem Schuldopfer (3 Mos. 7, 2). Abweichend war der Ritus beim Sündopfer. Jede besondere Art desselben erheischte ein eigenthümliches Verfahren. Bei dem Sündopfer für einen einzelnen nahm der Priester etwas Blut und strich es an die Hörner des Brandopferaltars vor der Stiftshütte, das übrige goß er an den Grund des Altars aus (2 Mos. 29, 12; 3 Mos. 4, 25. 30. 34; 8, 15; 9, 9). Bei dem Sündopfer der rothen Kuh sprengte der Priester siebenmal gegen die Stiftshütte (4 Mos. 19, 4). Bei dem für das ganze Volk dargebrachten Sündopfer nahm der Hohepriester etwas Blut in das Heilige und die Stiftshütte mit, tauchte seinen Finger darein, sprengte davon siebenmal vor Jahve bei dem Vorhang zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten, und strich davon auch an die Hörner des Räucheraltars, welcher im Heiligen stand, das übrige Blut goß er an den Grund des Brandopferaltars (3 Mos. 1, 16—18). Ganz ebenso war das Verfahren bei dem Sündopfer des Hohenpriesters (3 Mos. 4, 5). Bei dem Sündopfer am großen Versöhnungstage wurde von dem Sündopferblut theils in das Allerheiligste gebracht und damit siebenmal vor und an den Deckel der Bundeslade gesprengt, theils an den Räucheraltar im Heiligen und an die Hörner desselben gestrichen (3 Mos. 16, 14 fg., 18). Alles dies geschah aber nur, wenn ein vierfüßiges Thier geopfert wurde; bei Vögeln, z. B. Tauben, war das Verfahren einfacher, indem man von dem Blut desselben etwas an den Altar sprengte (3 Mos. 5, 9) und das übrige auslaufen ließ. Aus dem Angeführten geht deutlich hervor, daß bei dem Sündopfer mehr als bei den andern Opfern das Blut in die Nähe und vor die Augen Gottes gebracht werden sollte, was auf der Idee beruhte, daß dasselbe die Sühne für das Leben des Sünders ist, für den das Opfer dargebracht wird.

Auch Oel und Wasser dienten, wenn auch nicht so häufig wie Blut, zu Besprengungen. Bei der Salbung des Hohenpriesters wurde von dem Salböl siebenmal an den Altar gesprengt und so dieser und sein ganzes Geräth geheiligt (3 Mos. 8, 11). Bei den Priestern niedern Ranges vertrat Besprengung wahrscheinlich die Stelle der Salbung. Bei den Opfergebräuchen, welche zur Reinigung eines aussätzigen Menschen oder Hauses nöthig waren, mußte der Priester gleichfalls Oel nehmen, seinen rechten Finger hinein tauchen und siebenmal vor Jahve, d. h. am heiligen Orte vor dem Altar, sprengen (3 Mos. 14, 16. 27. 51). Die Leviten wurden bei ihrer Einweihung, um entsündigt zu werden, mit Entsündigungswasser besprengt (4 Mos. 8, 7. 21). Von besonderer Wichtigkeit war aber das Reinigungswasser für diejenigen, welche sich durch eine Leiche verunreinigt hatten. Die Bereitung desselben wird 4 Mos. 19 beschrieben. Nachdem eine makellose rothe Kuh vor dem Lager geschlachtet worden war, tauchte der Priester seinen Finger in das Blut und sprengte siebenmal nach dem Eingang der Stiftshütte hin. Hierauf wurde die Kuh vollständig verbrannt, und der Priester warf Cedernholz, Ysop und Karmoisin, die Sinnbilder der Reinheit, des Lebens und der Dauerhaftigkeit, in den Brand. Priester und Verbrenner wurden durch diese Verrichtungen unrein bis zum Abend. Ein reiner Mann sammelte die Asche und brachte sie zur Aufbewahrung an einen reinen Ort; auch er galt diesen Tag über als unrein. Wenn sich nun jemand durch Berührung einer Leiche verunreinigt hatte, so wurde etwas von dieser Asche in ein Gefäß geworfen und lebendiges Wasser darauf gegossen. In das auf diese Weise bereitete Reinigungswasser tauchte sodann ein reiner Mann Ysop und besprengte den Verunreinigten sowie seine ganze Umgebung, um sie zu entsündigen. Dies geschah am dritten und am siebenten Tage, an letzterm hatte dann der Verunreinigte sich zu baden und seine Kleider zu waschen, worauf er am Abend wieder als rein betrachtet wurde. Krenkel.

Beständigkeit ist diejenige sittliche Errungenschaft, vermöge welcher der Christ eine feste Richtung einhält und all seinem Thun und Lassen ein bestimmter und gleichmäßiger Charakter aufgeprägt wird. Sie nimmt im Christenthum eine sehr wesentliche Stelle ein und tritt daher auch in Form der Ermahnungsrede häufig im N. T. auf. Denn das Christenthum setzt im Menschen ein neues Lebensprincip, welches in die Tiefen des Gemüths eindringen, zugleich aber durch alle Lebensbethätigungen durchdringen will. Dazu ist erforderlich das bewußte und energische Festhalten der neuen, von oben stammenden Richtung. Die Beständigkeit erweist sich theils im Festhalten des Heils (Kol. 1, 23; 2, 7; Hebr. 3, 14; 2 Petr. 1, 8—10), theils in Bewahrung und stetiger Uebung der christl. Lebenserweisungen (Röm. 12, 12; Hebr. 13, 1. 16; Gal. 6, 9). Die Beständigkeit ist natürlich nicht das zähe Festhalten des jeweiligen Zustandes, sonst wäre sie das Gegentheil des

Wachsens; sie ist vielmehr die Grundbedingung für geistliches Wachsthum, da dieses nur vor sich gehen kann auf der Wurzel des Einen neuen Lebensprincips (1 Kor. 15, 58). Als unentbehrliches Mittel zu Erzeugung der Beständigkeit wird von Jesu selbst das Gebet mit Wachsamkeit (Matth. 26, 41; Kol. 4, 2) empfahlen. Natürlich; denn einestheils kann der Fromme seine Beständigkeit nicht blos als seine sittliche That ansehen, sondern ebenso sehr ist sie für ihn eine Frucht göttlicher Bewahrung und Befestigung (1 Petr. 5, 10), welche erbeten sein will, anderntheils ist das Gebet selbst, besonders als anhaltendes, eine Bethätigung des Willens, im Heil Gottes zu bleiben, und zwar die directeste. Als vor einer Quelle der Unbeständigkeit wird vor der Getheiltheit des Herzens gewarnt (Jak. 1, 8; Matth. 6, 24); eine solche ist ja ohne Verletzung des Gewissens nicht möglich und lähmt die Willensenergie. Also erwächst die Beständigkeit aus der Einfalt (Hebr. 10, 19—23).

Die folgenden Verse der ebengenannten Stelle (Hebr. 10, 26. 37) zeigen uns, wie in der urchristl. Gemeinde für das Festhalten an der Heilsgemeinschaft ein Beweggrund geltend gemacht wurde, der zwar von dem tiefsten sittlichen Ernst zeugt, den wir aber ohne Milderung seiner rigaristischen Gestalt uns nicht mehr aneignen können. Ein frei vollzogener Abfall soll nur noch ein Warten des Gerichts vor sich haben; eine Umkehr und Erneuerung des so Gefallenen soll nicht möglich sein (Hebr. 6, 4—6; 12, 17—28). Herkömmlich stellt man es aus dogmatischen Gründen in Abrede, daß in diesen Stellen ein Zustand als in diesem Leben erreichbar gesetzt sei, aus welchem eine Rückkehr in den Gnadenstand als unmöglich gesetzt werde. Mit der Verwerfung dieser Schroffheit hat man freilich ganz recht. Was aber gibt uns denn die Befugniß, darum den Sinn dieser Stellen zu verwässern und den Verfasser etwas anderes sagen zu lassen, als was er ganz offenbar sagt? Wir begreifen es recht wohl, wie der heilige Ernst und Eifer der urchristl. Gemeinde dazu führen konnte, die Sünde des förmlichen Abfalls ohne Umstände für eine irreparable anzusehen (vgl. besonders 2 Petr. 2, 4. 9. 17. 19. 20. 21; 1 Joh. 5, 16. 18. 21); nur muß man sich hüten, diese Ansicht in ein Dogma zu verwandeln. Späth.

Besuche. Das gesellschaftliche Leben der Hebräer bewegte sich über den Familienkreis nicht weit hinaus. Außer dem Hause trafen sich die Männer auf den Straßen und an den Thoren zu gegenseitiger Unterhaltung, die Frauen aber blieben soviel als möglich im Hause und vermieden, mit fremden Männern zusammenzukommen. Besuche bei Nachbarn und Bekannten, Gesellschaften im Hause u. dgl. waren daher seltener als bei uns. Wenn einer bei besonderm Anlaß ein Gastmahl veranstaltete, wurden, wie Hiob 1, 4; 1 Sam. 1, 4 fg., nur die Familienangehörigen beiderlei Geschlechts oder nur Männer dazu geladen (1 Sam. 9, 22; 2 Sam. 3, 20; 13, 23; Richt. 9, 26 fg.; Luk. 5, 29; 14, 16 fg., 24), aber es wurde, in vornehmen Häusern, für die Frauen besonders gedeckt (Esth. 1, 9). Ein freierer Verkehr der beiden Geschlechter, wie wir ihn zur Zeit Christi finden (Luk. 10, 38 fg.; Joh. 12, 2 fg.), bahnte sich erst allmählich an, wol nicht ohne Einfluß griech. Sitte. Stets aber fand, wer nicht im Orte selbst wohnte, gastliche Aufnahme im befreundeten Privathause oder wo er gerade anklopfte. Der Hausherr empfing und bediente ihn; die Hausfrau, die sich ohne Noth vor dem Fremden nicht zeigte, sorgte drinnen für Speise und Trank (1 Mos. 18, 6. 9). Eigentliche Gasthäuser gab es nämlich bei den Hebräern nicht; unter der „Herberge", von der etwa die Rede ist, haben wir uns nur ein unbewohntes Haus, wo man sich vor Wind und Wetter schützte und übernachten konnte, zu denken (1 Mos. 42, 27; Jer. 9, 1; Luk. 2, 7; 10, 34 fg.). Wer reiste, war auf die mitgebrachten Vorräthe und auf die Gastlichkeit seiner Bekannten und anderer angewiesen (s. Gastfreundschaft). Der Empfang solcher Besuche, auch wenn sie ganz unerwartet kamen, war, nach den vorliegenden Erzählungen zu schließen, stets ein freundlicher und herzlicher. Man brachte dem Gast Wasser zum Waschen der Füße, nahm ihn unter seinen Schutz, setzte ihm Speise vor und ließ auch die Reitthiere füttern (1 Mos. 18, 4 fg.; 19, 2. 3; 24, 32; Richt. 19, 21 fg.). Ganz ähnliche Sitten finden wir noch heute bei den Beduinenarabern (vgl. d'Arvieux, „Sitten der Beduinenaraber", S. 30 fg.; Niebuhr, Description de l'Arabie, S. 41 fg. und auch Freytag, „Einleitung in das Studium der arabischen Sprache" [Bonn 1861], S. 146 fg.). Begleitung beim Abschied war nur in besondern Fällen üblich (1 Mos. 18, 16; 1 Sam. 9, 26). Die heutigen Morgenländer unterlassen sie gewöhnlich ganz und machen überhaupt den Abschied kurz, um sich, wie sie sagen, den Schmerz der Trennung zu ersparen (d'Arvieux, a. a. O., S. 145). Unter Bekannten wurde der Besuch mit großer Höflichkeit eingeleitet, man erkundigte sich angelegentlich nach dem Befinden

des andern und seiner Angehörigen (2 Kön. 4, 26; 1 Mos. 43, 26; 1 Sam. 10, 4); Verwandte und gute Freunde küßten sich bei der Begrüßung (1 Mos. 29, 11; 33, 4; 2 Mos. 4, 27; 18, 7; Mark. 14, 45), ebenso beim Abschied (Ruth 1, 14; 1 Kön. 19, 20; 1 Sam. 20, 41). Männer scheinen sich, wie noch heute die Araber thun (d'Arvieux, a. a. O., S. 50), auf den Bart geküßt zu haben (2 Sam. 20, 9). Auch die Verbeugung war, wenn man besondere Achtung und Liebe bezeugen wollte, übliches Ceremoniell (1 Mos. 23, 7; 2 Mos. 18, 7; 1 Sam. 20, 41). Dagegen ist die Sitte der Araber, Gesicht und Haare der Weiber und den Bart der Männer, wenn man sie beim Besuch auszeichnen will, mit wohlriechendem Wasser zu besprengen und mit Aloëholz zu beräuchern (d'Arvieux, a. a. O., S. 52, 145), wol erst spätere Verfeinerung. Nur vereinzelte Andeutungen derselben finden wir in den Stellen Ps. 23, 5; 92, 11 und in der bekannten Erzählung Matth. 26, 6 fg. Vor Höherstehenden neigte man gewöhnlich, aufs Knie sich niederlassend, den Oberkörper bis zur Erde (1 Mos. 42, 6; 43, 28; 44, 14; 1 Kön. 1, 23; Esth. 3, 2. 5) und stieg, wenn man einem solchen auf dem Wege begegnete und ein Anliegen an ihn hatte, vom Reitthier ab (1 Sam. 25, 23). Auch das Aufstehen vom Sitz war eine Auszeichnung, die man dem Alter schuldig war (3 Mos. 19, 32), und die auch sonst etwa angesehenen Leuten zutheil wurde (Hiob 29, 8). Eine weitere ehrende Rücksicht gegen den Gast war, ihn zur Rechten oder oben an die Tafel zu setzen (1 Kön. 2, 19; Ps. 110, 1; 1 Sam. 9, 22). Wer um irgendeine Bitte anzubringen oder auch nur zum Zeichen der Huldigung einem andern seine Aufwartung machte, versäumte nicht, Geschenke mitzubringen (1 Mos. 32, 14 fg.; 24, 22. 53; 1 Sam. 9, 7; 16, 20; 17, 18; 1 Kön. 10, 10; Spr. 18, 16). Ebenso wurde der Gast häufig mit Geschenken entlassen (1 Mos. 21, 27; 43, 11). Ein solches Geschenk hieß beraká. Eine einheitliche, allgemein gebräuchliche Grußformel, wie sie die Araber an ihrem, mit einer Bewegung der rechten Hand nach dem Herzen hin ausgesprochenen selám zaleyk, das der Angeredete mit wa zaleyk esselám und irgendeinem Zusatz erwidert, besitzen, scheinen die Hebräer nicht gehabt zu haben. Wir finden sie nur vereinzelt Richt. 19, 20; 1 Chron. 12, 18. Erst später scheint sie allgemeiner geworden zu sein (Luk. 24, 36; Joh. 20, 26); in früherer Zeit liebte man freie Abwechselung. Der Herr sei dir gnädig! Der Herr sei mit dir! Der Herr segne dich! Der Segen des Herrn über dich! Gesegnet seist du vom Herrn! — so und ähnlich lauteten die Redensarten, mit denen am häufigsten beim Besuch Gruß und Gegengruß gewechselt wurden (1 Mos. 43, 29; Ruth 2, 4; 3, 10; 1 Sam. 15, 13; 26, 25; Ps. 129, 8; 118, 26). Kranke zu besuchen, wird Sir. 7, 35; Matth. 25, 36, ebenso an mehrern Stellen des Talmud angelegentlich empfohlen. Steiner.

Betach, eine Stadt in Aram-Zoba, welche David erbaute (2 Sam. 8, 8). In der Parallelstelle 1 Chron. 18, 8 heißt sie Tibchath, bei den LXX (Me-)Tebak und (Ma-)Tabeth, in der syr. Uebersetzung Tebach. Letzterer Name muß gewiß als der ursprüngliche und richtige gelten, weil er sich auch als Name einer aram. Landschaft oder Stadt unter den Nachkommen des Nahor (1 Mos. 22, 24) wiederfindet, und mit demselben etwa auch die Stadt Taibeh zusammengestellt werden kann, die noch heute nördlich von Tadmor unter dem 35. Grad der Breite, wie es scheint, an einer Karavanenstraße von Aleppo nach dem Euphrat gelegen, angetroffen wird. Kneucker.

Betane, eine Stadt in Südpalästina, zwischen Jerusalem und Kades (Jud. 1, 9), und zwar gemäß der Aufzählung in jener Stelle nördlich von Chellus (s. d.), d. i. Halhul, gelegen, wie auch, damit übereinstimmend, Eusebius sein Bethanin (Beit Tanin) 4 röm., d. i. kleine geographische, Meilen nördlich von Hebron setzt. Es ist demnach das alte Beth Anoth (Jos. 15, 59), von welchem heute noch, in der Nähe von Hulhul, die Ruinen Beit Ainun vorhanden sind, an einem sanften Abhang, in dessen oberm Theil sich auch drei bis vier Cisternen finden. Kneucker.

Beten, eine Stadt im Stammgebiet Ascher (Jos. 19, 25). Eusebius und Hieronymus nennen einen Ort Bebeten, Bethebem, und setzen ihn 8 röm., d. i. 1⅗ geographische, Meilen östlich von Ptolemais, d. i. Akko. Jenes Beten muß jedoch, wenn es, wie es den Anschein hat, in der Nachbarschaft von Achsaph lag und dieses das heutige Kesaph ist, viel weiter im Norden gesucht werden. Kneucker.

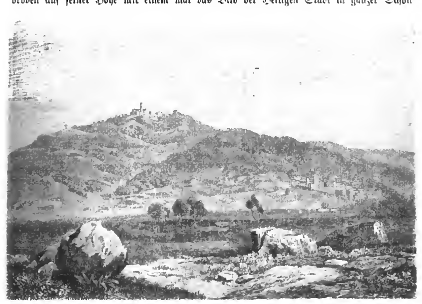
Beten, s. Gebet.

Bethabara. So lesen Joh. 1, 28 fast alle Kirchenväter, und schon Origenes fand wenigstens in etlichen Handschriften diese, auch von dem syr. Text Cureton's bezeugte

Lesart. Dagegen stand „fast in allen Handschriften“ des Origenes Bethania. Origenes aber fand, als er an Ort und Stelle nachforschte, keinen Ort mit Namen Bethania am Jordan, wol aber ein Bethabara (vielleicht das Beth-Bara Richt. 7, 24, welches die Sage seiner Zeit als den Taufort des Johannes bezeichnete). Ebenso wird der Ort noch von Eusebius genannt. Durch Empfehlung des Origenes kam die Lesart Bethabara, die aber dem Obigen zufolge nicht, wie gewöhnlich geschieht, als Conjectur zu bezeichnen ist, in Geltung. Der Name bedeutet entweder Furthausen (Beth ʿabara) oder soll überhaupt nur einen jenseit liegenden Ort bezeichnen (von ʿeber). Holtzmann.

Beth-Anath, eine Stadt im Stammgebiet Naphtali (Jos. 19, 38), wo die Kanaaniter nicht vertrieben, aber tributpflichtig gemacht wurden (Richt. 1, 33). Ihre Lage ist noch nicht bekannt. Eusebius hält dafür den Flecken Batanäa, 15 röm., d. i. 3 geographische, Meilen östlich von (Dio-)Cäsarea, d. i. Sepphoris, mit Heilbädern; also etwa in der Nähe von Emmaus, eine Stunde nördlich von der Südspitze des Sees Genezareth, wo, wie der Name sagt, sich vier oder fünf heiße „Quellen“ finden, die noch jetzt zu „Bädern“ gebraucht werden, denn Beth-Anath (= Beth-Ajanoth) bedeutet „Haus der Quellen“, und Emmaus „Bäder“. Hat man Beth-Anath etwa in dem bei Robinson („Palästina“, III, 884) genannten Kefr-Anân zu suchen? Kneucker.

Bethanien. Steigt man von Jerusalem aus in das Kidronthal hinunter und wendet sich dann, den Oelberg überschreitend, ostwärts, so gelangt man in etwa 40 Minuten nach el-Azirijeh, einem zwischen den Bergen versteckten kleinen Dorfe, hart am Rande der todeseinsamen Wüste, die in Gestalt eines wild durcheinandergeworfenen, von tiefen Schluchten zerrissenen Berglandes von da bis nach dem Jordanthal sich ausdehnt. Die Hütten des Dorfes lagern an einem kleinen Vorhügel des Oelbergs. Dieser selbst hemmt, einem mächtigen, hochragenden Wall gleich, alle weitere Aussicht nach Westen, damit erst droben auf seiner Höhe mit einem mal das Bild der Heiligen Stadt in ganzer Schön-



heit vor den Augen des Pilgers sich entrolle. Die weiten Flächen des Ostabhangs sind spärlich mit Oelbäumen besetzt, doch näher dem Dorf zu treffen wir dichtere Gruppen von Oel-, Feigen- und Mandelbäumen. Ein Kranz frischen Grüns, heben sie sich lebhaft von dem gelben Kalkgestein ab, aus dem auch die Hütten des Dorfs gebaut sind, und erfreuen das Auge um so mehr, als die östlich gegenüberliegenden Bergabhänge des Baumwuchses ganz entbehren und von Vegetation überhaupt nur noch Zwerggestrüpp genügsamen Schaf- und Ziegenheerden zur Weide bieten (s. die Abbildung).

El-Azirijeh wird mit Recht für das alte Bethanien gehalten, welches nach Joh. 11, 18 15 Stadien, d. i. ungefähr 40 Minuten, von Jerusalem entfernt war. Noch heute wie vor Jahrtausenden geht hier die Karavanenstraße vorüber nach Jericho, und das ganze Bild des gegenwärtigen el-Azirijeh entspricht in der Hauptsache getreu dem vom alten Bethanien.

„Haus der Armuth" (beth:anijjah) nannten die Israeliten den Ort, weil er so still und einsam gelegen und zum größten Theil von der Wüste umgrenzt war, vielleicht auch, weil Elende, wie z. B. Aussätzige, hier eine Zuflucht fanden. Im Hause Simon's, des Aussätzigen, empfing Jesus von sinniger Frauenhand die königliche Weihe, welche ihm die „Stadt des großen Königs" versagte (Mark. 14, 3 fg.; Matth. 26, 6 fg.). In den letzten Wochen seines Lebens fand er hier unter treuen Freunden nach des Tages heißem Streit die willkommene Ruhe. Der heutige Name des Dorfes erinnert an Lazarus, den Bruder Maria's und Martha's, den nicht nur die kath. Christen, sondern auch die mohammedanischen Araber als Heiligen verehren. Darum haben letztere die Kirche, die schon in der Vorzeit des Mittelalters über dem vermeintlichen Lazarusgrab sich erhob, in eine Moschee verwandelt (vgl. Sepp, „Jerusalem und das heilige Land" [Schaffhausen 1862], I, 583 fg.; Joh. 11, 1 fg.)

Im A. T. wird Bethanien nirgends genannt, denn das Jes. 10, 30 angeführte Anijjah, das man als Abkürzung für Bethanien hat erklären wollen, muß dem Zusammenhang nach vielmehr als ein Imperativ gefaßt werden zum folgenden Anathoth: „Schrei auf Anathoth!" (Aehnlich die LXX.) Noch wird Joh. 1, 28 ein Bethanien jenseit des Jordans erwähnt, ein Ort, der ohne Zweifel hart am Flusse lag und als „Schiffshausen" gedeutet werden kann. Die ursprüngliche Form war danach beth'onijjah. Furrer.

Beth-Anoth (=Beth-Ajanoth), d. h. „Haus der Quellen", s. Betane.

Beth-Araba, ein Grenzort, bald zum Stammgebiet Juda, bald zu Benjamin gerechnet, auch blos Araba genannt (Jos. 15, 6. 61; 18, 18. 22), wahrscheinlich an der Stelle der heutigen Ruine eines griech. Klosters Kaßr-Hadschla gelegen, 20—30 Minuten südwestwärts von Ain-Hadschla, d. i. Beth-Hogla (s. d.), in einer „unfruchtbaren Steppe", der Ebene von Jericho, womit auch der Name übereinstimmt. Kneucker.

Beth-Arbel (Hos. 10, 14) wird gewöhnlich für Arbela (s. d.) in Galiläa im Westen des Sees Genezareth gehalten, ist aber wol für das, jenseit des Jordans, nach Eusebius' Angabe in der Gegend von Pella gelegene, Arbela anzusehen, welches mit seinem vollen Namen Salman-Beth-Arbel, d. h. Sandalenlederstätte (wie auch Beth-Sean = Skytopolis, nicht Skythopolis, d. i. „Lederstadt"), von dem dort blühenden Gewerbe hieß, zugleich zum Unterschied von zwei andern Arbel im israelitischen Lande. Heute noch bildet das große Dorf Irbid (Irbil) den Hauptort eines Districts östlich von Um-Keis, d. i. Gadara, und war, einst als Grenzort gegen Syrien, wie das nicht weit davon gelegene Ramoth-Gilead, zunächst kriegerischem Angriff seitens der Syrer ausgesetzt (Am. 1, 3; s. Salman). Kneucker.

Beth-Asmaveth oder blos Asmaveth, ein Ort im Stammgebiet Juda oder Benjamin, nicht weit von Jerusalem (Neh. 7, 28; 12, 29; Esra 2, 24), im übrigen noch unbekannt.

Beth-Aven, eine Stadt im Stammgebiet Benjamin, in der Nähe von Michmas und von Ai, welches östlich von Bethel lag (Jos. 7, 2; 18, 12; 1 Sam. 13, 5; 14, 23). Man unterscheidet gewöhnlich Beth-Aven von Bethel, wegen der Stellen Jos. 7, 2; 18, 12. 13, und verlegt jenes in den Osten von dieser Stadt, in die Gegend des heutigen Abu-Subbah am Wege, der von Bethel nach Jericho und Gilgal führt; läßt dann auch von dieser eingebildeten Oertlichkeit „die furchtbare Wüste von Beth-Aven" benannt sein (Jos. 8, 15. 20. 24; Richt. 20, 42. 45. 47), welche westlich und südwestlich von Ain-Dûk, d. i. Dok (1 Makk. 16, 11. 12), bis nach Deir-Diwân hin, längs dem genannten Weg sich erstreckt. Aber bei alledem scheint es doch, nach Am. 5, 5, ein Beth-Aven neben Bethel nicht gegeben zu haben. Schon Hieronymus und der Talmud halten beide für Eine Oertlichkeit; auch läßt sich ein Beth-Aven nicht direct nachweisen, wohl aber zeigen, daß in den Stellen Hos. 4, 15; 10, 5 die Form Aven („Nichtigkeit", was die „Götzen" sind) absichtliche, misliebige Hebraisirung für das ägypt. „On" ist, welches die LXX noch haben. Der Mnevis war ja Symbol des On, d. i. der Sonne, und wurde in On (Heliopolis) verehrt; sein Bild stellte Jerobeam auch in Bethel (s. d.) zur Verehrung auf, und so ward in der That „Bethel" zu „Bethaven", d. h. die „Stätte Gottes" zu einer „Stätte des nichtigen Götzen". Kneucker.

Beth=Bara, eine Stadt am Jordan, und zwar auf dessen westlichem Ufer, südlich von Beth=Sean (Richt. 7, 24). Der ursprüngliche Name ist Bethabara (s. d.).

Bethbasi, ein Ort in der Wüste, den Jonathan befestigte (1 Makk. 9, 62. 64); Josephus („Alterthümer", XIII, 1. 5) nennt ihn Bethalaga.

Beth=Biri, eine Stadt der Simeoniten (1 Chron. 4, 31); derselbe Ort heißt in der Parallelstelle Jos. 19, 6 Beth=Lebaoth (s. d.).

Beth=Char, eine Stadt in Südpalästina (1 Sam. 7, 11), unweit, wol westlich von, Mißpa.

Beth=Cherem, d. h. „Weinbergstätte" (s. Weingarten, Jer. 6, 1; Neh. 3, 14), eine Stadt im Stammgebiet Juda, nach Hieronymus auf einer Anhöhe zwischen Jerusalem und Tekoa gelegen. Ohne Zweifel lag sie auf dem heutigen Frankenberg (Gebel el-Fureidis), von Tekoa getrennt durch den Wadi Urtâs, an der Stelle der spätern, von Herodes dem Großen erbauten Stadt und Festung Herodium, wovon noch Ruinen und Spuren von Terrassen um den Fuß des Bergs herum, und die zertrümmerten Mauern einer kreisförmigen, mit vier massiven runden Thürmen nach den vier Himmelsgegenden hin besetzten, Festung um den Gipfel herum Zeugniß geben. Der Berg gewährt eine weite Aussicht nach Norden zu, eine weniger weite nach Süden und Westen, im Osten jedoch bis zu den Gebirgen Moabs jenseit des Todten Meeres. Kneucker.

Beth=Dagon, d. h. „Haus, Tempel Dagon's", einer philistäischen Gottheit, beweist also die Anwesenheit der Philistäer an den so genannten Orten. Es gab ein Beth=Dagon 1) in der Ebene Juda (Jos. 15, 41). Eusebius und Hieronymus setzen ein großes Dorf Namens Caphar=Dagon (arabisch Kefr-Digân) in die Gegend zwischen Diospolis und Jamnia, wahrscheinlich eine ungenaue Angabe, wenn das heutige Beit=Dedschan, $1 \frac{1}{2}$ Stunden nordwestlich von Ramleh und Ludd (d. i. Lydda, Diospolis), die Ueberreste desselben enthalten, und das ursprünglich projectirte Stammgebiet Juda so weit nördlich hinauf sich erstreckt haben sollte (Jos. 15, 45. 11). 2) Beth=Dagon an der Grenze des Stammes Ascher (Jos. 19, 27), jedenfalls östlich vom Sihor=Libnath, d. i. Belus, an der Grenze Sebulons gelegen, vielleicht Bet=Degen, ein zum Bezirk Akka, d. i. Akko, gehöriges Dorf. 3) Unter dem Beth=Dagon 1 Makk. 10, 83 hat man nicht eine Stadt dieses Namens, sondern den „Tempel Dagon's" zu Asdod zu verstehen (1 Sam. 5, 2). Kneucker.

Beth=Eden, wird Am. 1, 5 als syr. damascenische Stadt und Sitz eines „Scepterführers", d. h. entweder eines Königs oder wahrscheinlicher eines Statthalters oder Richters, genannt. Man versteht darunter gewöhnlich das Dorf Ehden auf dem Libanon, welches, mit anmuthigen wohlbewässerten Gärten und Baumpflanzungen umgeben, bei dem Kloster Kosheiga, 3 Stunden östlich von dem maronitischen Patriarchensitz Kanobîn, nordwestlich von den (alten) Cedern gelegen ist. Andere dagegen glauben, jenen Ort in dem heutigen Beit el=Dschanne in einer engen Schlucht auf dem östlichen Abhang des Hermon, nicht gar weit von Damaskus, gefunden zu haben, weil dieser arab. Name (Haus des Paradieses) genau mit dem hebräischen übereinstimmt und der Ort von Amos in Verbindung mit Damaskus genannt wird. Aber höchst wahrscheinlich ist Beth=Eden einerlei mit dem Paradisus des Ptolemäus (V, 15. 20), und dieses 2 Stunden südöstlich von Ribla (s. d.), bei dem jetzigen Alt=Gûsieh, anzusetzen. Kneucker.

Beth=Eked (Haro'im, 2 Kön. 10, 12. 14), wird gewöhnlich, aber wahrscheinlich unrichtig, „Bindehaus (der Hirten)", d. i. Ort, wo die Hirten die Schafe zum Scheren binden, gedeutet. Vom syr. Uebersetzer durch „Versammlungshaus der Hirten" wiedergegeben, wird es wol ein einzeln stehendes Haus gewesen, und schon darum nicht mit dem heutigen Dorfe Beit=Kâd, das über 2 Stunden östlich von Dschenîn, d. i. Ginäa, nach Eusebius' Angabe 15 röm., d. i. 3 geographische, Meilen von Legio, d. i. Megiddo, in der Ebene Jesreel, also für den von Jesreel nach Samaria ziehenden Jehu zu weit seitwärts gelegen war, zusammenzustellen sein. Kneucker.

Bethel (Beth=El), d. h. „Gotteshaus", ursprünglich Lus geheißen (1 Mos. 28, 19; Richt. 1, 23. 26; Jos. 18, 13 vgl. 16, 2), eine alte Stadt (1 Mos. 12, 8; 13, 3; 28, 19) auf dem Gebirge Ephraim (1 Sam. 13, 2; Richt. 4, 5), an der Straße von Jerusalem über Silo nach Sichem (Richt. 21, 19), deren Spuren noch vorhanden sind; nach Eusebius lag sie 12 röm. Meilen nördlich von Jerusalem. Ursprünglich war sie eine kanaanit. Königsstadt (Jos. 12, 9. 16), wurde dann von Josua dem Stamm Benjamin, als Grenzstadt gegen Ephraim Jos. 16, 1. 2; 18, 13) zugetheilt (Jos. 18, 22), aber von den Ephraimiten

durch List erobert und eingenommen (Richt. 1, 22 fg.; 1 Chron. 7, 28). Hier befand sich in der Richterperiode eine Anbetungsstätte („Höhe"), wo dem Jahve geopfert wurde (1 Sam. 10, 3); hier stand eine Zeit lang die Stiftshütte (Richt. 20, 18. 26. 27; 21, 2), und Samuel hielt hier öffentlich Gericht (1 Sam. 7, 16). Jerobeam schloß sich daher nur an bereits Bestehendes an, wenn er gerade Bethel, das nach der Trennung der Reiche dem israelitischen Reiche zugefallen war, zum Hauptsitz des von ihm eingeführten Bilderdienstes wählte (1 Kön. 12, 28), welcher bis zur Auflösung dieses Reichs und Wegführung der zehn Stämme in die assyr. Gefangenschaft bestehen blieb (2 Kön. 10, 28. 29; Am. 3, 14; 4, 4; 5, 5; 7, 10. 13; Jer. 48, 13). Die Propheten bekämpften diesen Bilderdienst als Götzendienst (1 Kön. 13; Hos. 4, 15; 5, 8; 10, 5 fg.; f. Beth-Aven), bis endlich Josia, der reformatorische König Judas, die Abschaffung auch dieses widergesetzlichen Gottesdienstes beschloß und Altar und Höhe zu Bethel zerstörte. Auf diese Heiligkeit, die Bethel nachmals erlangte, deuten auch die scheinbar alten Stellen aus der Patriarchenzeit. So, wenn 1 Mos. 12, 8; 13, 3 Abram in Bethels Nähe, auf dem schönen, weidereichen Hochgebirge östlich von Bethel und westlich von Ai (f. d.), einen Altar erbaut und daselbst den Namen Jahve's anruft; wie denn auch überdies eine unter verschiedenen Formen ausgeprägte Ueberlieferung den Ursprung des Namens Bethel von dem Erzvater Jakob ableitet, dem sich Gott gerade hier offenbarte (1 Mos. 28, 10 fg.; 35, 15), obschon unzweifelhaft erst allmählich durch das daselbst befindliche Heiligthum, also lange nach Mose, die Benennung „Gotteshaus" entstehen und den ursprünglichen Namen Lus verdrängen konnte. Vorübergehend hatte schon der König Abia die Stadt Bethel dem Jerobeam abgenommen und für das Reich Juda zurückerobert (2 Chron. 13, 19). Auch nach der babylonischen Gefangenschaft gehörte der Ort wieder den Benjaminiten (Esra 2, 28; Neh. 7, 32; 11, 31); das „Städtchen" wurde zur Zeit der Makkabäer von dem Syrer Bacchides (f. d.) befestigt (1 Makk. 9, 50; Josephus, „Alterthümer", XIII, 1. 3), und im jüd. Krieg von Vespasian eingenommen (Josephus, „Jüdischer Krieg", IV, 9. 9). Eusebius und Hieronymus beschreiben es für ihre Zeit als ein kleines Dorf. Jedoch sind die heutigen Ruinen größer als die eines kleinen Dorfes und zeigen, daß der Ort nach der Zeit dieser Kirchenväter wieder erstanden und vergrößert wurde; ja die Kirchenruinen an der Ortslage selbst und auch südöstlich jenseit des Thals weisen auf eine Stadt von Bedeutung hin, selbst bis in das Mittelalter herab. Ohne Zweifel nämlich wird die Lage des alten Bethel durch die bedeutende und umfangreiche Ruinenstelle Beitin, 4½ Stunden nördlich von Jerusalem, bezeichnet. Diese Ruinen liegen auf dem Südende eines langen niedrigen Hügels, welcher zwischen zwei Wadis ausläuft, die sich unten vereinigen und südsüdostwärts in das tiefe und schroffe Thal es-Suweinît hinablaufen, das zwischen Dscheba (Gibea) und Muhmâs (Michmas) östlich hinuntergeht. Dagegen hat Thenius das heutige Sindschil, das bedeutend nördlicher in der Nähe von Silo liegt, für Bethel halten wollen, jedoch ohne hinreichende Gründe. **Kneucker.**

Beth-Emek, eine Stadt im Stammgebiet Ascher (Jos. 19, 27), auf der Südseite des Thales Jephta-El (f. d.) gelegen.

Bethesda. Der Name steht nur Joh. 5, 2 und ist am wahrscheinlichsten mit „Haus der Barmherzigkeit" (Bet hesda) oder „Gnadenort" zu erklären, wie bei uns die Benennung Charité für Krankenhaus. Nach der Beschreibung Joh. 5, 2. 3 war es ein Teich am Schafthor (Neh. 3, 1. 32; 12, 39), mit fünf Hallen umbaut, in welchen eine große Anzahl von Leidenden, wol meist Gliederkranken, sich befand. Der, übrigens kritisch sehr angefochtenen, Nachricht am Schluß des 3. und im 4. V. zufolge würde eine, nicht gerade regelmäßig eintretende, Bewegung des Wassers, offenbar nur an einem bestimmten und beschränkten Orte des Teichs empfindlich, die Ursache der Heilkraft, sie selbst aber durch die Hand eines von Zeit zu Zeit herabfahrenden Engels hervorgerufen gewesen sein, und auf etwas Aehnliches wenigstens weist auch der nicht angefochtene V. 7 hin, wenn er auch der „Legende vom Engel" (vgl. übrigens Offb. 16, 5) nicht ausdrücklich Erwähnung thut. Freilich fällt es sehr auf, daß der Teich Bethesda sonst nirgends, und namentlich nicht bei Josephus, Erwähnung findet; da indeß der Name ausdrücklich nur als Beiname bezeichnet wird, hat man ihn bald mit dem Struthion, bald mit dem Amygdalon vereinerleit. Die Tradition verlegt ihn in die Nähe des heutigen Stephansthores, wo sich eine ausgemauerte, aber wasserleere Vertiefung befindet. Nach Joh. 5, 2 kommt alles auf die Lage des Neh. 3, 1. 32; 12, 39 vorkommenden Schafthors an, welches

man gewöhnlich an die Stelle setzt, wo die Ringmauer der Unterstadt sich südlich an die der Oberstadt anschloß. Etwas nordöstlich davon liegt der heutige Teich Obrak (el-Schefah), in dem man jetzt vielfach den Bethesda findet. Sollte aber das Schafthor etwas mehr gen Westen zu setzen sein, so würde allerdings auch der Amygdalon oder Hiskiateich (Birket Hammam) in der Nähe liegen, in welchem schon der Pilger von Bordeaux im J. 334 den Bethesda fand. Man dürfte sich dann wol auch daran erinnern, daß neben diesem Hiskiateich der Hippikus sich erhob, wahrscheinlich identisch mit dem „Heerdenthurm" (Mich. 4, 8). Sollte diesem Heerdenthurm etwa ein nahe gelegenes „Schafthor" zum Aus- und Eintreiben der Heerden entsprechen?

Die Heilkräfte des Bethesdawassers scheinen übrigens mit seiner rothen Farbe, die Eusebius bezeugt, zusammenzuhängen; diese aber wird schwerlich mit Eusebius von dem Blut der Opferthiere abzuleiten sein, welches sich mit dem Wasser vermischt habe, sondern eher von mineralischen Eigenschaften. Vielleicht ist wegen Joh. 5, 7 geradezu eine intermittirende Quelle gemeint, wie die heutige Mariaquelle, in welcher das Wasser täglich zwei oder dreimal hervorströmt, aber schon nach einigen Minuten wieder aussetzt. Wenn, wie Furrer mittheilt, diesen Umstand das Volk heutzutage auf einen Drachen zurückführt, der das Wasser wachend festhalte, während es, wenn er eingeschlafen, fließe, so ist diese Vorstellung mit der Sage vom Engel (Joh. 5, 3. 4) zu parallelisiren. Holtzmann.

Beth-Eßel, ist (Mich. 1, 11) nicht als Eigenname, sondern in der gewöhnlichen Bedeutung „Haus der Nebenseite", d. i. „Nachbarschaft" zu nehmen.

Beth-Gader, ein Ort im Stammgebiet Juda (1 Chron. 2, 51), derselbe, welcher unter dem Namen Geder Jos. 12, 13 und Gedera (s. d.) Jos. 15, 36 vorkommt.

Beth-Gamul, eine Stadt im Flachlande Moabs (Jer. 48, 23).

Beth-Hanan, eine Stadt in Palästina (1 Kön. 4, 9), und zwar, da es mit Beth-Semes und Elon zu Einem königlichen Rentamt verbunden war, entweder im Stammgebiet Dan oder in Juda gelegen, mithin das heutige Dorf Beit-Hunûn in einer ergiebigen Niederung der Ebene, in der Nähe nördlich bei Gaza. Kneucker.

Beth-Haram oder **Beth-Haran**, d. h. etwa „Berghausen", eine Stadt im Stamm Gad (Jos. 13, 27; 4 Mos. 32, 36), nach dem Bericht des Hieronymus im Thal des Jordan, am Fuß des Berges Peor, also nördlich von Beth-Jesimoth und südlich von Beth-Nimra gelegen, bei den Syrern Beth-Ramtha, von Herodes Antipas, der sie befestigt hatte, zu Ehren der Gemahlin des Kaisers Augustus, Livia Julia, Livias und nach Josephus („Jüdischer Krieg", II, 9. 1) Julias geheißen. Nero schenkte die Stadt dem Agrippa II.; Placidus, Vespasian's General, nahm im jüd. Krieg Julias nebst Abila und Beth-Jesimoth. Bischöfe von Livias kommen auf den Concilien von Ephesus, Chalcedon und Jerusalem vor. Kneucker.

Beth-Hogla, eine Stadt des Stammgebiets Benjamin auf der Grenzlinie zwischen Benjamin und Juda (Jos. 15, 6; 18, 19. 21), nach Hieronymus 3 röm. Meilen von Jericho und 2 vom Jordan entfernt, zwischen Jericho und dem Fluß. Spuren davon sind aufgefunden worden in Ain-Hadschla, einer ausgemauerten Quelle etwa eine Stunde nordwestwärts von der Ausmündung des Jordan ins Todte Meer, welche in einem Dickicht von Weiden und Rohr liegt, klares und süßes Wasser hat, das schönste des ganzen Ghor, und die Umgebung bewässert. Der Name des Orts „Rebhuhn" paßt, da es sehr viel rothe Rebhühner in der Gegend gibt (s. Atad). Kneucker.

Beth-Horon, eine Doppelstadt im Stammgebiet Ephraim (Jos. 16, 3; 21, 22; 1 Chron. 7, 24; 2 Chron. 8, 5), die den Leviten zugetheilt ward (Jos. 21, 22; 1 Chron. 6, 53; 7, 68): Unter-Beth-Horon (Jos. 16, 3; 18, 13. 14), an der Nordwestecke des Gebiets Benjamin, „im Thale an einer Bergschlucht" (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 19. 8), und Ober-Beth-Horon (Jos. 16, 5), auf der Höhe, die schwer zu ersteigen war (Jos. 10, 11; 1 Makk. 3, 15 fg.). Beide Theile sollen (nach 1 Chron. 7, 24) von Seera, einer Tochter Ephraims (von einer wirklichen oder einer symbolischen, d. h. von der Bevölkerung des Landstrichs?) erbaut worden sein. Salomo befestigte (Unter-)Beth-Horon (1 Kön. 9, 17; 2 Chron. 8, 5 [?]). Aus allem geht hervor, daß Beth-Horon mit seinen „Engpässen", welche schon der Ortsname andeutet, eine wichtige militärische Position und für eine von Norden anrückende Armee der Schlüssel zu Judäa und Jerusalem war. Es kommt aus diesem Grunde auch oft in den Kriegsgeschichten vor. Durch den Paß von Beth-Horon, der aus der Gegend von Gibeon nach der westlichen Ebene hinabführt, treibt Josua nach

der Schlacht bei Gibeon die fünf Könige der Amoriter hinab (Jos. 10, 10. 11); eine verheerende Philisterschar wendet sich auf den Weg Beth-Horon zu (1 Sam. 13, 18), und von Amazia zurückgesandte israelitische Miethsoldaten verheeren die Städte Judas von Samarien bis nach Beth-Horon (2 Chron. 25, 13). Hier siegt der Makkabäer Judas über den Syrer Seron (1 Makk. 3, 13—24) und schlägt den Nikanor (7, 39—45); Bacchides befestigt Beth-Horon (9, 50); nach Judith 4, 4 werden von den Juden die Berge besetzt, und hier wurde auch der Römer Cestius Gallus von den Juden in „Hohlwegen" eingeschlossen und geschlagen (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 19. 8). Eusebius und Hieronymus setzen die beiden „kleinen Dörfer" 12 röm. Meilen, d. i. 5 Stunden nordwestlich auf der Straße von Jerusalem nach Nikopolis. Heutzutage liegt das kleine Dorf Beit-Ur-et-Tahta (das untere Beit-Ur) westlich und tiefer auf einem niedrigen Rücken, auf der Ostseite durch einen Wadi vom Fuß des hohen Gebirges getrennt; durch diesen Wadi steigt man einen langen, steilen und felsigen Paß hinan, zum Theil auf ausgehauenen Stufen, also ein alter Weg. Auf halbem Wege erreicht man die erste Stufe der Bodenerhebung, wo Grundmauern von großen Steinen liegen, vielleicht die Ueberreste eines einst den Paß bewachenden Castells; in einer Stunde gelangt man nach Beit-Ur-el-Fôka (dem obern Beit-Ur), wieder ein kleines Dorf mit Spuren von alten Mauern und Grundsteinen, wie das untere, und auf einem hohen Vorsprung zwischen einem nördlichen und südlichen Thale gelegen. Wie in der Gegenwart, so scheint schon in alten Zeiten der große Communicationsweg zwischen Jerusalem und der Seeküste über den Paß von Beth-Horon, vermuthlich jedoch durch Wadi Suleimân, das zweite Thal südlich von Beit-Ur und durch die Thalebene Merdsch-Ibn-Omeir, d. i. das Thal Aijalon, gegangen zu sein, in welch letztere der Wadi Suleimân und die Wadi südlich und nördlich von Beit-Ur zusammen auslaufen. Kneucker.

Beth-Jesimoth, d. h. „Wüstenheim", eine neben Beth-Peor und den Abhängen des Pisga genannte, also beim Todten Meer gelegene, Stadt des Stammgebiets Ruben (4 Mos. 33, 49; Jos. 12, 3; 13, 20), die aber um die Zeit der babylonischen Verbannung wieder moabitisch war (Ez. 25, 9). Nach Eusebius lag sie 4 Stunden südwärts, genauer südostwärts, von Jericho gegen das Todte Meer hin, nach Josephus südlich von Julias, d. i. Beth-Haram (s. d.). Vom Nahr Hesbân braucht man, südwärts ziehend, gegen 2 Stunden bis zum Nahr Esuême (Ain Suweimeh); diese Strecke gehört zur Jordanebene, ist aber unfruchtbar und trägt nur salzige und bittere Kräuter für Kamele. Dann folgt vom Esuême bis zum Wadi Ghuweir, der gegenüber von Ain-el-Feschkhah in das Todte Meer fällt, eine kleine Ebene, Ghôr-el-Belka, d. i. Thalgrund der Oede, genannt, welche theils steinig und unfruchtbar, theils anbaufähig ist, aber nicht zur Jordanebene gehört. Diese Strecke nordwärts vom Wadi Ghuweir ist die 4 Mos. 21, 20; 23, 28 genannte „Wüste" (Jesimon), zu welcher Beth-Jesimoth gehörte, dessen Name sich in Esuême erhalten hat. Kneucker.

Beth-Leaphra, d. h. „Erdenbehausung", „Höhle" (Mich. 1, 10), ist wol das Castell Aphra in der Nähe Jerusalems, und dabei also nicht an das Aphra Benjamin's zu denken.

Beth-Lebaoth, auch blos **Lebaoth**, eine Stadt der Simeoniten (Jos. 15, 32; 19, 6), wofür 1 Chron. 4, 31 Beth-Biri genannt wird. Manche suchen diese Stadt in Bethleptephene (bei Josephus und Plinius) südlich von Jerusalem auf dem Wege nach Idumäa. Uebrigens erwähnen Reisende des Mittelalters 8 Stunden südlich von Gaza, eine Tagereise nördlich von Cawatha, einen Ort Lebhem, dessen Name an Lebaoth anklingt. Kneucker.

Bethlehem. 1) Zwei Stunden südlich von Jerusalem, etwa 40 Minuten links von der Straße, die nach Hebron führt, liegt auf zwei, durch einen kurzen Sattel miteinander verbundenen, Hügeln von Ost nach West hingestreckt das Städtchen Bethlehem, „Brothaus", jetzt Beitlahm „Fleischhaus" genannt, 2704 engl. Fuß über dem Meer. Amphitheatralisch zieht sich im Norden das Thal Charubeh zu demselben hinauf, terrassenweise angebaut und mit Reben und Oelbäumen heute wie ohne Zweifel schon in alter Zeit reich geschmückt. Gegen Süden senken sich beide Hügel ziemlich steil in das Thal Rahib, über welches hin südwestwärts der Weg zu den berühmten Salomonsteichen leitet, während sie nach Osten und Westen sanfter sich abdachen. Auch auf diesen Seiten lagern sich da und dort schattige Oelbaumgärten an den Abhängen. Wenn nun dazu im Frühling die kräftig sprossende Weizensaat das Steingetrümmer der umgebenden Terrassenfelder ver-

birgt, so hebt sich die gelbe Häusermasse der alten Davidsstadt sehr freundlich aus dem Grün heraus. Eigene Quellen besitzt die Stadt nicht, daher man das Regenwasser in den Cisternen der Häuser sammelt. Doch unten im Thal Rahib schöpfen die Bethlehemitinnen in Schläuchen von Ziegenfell treffliches Quellwasser, das eine gewiß sehr alte künstliche Leitung von den Teichen Salomo's in reicher Menge hierher bringt.

Steigt man auf eins der platten Dächer hinauf, so kann man die Thäler und Höhenzüge südlich von Jerusalem überblicken, ohne daß man jedoch die Hauptstadt selbst zu Gesicht bekäme; im Osten schimmert durch die Einsenkung des Gebirges ein kleines Stück des Todten Meeres herauf. Gen Südosten überragt der schön geformte Kegel Fereidis ein einsames wüstengleiches Hochland, weiterhin aber nach Süden begrenzen die Berge von Thekoa den Horizont, die sich als eine Kette von vielen Kuppen westwärts ziehen. Gegen Abend hin reicht die Aussicht nicht viel über die Hebronstraße hinaus. Es schickt sich zum idyllischen Charakter Bethlehems, daß es, obschon auf der Höhe, doch nicht weithin in die Lande schaut. Keiner der umliegenden Berge ist mit Wald geschmückt. Im Gegentheil starrt uns nicht nur oben auf dem Rücken, sondern auch an den Abhängen oftmals das Bild des Todes in gänzlich nackten Felsgruppen entgegen. Eine Stunde ostwärts von Bethlehem finden nur noch Schaf- und Ziegenheerden, die sich mit der ärmlichsten Nahrung begnügen, eine kümmerliche Weide (s. die Abbildung).



Um so mehr erfreuen den Wanderer, welcher vom Jordanthal herkommt, die gesegneten Fluren, die schmucken Weinberge und Obstbaumgärten in nächster Umgebung der Stadt. Darum nannten die von dort herauf einwandernden Israeliten die letztere „Brothaus" und priesen sie, als die von Fruchtbarkeit beglückte, mit dem Namen Ephrat (Mich. 5, 1). Dessenungeachtet scheint sie nie eine große Ausdehnung gewonnen zu haben, konnte ja Micha ihr zurufen: „Bethlehem Ephrat, welche du die kleine bist unter den Gemeinden Judas" (Mich. 5, 1). Nur als Heimat der David'schen Familie war sie auch dem Propheten eine geweihte Stadt, und es beruht in der That darin ihre größte Bedeutung, daß an ihr eine Reihe der anmuthigsten Erinnerungen aus der Geschichte dieses Hauses haftet. Auf dem Boden Bethlehems spielt die Idylle von Ruth und Boas; hier wirthschaftete deren Enkel Isai mit seinen acht Söhnen, deren jüngster die Schafheerden seines Vaters ostwärts von den fruchtbaren Feldern der Stadt weiden mußte (vgl. Ruth; 1 Sam. 17, 12 fg.). Hier verbrachten die drei berühmten Söhne der Zeruja, David's

Schwester, Joab, Asahel, Abisai, ihre Jugendtage (1 Sam. 22, 1; 1 Chron. 2, 16). Einige Minuten nordwestlich vom heutigen Beitlahm zeigt die Ueberlieferung eine geräumige, gegenwärtig indeß trockene, Cisterne als die Grube (hebräisch bor, griechisch lakkos), aus welcher drei Helden David's mit größter Gefahr Wasser für ihren König schöpften (2 Sam. 23, 15). Die Richtigkeit der Ueberlieferung vorausgesetzt, hätte das alte Bethlehem sich weiter als das heutige nach Nordwest erstreckt, denn jene Grube war eine von der philistäischen Besatzung überwachte Wassergrube unter dem Thor. Rehabeam befestigte die kleine Stadt nebst einer großen Zahl anderer, auf den umgebenden Höhen gelegenen Ortschaften und versah sie mit Mundvorrath und Kriegsmaterial (2 Chron. 11, 6—12).

Zwei Evangelien berichten die Geburt Jesu zu Bethlehem (Matth. 2, 5 fg.; Luk. 2, 4. 7), worauf hin die kirchl. Legende alle einzelnen Züge der schönen Sage, die Stelle selbst, wo der Stern zu wandeln aufgehört, genau localisirt hat. Eine ehrwürdige Basilika umschließt alle diese vom Pilgerglauben geweihten Plätze. Wenn der Stall, in welchem Christus nach Luk. 2, 7 geboren worden sein soll, als Höhle gezeigt wird, so ist dies an sich kein Widerspruch, da Höhlen sehr oft in Palästina zu diesem Zweck verwendet werden (vgl. meine „Wanderungen durch Palästina" [Zürich 1865], S. 193, 394).

Bereits von der biblischen Ueberlieferung selbst wird das Ephrat, bei welchem Rahel, Jakob's Gattin, gestorben, als Bethlehem gedeutet (1 Mos. 35, 19). (Matth. 2, 18 wird die Stelle aus Jer. 31, 15 wol deshalb citirt, weil man Rahel's Grab bei Bethlehem suchte, trotz des richtig von Jeremia erwähnten Rama.) Dieses Ephrat (s. d.) gehörte aber vielmehr zum Benjamingebiet und lag in dem überaus wasserreichen Thale Farah, östlich von Rama.

Das heutige Beitlahm ist eine gewerbsame Landstadt, welche mehrere tausend zum größten Theil christliche Einwohner zählt (vgl. Tobler, „Bethlehem in Palästina" [St. Gallen 1849]).

2) Eine Stadt im Stammgebiet Sebulon (Jos. 19, 15). Furrer.

Beth-Markaboth d. h. „Wagenhausen", „Wagenheim", eine Stadt der Simeoniten (Jos. 19, 5; 1 Chron. 4, 31).

Beth-(Baal-)Meon (Jos. 13, 17; Jer. 48, 23) und **Beon** (4 Mos. 32, 3) s. Baal-Meon.

Beth-Millo, d. h. „Haus, Bevölkerung von, Millo" (Richt. 9, 6. 20). Analog dem Millo (s. d.) 1 Kön. 9, 15. 24; 11, 27; 2 Kön. 12, 21, einem befestigten Thurm auf dem Zion in Jerusalem, ist auch unter diesem Millo ein Castell bei Sichem zu verstehen, ohne Zweifel dieselbe Festung, welche Richt. 9, 46—49 „Thurm Sichems" genannt wird. Das hohe Plateau des die Stadt beherrschenden Berges Garizim scheint, wie für spätere Befestigungen, so auch für dieses Millo, die passendste Lage darzubieten. Kneucker.

Beth-Nimra oder blos **Nimra**, auch **Nimrim**, d. h. „Ort hellen, frischen Wassers", eine Stadt im nördlichen Moab, zum Stammgebiet Gad gehörig (4 Mos. 32, 3. 36; Jos. 13, 27), eine geographische Meile nördlich von Livias (Beth-Haran), im Jordanthal gelegen, also die jetzt in Trümmer liegende Stadt Nimrîn am Nahr Nimrîn, der als Wadi Schaib nördlich aus der Nähe von es-Salt herabkommt. Die „Wasser von Nimrim" (Jes. 15, 6; Jer. 48, 34) sind mit Robinson vermuthlich in einer Quelle daselbst zu suchen. Kneucker.

Beth-Paßzez, eine Stadt im Stammgebiet Issaschar (Jos. 19, 21).

Beth-Pelet, eine Stadt im südlichen Theile des Stammgebiets Juda (Jos. 15, 27), noch nach dem Exil von Judäern bewohnt (Neh. 11, 26).

Beth-Peor, eine moabit. Stadt, vom Dienst des Baal Peor benannt; unweit des Jordans (5 Mos. 3, 29; 4, 46; 34, 6), den Rubeniten zugetheilt (Jos. 13, 20); nach den Kirchenvätern Jericho gegenüber, 6 röm. Meilen oberhalb, d. h. hier: südlich von Livias (Beth-Haran), also jedenfalls südwärts vom Wadi Hesbân und westwärts vom Ort Hesbân, oberhalb der „Wüste" (Jeschimon [s. Beth-Jesimoth und Peor]) gelegen. Kneucker.

Bethphage, d. h. „Feigenhausen", ein Ort am Abhang des Oelbergs (Matth. 21, 1), an der Stelle, wo sich die von Jericho kommende Pilgerstraße südwärts um den Berg herumzieht (Mark. 11, 4), demnach auf dem Sattel, welcher den eigentlichen Oelberg mit dem Dschebel Batten el-Hawa verbindet. Die von Jericho heraufsteigenden Pilger aus Galiläa mußten hier zuerst Jerusalem erblicken. Erst im Anblick der Stadt will auch Christus



seinen feierlichen Einzug beginnen. Nach dem Talmud reichte das Weichbild Jerusalems bis nach Bethphage. Wegen der unklaren Andeutungen der Evangelisten suchte man gewöhnlich Bethphage ostwärts von Bethanien; allein die Angaben von Matthäus und Talmud entscheiden ganz bestimmt für die von uns bezeichnete Lage (vgl. Sepp, „Jerusalem und das heilige Land" [Schaffhausen 1862], I, 579 fg.). Furrer.

Beth-Rechob, auch blos **Rechob,** eine Stadt an der Nordgrenze von Palästina, unweit Lais oder Dan, „fern von Sidon", gegen welche hin eine Ebene sich erstreckt (4 Mos. 13, 22; Richt. 18, 27 fg.). Diese „Niederung" ist das jetzige Ardh el-Hûleh, in welchem Dan liegt. Westlich davon, auf der Wasserscheide zwischen el-Hûleh und dem Nahr Litâni, d. i. Leontes, finden sich die Ruinen einer großen Festung, Hûnin, mit einem ärmlichen Dorf im Süden daran, ein Castell, welches vor alters ein gewaltig starker Platz gewesen sein muß, der die Ebene Hûleh beherrschte. In diesem wichtigen Platz ist vermuthlich Beth-Rechob zu suchen, die Hauptstadt des noch ihr genannten Districts Aram-Beth-Rechob (2 Sam. 10, 6. 8; 1 Chron. 19, 6, wo „Aram der beiden Flüsse", d. i. Mesopotamien, falsche Parallele ist; s. Aram, Rechob und Rechoboth). Kneucker.

Bethsaida, ein in den Evangelien viel genannter Ort am Gestade des Sees Genezareth (Mark. 6, 45; Joh. 12, 21; Matth. 11, 21), die Heimat von Petrus, Andreas und Philippus (Joh. 1, 45), ein echtes Fischerdorf, wie denn auch Bethsaida nichts anderes heißt als „Haus des Fischfangs". Wo wir den Ort am Gestade suchen müssen, ist schwer zu entscheiden, da an den vielen am Ufer zerstreuten Trümmerhaufen die Namen fast nirgends haften geblieben sind. Mit Seetzen und Ritter suchen wir Bethsaida bei Chan Minijeh am Fuß des Berges, dessen steil ins Wasser hinausragende Felsen von Norden her den Zugang zu der schönen Ebene el Ghuweir abschließen. Nach Mark. 6, 53 lag nämlich Bethsaida in der Landschaft Gennesar. Diese aber, von Josephus („Jüdischer Krieg", III, 10. 7) wegen ihrer paradiesischen Anmuth und Fruchtbarkeit gepriesen, ist nach seinen Angaben offenbar identisch mit el-Ghuweir. An der Südgrenze der Ebene, Bethsaida gegenüber, lag einst Magdala, das heutige Medschdel.

Im Johannesevangelium wird aber die Heimat des Petrus und Philippus mit gutem Bedacht näher bestimmt als Bethsaida in Galiläa; denn in geringer Entfernung vom Einfluß des Jordans in den Genezarethsee, am linken Ufer des Flusses, traf man zu Christi Zeit noch ein anderes Bethsaida, welches der Tetrarch Philippus zur schmucken Stadt umgewandelt und zu Ehren von Julia, Tochter des Kaisers Augustus, Julias zubenannt hatte. Schön erhebt sich über der äußerst fruchtbaren, von den Wassern des Jordans angeschwemmten Ebene Batiha, als Ausläufer höherer Berge der Hügel et-Tell, zum großen Theil von Ruinen bedeckt, mächtigen Haufen vulkanischer Steine ohne irgend eine deutliche Spur alter Architektur. Hier oben breitete sich einst Bethsaida Julias aus, hier starb der Fürst Philippus und wurde in einem prachtvollen Grabe beigesetzt. In die Nähe dieser Stadt verlegt Lukas (9, 10) die herrliche Legende von der Speisung der 5000 Mann. Von hier aus wanderte Jesus mit seinen Jüngern dem Ostufer des Jordans entlang nach Cäsarea Philippi (Mark. 8, 10. 13. 22. 27). Furrer.

Beth-Schean, d. h. „Ruhhausen" war der Name einer Stadt im Stammgebiet Manasse (Jos. 17, 11). Während der Richterzeit war sie lediglich im Besitz der Kanaaniter (Richt. 1, 27 fg.), und auch noch während der Regierung Saul's wenigstens nicht von Israeliten bewohnt (1 Sam. 31, 10 fg.). Erst David scheint sie unter die Botmäßigkeit der Israeliten gebracht zu haben; sie wird 1 Kön. 4, 12 unter den zu dem Bezirk eines der Amtleute Salomo's gehörenden Städten mitgenannt. Seit der Zeit scheint sie zu Israel gehört zu haben bis zum Untergang des Reichs. Nach dem Exil, seit der griech. Herrschaft, wechselte der Ort den Namen und hieß seitdem Skythopolis, unter welchem auch Josephus denselben anzuführen pflegt. Daneben aber scheint der hebr. Name im Volk noch fortwährend sich erhalten zu haben, wie er denn im Mittelalter wiederum der gewöhnliche war und sich auch heute noch in dem Namen des Dorfes Beisan bei den Arabern erhalten hat, während der Name Skythopolis gänzlich in Abgang gekommen ist. Das jetzige Beisan, das zuerst von Burckhardt wieder aufgefunden wurde, ist ein kleiner Ort von 70—80 Häusern in dem sogenannten Ghor oder der Jordansaue, und zwar auf der Westseite derselben, ungefähr 2 Stunden westlich vom Jordan, 8¼ Stunden von Nazareth gelegen, näher da, wo die das Thal begrenzende Gebirgskette beträchtlich von ihrer Höhe abfällt und blos eine etwas höhere, nach Westen, d. i. nach dem Thal

von Jesreel zu, gänzlich offene Gegend bildet. Die alte Stadt, deren Akropolis sich auf einem Hügel im Norden derselben befand, ward von einem, jetzt „Wasser von Beisan" benannten Flüßchen mit mehrern Bächen durchströmt, und muß nach den vorhandenen Ruinen einen beträchtlichen Umfang, bis zu 3 engl. Meilen, gehabt haben. Sie war demnach eine ziemlich bedeutende Stadt, was sich aus ihrer Lage, an dem großen Handelsweg zwischen Aegypten und Damaskus, leicht begreift. Den Namen Skythopolis (Scythenstadt) erhielt sie wol von dem Herodot (I, 103—105), berichteten Einfall der Scythen, welche sich vielleicht längere Zeit hier festsetzten (Plinius, V, 16. 20); wenigstens hat die andere, mehrfach aufgestellte Meinung, daß der spätere Name der Stadt ursprünglich Sukkothpolis (Sukkothstadt) gelautet habe, und daß sie an der Stelle eines Ortes Namens Sukkoth erbaut sei, wenig Wahrscheinlichkeit, da ein hebr. Ort dieses Namens diesseit des Jordans sich nicht nachweisen läßt. (Zu der Verstümmelung des jetzigen Namens Beisan (englisch Bysan) aus dem ursprünglichen Beth-Schean vgl. Wetzstein, „Reisebericht über Hauran und die Trachonen" [Berlin 1860], S. 110; sonst vgl. Rosenmüller, „Handbuch der biblischen Alterthumskunde", II, 2. 105—111; Burckhardt, „Reisen in Syrien, Palästina und der Gegend des Berges Sinai", aus dem Englischen, mit Anmerkungen von Gesenius [Weimar 1823—24], II, 591—593, 1058; Robinson, „Palästina", III, 407—411; Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1865—66], II, 431; III, 694). Schrader.

Beth-Schemesch, d. h. „Sonnenhausen", ist der Name von drei verschiedenen Orten Palästinas, von denen der eine im Gebiet des Stammes Juda gelegen war (Jos. 15, 10), der andere dem Stammgebiet Naphtali's zugehörte (Jos. 19, 38; Richt. 1, 33), ein dritter endlich unter den Städten des Stammes Issaschar mit aufgeführt wird (Jos. 19, 22). Außerdem führt Jer. 43, 13 einmal auch das ägypt. Heliopolis, das im A. T. sonst On heißt, den Namen Beth-Schemesch. Unter den palästinen. Städten dieses Namens nimmt in vorzüglichem Maß die zuerst aufgeführte Oertlichkeit, welche von den andern gleichnamigen Städten wol auch noch besonders als Beth-Schemesch in Juda unterschieden wird (2 Chron. 25, 21), unser Interesse in Anspruch. Dasselbe ward nach vollzogener Theilung des Landes von dem Stamm Juda für die Priester ausgesondert (Jos. 21, 16; 1 Chron. 6, 59) und war während der Richterzeit für kurze Zeit der Aufenthalt der Bundeslade, der freilich für die Bewohner des Orts sehr verhängnißvoll werden sollte (1 Sam. 6, 19—21). Unter Salomo hatte hier einer seiner 12 Amtleute zeitweilig seinen Sitz (1 Kön. 4, 9). Später fiel hier zwischen den Königen Amazia von Juda und Joas von Israel ein Treffen vor, in welchem ersterer besiegt und von Joas in die Gefangenschaft abgeführt wurde (2 Kön. 14, 11—13). Unter dem König Ahas von Juda kam die Stadt in die Gewalt der Philistäer (2 Chron. 28, 18). Hinsichtlich ihrer Lage ergibt sich aus einer Vergleichung der betreffenden alttest. Stellen, daß sie einerseits Grenzstadt Judas gegen Philistäa, andererseits gegen den Stamm Dan war und wahrscheinlich in einer Thalebene lag (1 Sam. 6, 13); nach Eusebius und Hieronymus lag sie 10 röm. Meilen von Eleutheropolis an dem von dieser Stadt nach Nikopolis, dem heutigen Amwâs, führenden Wege. Diese Lage paßt so vollkommen zu derjenigen des heutigen Ain-schems am Wadi Surâr, in dessen Nähe, nach Westen zu, sich Trümmer einer ehemaligen größern Stadt finden und das selbst aus lauter alten Materialen erbaut ist, daß Robinson's Vermuthung, in der unmittelbaren Nähe dieses Orts habe das alte Beth-Schemesch gestanden, und Ain schems (Sonnenquelle) stehe für Beth-schems (Sonnenhausen), kaum zu bezweifeln sein dürfte, um so weniger, als hier ein „Sonnenquelle" benanntes Wasser nicht angetroffen wird, und andererseits eine Vertauschung von Beth (Haus) mit Ain (Quelle) in arab. Ortsnamen auch sonst hier und da uns begegnet (vgl. Rosenmüller, Handbuch der biblischen Alterthumskunde", II, 2. 347 fg.; Robinson, „Palästina", III, 224—227; desselben „Neuere biblische Forschungen in Palästina", S. 200; Furrer, „Wanderungen durch Palästina", S. 197—200; über das ägypt. Beth Schemesch [Heliopolis] s. On und ob Beth-Schemesch identisch mit Irschemesch s. d.) Schrader.

Beth-Sitta, eine Stadt in der Gegend von Zereda (s. d.), östlich von der Ebene Jesreel, also unweit Skythopolis gelegen (Richt. 7, 22); vielleicht der heutige Ort Schutta östlich von der Stadt Jesreel. Kneucker.

Beth-Tappuach, eine Stadt auf dem Gebirge Juda (Jos. 15, 53), die in dem beinahe 2 Stunden westlich von Hebron, auf einem Plateau, zwischen Olivenhainen und Wein-

gärten gelegenen Dorf Teffûh zu suchen ist. Ein anderes Tappuoch wird in der Niederung genannt (Jos. 15, 34). Kneucker.

Bethuel, auch **Bethul**, eine Stadt der Simeoniten (Jos. 19,4; 1 Chron. 4,30), die nicht mit Bethulia im Buch Judith zu verwechseln ist. Man hat bei Bethuel auch schon an das, nach seinen Ruinen einst bedeutende, $5^1/_2$ Stunden süd(west)wärts von Beersaba gelegene Elusa denken wollen. Kneucker.

Bethulia, nach dem griech. Text **Betylua**, wird als feste Stadt Nordpalästinas, welche Holofernes, um in Judäa einzudringen, belagerte und erobern wollte, nur im Buch Judith erwähnt. Sie lag im Stamm Issaschar, gegenüber (südlich) der Ebene Esdrelon und östlich von der Ebene Dothoims (4, 6; 7, 3; 8, 3), auf einem Berge (10, 10; 15, 3); unterhalb befanden sich im Thale Quellen (6, 11). Die Localität hat sich, wie bei nicht wenigen andern Ortschaften Palästinas, bis dahin noch nicht sicher nachweisen lassen, und trotz obiger genauen Bestimmung hat man in ziemlichem Umkreise hin und her gerathen. Da indeß die Localität Dothaims hergestellt ist (Robinson, „Neuere biblische Forschungen in Palästina", S. 158), so kann wenigstens über die ungefähre Lage kein Zweifel sein. Hiernach beseitigen sich die frühern Annahmen, daß Bethulia im heutigen Safed (Robinson, „Palästina", III, 586 fg.) oder, wie Raumer wollte, in den Ruinen der Feste Sânûr (Robinson, a. a. O., III, 382) oder, nach Schultz, in Beit Ilfa (Robinson, „Neuere biblische Forschungen in Palästina", S. 443) zu erblicken sei, und auch Dschenin, d. i. Ginaea (Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Aufl.], IV, 545), kommt nach Sprache und Lage (Robinson, „Palästina", III, 385) nicht in Betracht, vielmehr wird der Ort mit Hitzig in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" (Jahrg. 1860, S. 284) sehr nahe bei dem heutigen Kefr-Kûd (Robinson, „Neuere biblische Forschungen in Palästina", S. 157) zu suchen sein. In luftigem Gebilde macht sich Graetz, „Geschichte der Juden" (2. Aufl., Leipzig 1866), IV, 454, ein Bai-Hoitylu als Bethulia zurecht. Die hebr. Etymologie des Wortes ist unsicher; wenn man die ältere „Jungfrau Jahve's" wol mit Recht aufgegeben hat, so hat man dagegen neuerlichst mit zu großer Selbstgewißheit angenommen, daß das Wort „Haus Gottes" bedeute. Auf die Etymologie gestützt, weil der Ort sich nicht nachweisen lasse und das Buch einen ungeschichtlichen Charakter trage, wurde schon seit dem 16. Jahrh. wiederholt der Gedanke geäußert, daß Bethulia als eine Fiction des Verfassers allegorisch zu deuten sei. So fand auch Volkmar („Handbuch der Einleitung in die Apokryphen" [Tübingen 1860], I, 228) mit diesem symbolischen Namen irgendeine sonst wie genannte Feste an der Ebene Esdrael bezeichnet, weil sie eine Vorburg der heiligen Stätte geworden sei, und er glaubte dies damit begründen zu können, daß das Buch Judith es durchgängig aufs Verhüllen oblege. Hier basirt Volkmar auf Voraussetzungen, die sich guten Theils als illusorisch erweisen; in unserm Fall ist dieser Gedanke schon deshalb abzuweisen, weil der Verfasser sich jedenfalls in den geographischen Namen Palästinas an die Prosa des Lebens hielt, gerade hier die Lage ordinär prosaisch bestimmte und ein einmaliges aber, nach Volkmar, ein paarmaliges Taumeln ins Allegorische selbst das Maß rabbinischer Abenteuerlichkeit überschreiten würde. Auch seinen ersten Lesern hätte der Verfasser darüber einen Fingerzeig geben müssen, daß er ohne weiteres ein Bethulia gemacht hätte, und, so oft er auch Bethulia erwähnt, ein besonderes Epitheton, eine besondere Auszeichnung für den Ort hat er nicht. Fritzsche.

Beth-Zacharja, ein Ort Judäas, wo der Makkabäer Judas von Antiochus Eupator besiegt wurde (1 Makk. 6, 32. 33); nach der Erzählung des Josephus bei einem Engpaß, 70 Stadien, d. i. nicht ganz 2 deutsche Meilen, von Beth-Zur, also zwischen diesem und Jerusalem gelegen, das heutige Beit Sakârieh auf einem fast allein stehenden Bergvorsprung zwischen zwei tiefen Thälern, eine fast unangreifbare Lage für eine starke Festung, von der die Trümmer noch herumliegen. Kneucker.

Beth-Zur, eine Stadt auf dem Gebirge Juda, zum Stamm Juda gehörig, zwischen Halhul und Gedor genannt und gelegen (Jos. 15, 58; 1 Sam. 30, 27, wo Beth-Zur statt Bethel zu lesen ist; 1 Chron. 2, 45), wurde als „Felsenstätte" von Rehobeam befestigt (2 Chron. 11, 7), und die Einwohner halfen nach der babylonischen Gefangenschaft bei dem Bau der Mauern von Jerusalem (Neh. 3, 16). Judas Makkabäus schlug hier Lysias und verstärkte die Stadt als Grenzfestung gegen die Idumäer, deren Herrschaft damals bis Hebron reichte (1 Makk. 4, 29. 61; 2 Makk. 11, 5; s. Edom). Sie wurde darauf von Antiochus Eupator belagert und eingenommen, dann stärker befestigt und von Bacchides

behauptet, bis sie endlich in die Hände des Makkabäers Simon fiel, der sie noch mehr verstärkte (1 Makk. 6, 7. 26. 31. 50; 9, 52; 10, 14; 11, 65. 66; 14, 7. 33; 2 Makk. 13, 19). Josephus erwähnt Beth-Zur als der stärksten Festung in ganz Judäa. 2 Makk. 11, 5 wird die Entfernung von Jerusalem irrig nur zu 5, statt zu 150 Stadien angegeben; nach Eusebius' Angabe lag der Ort 20 röm., d. i. 4 geographische, Meilen davon in der Richtung nach Hebron; das ist aber eine zu weite Entfernung, denn er ist in Beit Sûr nordwestwärts von Hulhul wieder aufgefunden worden, wo noch die Reste eines sehr alten Thurms auf einem niedrigen Hügel stehen, nur 3 deutsche Meilen südlich von Jerusalem, etwas westlich von dem Wege, der von Jerusalem nach Hebron führt. Eusebius, Hieronymus und auch der Pilger von Bordeaux halten Beth Zur oder vielmehr eine nahe Quelle dabei für den Ort, wo Philippus den Eunuchen taufte (Apg. 8, 26 fg.; vgl. besonders V. 26). Allerdings ging hier eine Hauptstraße von Jerusalem über Hebron nach Gaza vorüber, von der die vielen, scharf einschneidenden Fahrgleise, zumal bis Bethlehem, noch die sichtbaren Beweise einer Fahrstraße liefern. Sie war, nach Art der röm. Kriegsstraßen, die alte Bergstraße, welche auf der Höhe sich hinzog zwischen Hebron und Gaza. Kneucker.

Betome(a)staim war nach Jud. 4, 6; 15, 4, eine Stadt Nordpalästinas in der Nähe von Bethulia. Volkmar („Handbuch der Einleitung in die Apokryphen" [Tübingen 1860], I, 230) etymologisirt „Ort des Verschlusses" (anders Hitzig in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1860, S. 248) und will danach den Namen symbolisch erklären, s. Bethulia. Fritzsche.

Betonim, eine Grenzstadt im Stammgebiet Gad (Jos. 13, 26), die noch zur Zeit des Eusebius vorhanden war und vielleicht in dem heutigen Batneh, südlich von Es Salt, zu suchen ist. Kneucker.

Bett. Das warme Klima Palästinas, der gewöhnlich trockene Erdboden, die im hohen Alterthum herrschende einfache Lebensweise, gestatteten dem Hebräer mit dem allereinfachsten Nachtlager sich zu begnügen. Wenn in dem biblischen Bericht über das Lager Noah's nur von einem Oberkleid die Rede ist, so könnte dies vielleicht mit dem außergewöhnlichen Zustand des zweiten Stammvaters entschuldigt werden (1 Mos. 9, 2. 23); wenn Jakob's Bettzeug nur aus seinem Obergewand besteht und er einen Stein zum Kopfkissen nimmt, so könnte die Wanderung, auf der er begriffen ist, in Anschlag gebracht werden (1 Mos. 28, 11); allein nach den Aussagen der Reisenden ist das Nachtlager des heutigen Morgenländers in ärmlichen Umständen dem der hebr. Erzväter so ziemlich gleich und besteht aus einer Matte, auf die er, in sein Obergewand gehüllt, sich hinstreckt. Daß das Obergewand dem Hebräer des höhern Alterthums und auch später, unter dürftigen Verhältnissen, die vornehmliche Lagerhülle war, geht aus der Gesetzesbestimmung hervor, wonach das Oberkleid, zum Unterpfand genommen, bis zum Untergang der Sonne zurück gegeben werden mußte, da es die einzige Decke des Armen sei, die er zum Nachtlager habe (2 Mos. 22, 26. 27; 5 Mos. 24, 13). Diese Einfachheit des Nachtlagers finden wir auch im übrigen Alterthum, und die Redensart der Griechen in Bezug auf Beischläferinnen und Ehefrauen: „Das Obergewand theilen", bezeichnet dasselbe, was der Hebräer mit: „Die Decke über jemand ausbreiten" (Richt. 3, 9; Ez. 16, 8) andeutet. Der wohlhabendere Morgenländer von heute bedient sich aber, wie einst der Hebräer in ähnlichen Verhältnissen, schon gepolsterter Lagerstätten, bestehend aus Matratzen, Kissen (Ez. 13, 18. 21), mit Wolle oder Ziegenhaaren gefüllt (1 Sam. 19, 13), und Decken (Richt. 4, 18). Diese werden im heutigen Orient den Tag hindurch entweder aufbewahrt und nur für die Nacht auf den Boden des Gemachs ausgebreitet, um darauf zu schlafen, oder sie bleiben auch während des Tags den Wänden des Zimmers entlang, um die Stelle unserer Sitzgeräthe und Ruhebetten zu vertreten. Aehnlich war es auch bei den Hebräern (1 Sam. 28, 23). Als David im Krieg gegen Absalom in der Wüste Mangel litt, brachten einige ihm zugethane Gileaditen außer Lebensmitteln und den nöthigsten Geräthschaften ihm auch ein Bett (2 Sam. 17, 28), das wol die ebenerwähnte Beschaffenheit gehabt haben wird. Die gewöhnliche Niedrigkeit des Nachtlagers mag es erklären, wie Mose den Aegyptern drohen konnte, daß die Frösche in ihre Betten kommen würden (2 Mos. 8, 3). Bekanntlich ist die beliebte Ruhestätte in den Häusern des heutigen Orients der Divan, eine 6—8 Zoll über den Boden hinlaufende, gepolsterte, gegen 2 Ellen breite Erhöhung, wo für die Bequemlichkeit des Kopfs, Rückens und der Arme durch Kissen vorgesehen ist, und wobei von den Reichen mit kostbaren Teppichen, reichen Stoffen, goldenen Fransen u. dgl.

große Verschwendung getrieben wird. Es kann nicht befremden, wenn wir bei den Hebräern, nachdem Luxus in ihre Lebensweise eingedrungen war, auch von Betten mit köstlichen Decken (Spr. 7, 16) und von weichen Kissen (Ez. 13, 18. 20) lesen. Ob die Hebräer unbewegliche Divans nach Art des heutigen Orients gehabt, ist nicht klar ersichtlich; der Gebrauch beweglicher Betten ist aber durch die Bibel sichergestellt (1 Sam. 19, 15; 2 Kön. 4, 10), sowie, daß die Bettstelle zugleich zum Sitzen und Ausruhen am Tage benutzt worden ist (Am. 3, 12; Ez. 23, 41; 1 Sam. 28, 23). Bei geregeltem, seßhaftem Leben hatte jeder für sein Nachtlager einen bestimmten Platz (2 Sam. 13, 5); es ist sogar von einer Schlafkammer die Rede (2 Sam. 4, 7 fg.). Auch daß Matratzen und Kissen auf einem Untergestell lagen, man also ein eigentliches Bettgestell hatte, ist erwiesen (Spr. 7, 16; 5 Mos. 3, 11). Dasselbe wird anfänglich und auch später bei Aermern einfach gewesen sein; in der Schilderung des üppigen Lebens aber erscheint es als Bett von Elfenbein, wahrscheinlich mit Elfenbein ausgelegt (Am. 6, 4), doch kann nur das Bettgestell verstanden sein. Durch ein Bettgestell wurde das Lager etwas erhöht, daher der Hebräer in Beziehung auf das Bett des Ausdrucks „hinauf- und hinabsteigen" sich bediente (1 Mos. 49, 4; 2 Kön. 1, 4. 16; Ps. 132, 3). Wenn Jesus den Gichtbrüchigen sein Bett nehmen und heimgehen heißt (Matth. 9, 6; Mark. 2, 9. 11; Luk. 5, 18; Joh. 5, 8. 9), so ist wol nur ein Lager ohne Bettgestell gemeint, wogegen das Mark. 4, 21; Luk. 8, 16 erwähnte Bett ein Gestell auf Füßen voraussetzt. Ob die Hebräer ihre Betten gegen die lästigen Mücken mit aufgehängtem Netzwerk geschützt haben, wie es beim Lager des Holofernes der Fall war (Jud. 13, 9), wird nicht angegeben, denn aus 2 Kön. 8, 15 ist es nicht erweislich. Die Gartenhüter im hebr. Alterthum legten sich in Hängebetten (Joh. 24, 20), die noch heute im Orient gebräuchlich sind. Roskoff.

Bettler, f. Arme.

Beugen, f. Anbetung.

Beute. Der Kampf, der im Alterthum gewöhnlich auf die Vernichtung des Feindes abzielt, führt auch einen harten Kriegsbrauch mit sich. Die unverwüstet gebliebene Habe des Besiegten betrachtet der Sieger als rechtmäßige Beute, wovon der Anführer oder König wol den bessern Theil erhält (4 Mos. 31, 52; 2 Sam. 12, 30; Richt. 8, 27). Auch die Hebräer übten das im Alterthum gangbare Kriegsrecht, das aber durch das mosaische Gesetz geregelt erscheint. In Kriegen gegen kanaanit. Stämme oder zum Götzendienst abgefallene israelitische Städte, über welche der Bann verhängt war, sollte nach gesetzlicher Bestimmung alles Lebende an Mensch und Vieh getödtet, die Stadt selbst und was darin ist als Ganzopfer für Jahve verbrannt, das Unverbrennbare, wie Geräthe von Metall, an das Heiligthum abgeliefert werden (Jos. 6, 19; 2 Sam. 8, 11; 1 Chron. 26, 27). Hierbei ist dem hebr. Krieger bei der Strafe, selbst dem Bann zu verfallen, verboten, etwas von der Beute für sich zu behalten (Jos. 6, 17 fg.; 5 Mos. 7, 25 fg.). Ein Beispiel dieser Strenge wird an Jericho gegeben (Jos. 6, 41); es finden sich aber auch Ausnahmen bei kanaanit. Städten, wo der Bann an den Städten vollzogen wird, die Beute aber den Israeliten bleibt (Jos. 6, 24. 26; 8, 26 fg.; 10, 28 fg.; 11, 11; 3 Mos. 27, 28; 4 Mos. 21, 3; 5 Mos. 2, 34 fg.; 3, 6 fg.). In Kriegen gegen andere Völker wurden die waffenführenden Männer getödtet, die übrigen zu Gefangenen gemacht und sammt Weibern, Kindern, Vieh und Sachen als Beute betrachtet (5 Mos. 20, 13 fg.). Die Gefangenen wurden als Leibeigene nach der Milde des mosaischen Gesetzes behandelt. In Rachekriegen hingegen mußten alle gefangenen Krieger oder auch deren Anführer über die Klinge springen (2 Mos. 31, 7; 2 Sam. 12, 31). Bei solchen Fällen bekommen wir manche Grausamkeiten zu lesen, die freilich meist als Vergeltung für erlittene Unbill erscheinen, bisweilen aber auch von manchen Bibelerklärern ohne Grund dafür ausgegeben werden. Dem gefangenen Adonibezek werden die Daumen an Händen und Füßen abgehauen, wobei ihn die Ueberlieferung das Bekenntniß ablegen läßt, daß 70 Könige in derselben Weise verstümmelt unter seinem Tische die Brosamen aufgelesen hätten (Richt. 1, 6 fg.). David läßt nach der Einnahme von Rabba die Gefangenen durch Sägen und Dreschschlitten tödten und verbrennen (2 Sam. 12, 31: 1 Chron. 20, 3), um Rache zu nehmen für den an seinen Gesandten verübten Frevel (2 Sam. 10, 2 fg.). Wenn Amazia 10000 gefangene Edomiter vom Felsen herabstürzen läßt, daß sie bersten (2 Chron. 25, 12), so wird dies Verfahren als eine gerechte Züchtigung der Erbfeinde des Volks Gottes betrachtet; wenn Menachem nach der Einnahme von Tiphsach die Schwangern aufschneiden läßt (2 Kön. 15, 16), nennt

man es einen vereinzelten Frevel eines Thronusurpators. Der unbefangenen Betrachtung erscheinen diese Beispiele aus der Geschichte Israels als Grausamkeiten, wie sie, namentlich in Rachekriegen, von Syrern (2 Kön. 8, 12; 1 Makk. 5, 13), von Assyrern (Hos. 10, 14; 14, 1), Chaldäern (Jes. 13, 16; Nah. 3, 10), Ammonitern (Am. 1, 3), Aegyptern, Atheniensern, Römern, Karthaginiensern und andern Völkern begangen worden sind, und der Grund zu ihrer Erklärung ist in den Verhältnissen der Zeit und dem Culturzustand der Völker zu suchen.

Ueber die Vertheilung der Beute an Menschen und Vieh während des Eroberungskriegs unter Mose finden sich nach dem Sieg der Hebräer über die Midianiter folgende Bestimmungen: Die Beute soll in zwei Hälften getheilt werden, wovon die eine den Kriegern, die andere der ganzen durch die Aeltesten vertretenen Gemeinde zufällt. Die Krieger sollen von dem ihnen zugesprochenen Theil an Menschen, Rindern, Eseln und Kleinvieh eins von 500 als Gabe für Jahve, zur Vertheilung an die Priester, abgeben, die Gemeinde von ihrer Hälfte den funfzigsten Theil den Leviten überlassen (4 Mos. 31, 25 fg.). Ob diese Satzungen auch auf die erbeuteten leblosen Sachen, als Geräthe u. dgl., ausgedehnt wurden, hat man mit Recht bezweifelt; denn die von den Anführern des Heers dem Heiligthum dargebrachten Kostbarkeiten (V. 48—52) sind als freiwillige Geschenke zu betrachten, da V. 53 sagt: Die Kriegsleute hatten ein jeglicher Beute gemacht, d. h. wol: sie behielten sie für sich. Freiwillige Abgaben von der Beute an Tempel und Priester finden wir auch im übrigen Alterthum. Schon Abraham hatte den Zehnten der Beute dem Priester Melchisedek überlassen (1 Mos. 14, 20). Die im heiligen Gezelt niedergelegten Geschenke machten wahrscheinlich den Ansatz zu dem spätern Tempelschatz (Jos. 6, 19). Das im heidnischen Alterthum gebräuchliche Aufhängen erbeuteter Waffen als bleibender Siegeszeichen kommt nicht nur bei den Philistäern (1 Sam. 31, 10) vor, sondern auch bei den Israeliten (1 Sam. 21, 9; 2 Sam. 8, 11 fg.; 2 Kön. 11, 10).

Nach der Eroberung Kanaans, wo das Leben der Hebräer ein seßhaftes, geordnetes geworden, regelte sich auch ihr Kriegswesen dahin, daß nicht mehr die ganze Masse des Volks am Kriege thätig theilnahm, sondern eine bestimmte Mannschaft dazu ausgehoben wurde. Die von David gesetzte Bestimmung (1 Sam. 30, 20. 25), wonach die Beute in zwei Hälften getheilt ward, wovon die eine den wirklichen Combattanten, die andere den im Lager zurückgebliebenen Kriegern zufallen sollte, erscheint den Umständen so angemessen, daß die Annahme erlaubt ist, sie sei zum ständigen Brauch geworden. In den makkabäischen Kriegen wurden mit einem Theil der Beute auch Arme, Witwen und Waisen bedacht (2 Makk. 8, 28—30). Es darf kaum erst bemerkt werden, daß die Beutevertheilung nach errungenem Sieg, als die angenehme Seite des Kriegs, zum freudigen Volksfest wurde, daher sie dichterisch als Symbol großer Freude gebraucht wird (Ps. 119, 162; Jes. 9, 2). Roskoff.

Beutel. Da das Gewand des Morgenländers ohne Taschen zu sein pflegt, müssen die bauschigen Falten des locker umwundenen Gürtels zur Aufbewahrung der Sachen dienen, die man bei sich zu tragen für nöthig findet, vornehmlich des Geldes. Auch in Palästina vertrat der Gürtel die Stelle der Börse (Matth. 10, 9, Mark. 6, 8); es kommen aber doch, sowol im A. als im N. T., Beutel vor, besonders zur Bewahrung des Geldes (2 Kön. 5, 23; Luk. 10, 4; 22, 35. 36), daher sind sie bisweilen in der Bedeutung von „Kasse" erwähnt (Spr. 1, 14; Joh. 12, 6; 13, 29). Der Kaufmann führte auch die kleinern Gewichtsteine im Beutel bei sich (5 Mos. 25, 13). Man barg den Beutel entweder im Gürtel oder trug ihn an diesem mittels einer Schnur befestigt. Letzteres war meist bei den hebr. Frauen der Fall, die zur Zeit des Luxus mit Beutelchen, die sie offen zur Schau trugen, gern prunkten. Der Prophet Jesaja, der die Eitelkeit seiner Zeit sehr drastisch schildert, erwähnt auch tadelnd die Prunksucht der hebr. Modedamen mit solchen Beutelchen (Jes. 3, 22), wobei man an den Unwillen des strengen Kirchenvaters Tertullian erinnert wird, der über die verschwenderischen Frauen seiner Zeit sagt, sie tragen in diesen kleinen Beutelchen ein großes Vermögen mit sich. Hieraus läßt sich schließen, daß die Beutelchen, die zum Putz eleganter Frauen gehörten, auch dem Stoff nach kostbar waren, wie denn auch oriental. Schriftsteller von seidenen, goldgestickten Beutelchen sprechen. Gewöhnlich mögen lederne Beutel als Börse gedient haben, wie sie noch heute im Orient und anderwärts gebräuchlich sind. Die Form der morgenländischen Beutel ist meistens eine langgedehnte, und so dürften auch die Beutel der Hebräer ausgesehen haben. Roskoff.

Bezahlung, s. Genugthuung und Lösegeld.

Bezaleel, eigentlich **Bezaleel**, ein geschickter Werkmeister, Enkel des 2 Mos. 17, 10; 24, 14 aus der nächsten Umgebung Mose's erwähnten Hur, vom Stamm Juda. Ihm war die Anordnung und Ausführung des Baues der Stiftshütte von Mose, nach der Tradition von Jahve selbst (2 Mos. 25, 9), übertragen worden. Da er immer an der Spitze der Werkmeister, ja auch ganz allein genannt ist, so muß er als Oberwerkmeister oder Bauunternehmer betrachtet werden (2 Mos. 35, 3 fg.; 36, 1 fg.; 37, 8 fg.). Der eherne Brandopferaltar, den er kunstreich anfertigte, war noch unter David und Salomo vorhanden (2 Chron. 1, 5). Schenkel.

Bezaubern, s. Zauberei.

Bezek, eine kanaanit. Stadt, welche der Stamm Juda dem Adonibezek entriß (Richt. 1, 4 fg.; 1 Sam. 11, 8). Dieselbe scheint in Nordpalästina gelegen zu haben; noch zur Zeit des Eusebius befanden sich zwei Orte dieses Namens etwa 3½ geographische Meilen in nordöstlicher Richtung von Sichem, daher wird sie mit Unrecht von manchen in die Grenzen des Stammes Juda verlegt. Das 1 Makk. 7, 19 vorkommende Bezeth ist nicht damit zu verwechseln. Röck.

Bezer, eigentlich **Bezer**, eine Leviten- und Freistadt im Stamm Ruben (5 Mos. 4, 43; Jos. 20, 8; 21, 36; Esra, 6, 63), vielleicht gleichbedeutend mit der gileaditischen Stadt Bosor (1 Makk. 5, 26. 28) oder, wie andere annehmen, mit dem neben Beth-Meon und Kerijoth genannten Bozra (Jer. 48, 24); ihre Lage ist nicht mehr näher zu bestimmen. Röck.

Bibel. Es ist als zweckmäßig erachtet worden, in dieses Wörterbuch einen besondern Artikel einzurücken, der die Ergebnisse, Anschauungen und Urtheile der heutigen Wissenschaft in Betreff desjenigen Schriftwerks zusammenstellte, welchem alle übrigen Artikel entnommen sind, zu dessen Verständniß im einzelnen die letztern alle dienen sollen, und welches, um es mit einem Wort zu sagen, nicht etwa blos für einen größern Leserkreis wichtig genug erscheint, daß man es in der gegenwärtigen Form zu erklären suchen mag, sondern welches seit Jahrhunderten, namentlich in der protestantischen Christenheit, die Grundlage und Quelle alles religiösen Unterrichts gewesen ist, ja, welchem dieselbe eine einzigartige Stelle in der gesammten Literatur zuerkennt. Der Stoff, welchen es hier zu verarbeiten gilt, ist aber so mannichfaltig und reichhaltig, daß an ein Erschöpfen desselben schlechterdings an dieser Stelle nicht zu denken ist; wir beabsichtigen eben nur eine übersichtliche Darlegung von Thatsachen und Gesichtspunkten, über welche der gebildete Nichttheolog hier Belehrung suchen dürfte, namentlich insofern die mehr und mehr auch ins öffentliche Leben dringenden Bewegungen und Streitigkeiten ihm eine besonnene, klare, geschichtliche Auseinandersetzung der Sachlage wünschenswerth machen können.

1) Das jetzt in der deutschen Sprache eingebürgerte Wort, die Bibel, ist in dieser Form neuern Ursprungs. Es ist eigentlich die unserer sonstigen Redeweise angepaßte Umprägung eines griechischen, und aus dem griechischen lateinisch gewordenen Plurals: Biblia, die Bücher. Noch im vorigen Jahrhundert war man sich dieses Verhältnisses ganz wohl bewußt, und unzählige Ausgaben führten den Titel: „Biblia, das ist die ganze Heilige Schrift", wodurch zugleich die Mehrheit der Bestandtheile und die enge Zusammengehörigkeit derselben ausgedrückt werden sollte. Die Umwandlung des Ausdrucks vollzog sich übrigens um so leichter, als sie schon im Mittelalter in dem gangbaren Mönchslatein ganz in gleicher Weise stattgefunden hatte (Genitiv Bibliae statt Bibliorum). Aber selbst der ältere Ausdruck „die Bücher", ohne ein weiteres Beiwort, weist deutlich auf die Vorstellung hin, daß die hier zusammengestellten Schriftwerke vor allen übrigen ausgezeichnet seien durch Eigenschaften, welche ihnen einen Werth und eine Wichtigkeit verleihen, wie sie keinem andern zukämen. Schon früher war ein anderer, durchaus gleichbedeutender, aber die Einheit des Ganzen trotz der Mehrheit seiner Bestandtheile noch unmittelbarer aussprechender Ausdruck gebräuchlich, „die Schrift" (griechisch und lateinisch), ein Ausdruck, welcher sowol bei den Juden als in den ersten Christengemeinden angenommen war, in beiden Kreisen aber mit dem der „Schriften" (in der Mehrheit) wechselte.

2) Die also durch den Namen schon bekundete Thatsache, daß in der Bibel eine zu einem Ganzen verbundene Mehrheit von Theilen vorliegt, führt uns sofort auf eine doppelte Frage: erstens, nach dem Ursprung und der Natur der einzelnen Theile, zweitens nach deren Verhältniß und Verbindung. Hier ist nun zunächst daran zu erinnern, daß die Bibel in zwei ungleiche Haupttheile zerfällt, welche insgemein mit dem Namen des A.

und N. T. bezeichnet werden, und wovon der eine, ältere, größere, die Sammlung der im Schos des Judenthums entstandenen, schon in der vorchristl. Synagoge gebräuchlichen heiligen Bücher begreift; der andere, jüngere, kleinere, die für die ältesten Christengemeinden von den Aposteln und andern Jüngern Jesu verfaßten. Auch mit dieser Bezeichnung hat es eine eigene Bewandtniß. Sie sollte eigentlich lauten: Bücher (Urkunden) des Alten und Neuen Bundes. Es ist nämlich bekannt, daß die israelitische Religionsverfassung von ihren Stiftern, Leitern und Vertretern, den Propheten, dargestellt worden ist als ein Bund Gottes mit dem auserwählten Volk, und diese fruchtbare Idee gab nicht nur der Religion selbst ihr eigenthümliches Gepräge, sondern sprach sich auch in folgerichtiger Anwendung in der Sittenpredigt und in den Formen und Symbolen des Cultus aus. Ja, bei dem grellen Misverhältniß zwischen den religiösen, moralischen und politischen Zuständen der Nation und dem Ideal, welches den Propheten in jener Bundesidee vorschwebte, reden sie weissagend nicht nur häufig von einer nothwendigen oder zu hoffenden Erneuerung des vielfach gebrochenen Bundes, sondern selbst von einem ganz neuen, auf anderer Grundlage zu errichtenden (Jer. 31, 32). Diese Idee nahm Jesus wieder auf und erklärte bei der Einsetzung des Abendmahls (Matth. 26, 28), daß sein Blut zur Stiftung und Besiegelung des Neuen Bundes vergossen werden würde. Die Apostel wurden dadurch veranlaßt, beide Bünde, oder Religionsanstalten, miteinander zu vergleichen und deren Verhältniß, sowol was die Verwandtschaft als auch die Verschiedenheit betrifft, zu erwägen und zu bestimmen (2 Kor. 3, 6 fg.; Gal. 4, 24; Hebr. 8, 8; 9, 15 u. a.). Daraus bildete sich naturgemäß, und schon im 2. Jahrh. unserer Zeitrechnung, der obige Ausdruck, insofern jeder dieser beiden Bünde seine Schriftdenkmäler hatte. Da nun zufällig in der eben angeführten Stelle des Evangeliums die alte lateinische Uebersetzung, welche wol nicht viel später als ums Jahr 160 entstand, statt des Wortes „Bund" sich irrigerweise des Wortes „Testament" bedient hatte, so geschah es, daß die lateinischen christl. Schriftsteller, und nach ihrem Beispiel zuletzt der ganze Occident, auch in seinen neuern Sprachen, von Büchern des A. und N. T. zu reden sich gewöhnten. Beide Ausdrücke wurden dann im Mund der Prediger und des Volks, sowie unter der Feder der Gelehrten, abgekürzt; das Wort „Bücher" wurde ausgelassen und man sagte einfach bei den Morgenländern: „Der Alte und Neue Bund", bei den Abendländern: „Das A. und N. T.", da wo man eigentlich die Büchersammlung bezeichnen wollte. Diese Umänderung des Sprachgebrauchs war am Anfang des 3. Jahrh. bereits geschehen, während Spuren derselben noch weit höher hinaufreichen (2 Kor. 3, 14).

3) Es liegt in der Natur der Sache, daß zur Zeit, als die Sammlungen entstanden, die Bücher, welche dieselben begriffen, bereits einzeln vorhanden waren. Daraus folgt aber nicht, daß ein Gleiches der Fall sein muß mit allen den Büchern, welche diese Sammlungen jetzt begreifen. Es ist ganz wohl denkbar, daß jüngere Bücher, in späterer Zeit, der bereits vorhandenen Sammlung einverleibt wurden. Aber es können auch ältere Bücher, welche die Sammler beim ersten Entwurf vernachlässigt hatten, oder welche ihnen unbekannt geblieben waren, nachträglich aufgenommen worden sein. Die Wissenschaft stellt also den Grundsatz auf, daß das Vorhandensein eines Buchs in der Sammlung noch nicht über sein Alter entscheidet, welches vielmehr aus anderweitigen Gründen ermittelt werden muß. Die beiden genannten Sammlungen haben darum auch ihre eigene Geschichte.

4) Der Ursprung der altteft. Sammlung ist zwar in ein gewisses Dunkel gehüllt und bestimmte Zeugnisse glaubwürdiger Schriftsteller über Zeit und Umstände der Veranstaltung derselben lassen sich nicht beibringen. Indessen hat folgende Ansicht von dem Verlauf der Dinge die höchste Wahrscheinlichkeit für sich. Als um die Mitte des 5. Jahrh. v. Chr. der berühmte Levit Esra von Babylon nach Jerusalem kam, um daselbst die noch sehr ungeordnete und verwahrloste jüd. Gemeinde auf Grund des Gesetzes zu organisiren, was ihm denn auch mit Hülfe des energischen Statthalters Nehemia vollkommen gelungen zu sein scheint, mag er, neben andern Mitteln, auch zu der Vorlesung des Gesetzes vor dem versammelten Volk gegriffen haben (Neh. 8). Es bleibt dabei denkbar, daß ähnliches früher schon bei den babylonischen Gemeinden im Gebrauch gewesen sein mag; indessen findet sich weder in Betreff dieser, noch hinsichtlich der bereits ein Jahrhundert früher hergestellten jerusalemischen eine derartige Meldung. Denn was 2 Kön. 22 von der Vorlesung eines zufällig aufgefundenen Gesetzbuchs erzählt wird, kurze Zeit vor der Zerstörung Jerusalems, zeigt vielmehr, daß dieser Gebrauch damals überhaupt nicht vorhanden war. Ja, die neuere

Wissenschaft ist geneigt anzunehmen, daß Esra selbst erst dem sogenannten mosaischen Gesetzbuch diejenige Form gab, in welcher es von da an den Synagogenvorlesungen diente, und so auf uns gekommen ist. Wie dem auch sei, von Esra's Zeit an scheinen diese Vorlesungen, am Sabbat vor versammelter Gemeinde, überall wo eine solche nach dem Muster der jerusalemischen sich organisirt hatte, Regel geworden zu sein. Das ganze Gesetzbuch wurde bald zu diesem Behuf in eine bestimmte Anzahl Abschnitte getheilt, von welchen an jedem Feiertag einer an die Reihe kam, sodaß nach Ablauf einer festgesetzten Zeit, früher von drei Jahren, später und jetzt noch von einem Jahr, das ganze Gesetz dem Volk vorgetragen war und dieses so mit den Vorschriften desselben sowie mit der ihm zum Rahmen dienenden heiligen Geschichte, vom Beginn der Welt bis zu Mose's Tod, in lebendiger Weise vertraut gemacht wurde.

Zu diesem Gesetzbuch, welches, wie gesagt, in seiner endgültigen Gestalt ein einziges Ganze bildete, wurde etwas später — wann, ist nicht zu bestimmen — eine weitere Sammlung von ältern Büchern hinzugefügt, welche, obgleich verschieden nach Form und Inhalt, durch die gleiche Richtung ihres Geistes auf die Begründung und Geltendmachung der geoffenbarten Religion und der aus ihr fließenden Pflichten, im Gegensatz zum Heidenthum und zu heidnischer Unsitte, durchaus geeignet waren, als fortlaufende Urkunden derselben benutzt zu werden. Dies sind die Schriften der Propheten: theils Lehrreden, an ihre Zeitgenossen gehalten, im Ton hoher Begeisterung, strafend oder tröstend, drohend und verheißend; theils Geschichtsbücher, die Schicksale der Nation zu der Väter Zeit erzählend, von der Eroberung Kanaans bis zur Zerstörung Jerusalems, aus dem Gesichtspunkt religiöser und theokratischer Auffassung. Alle diese Schriften wurden unter dem gemeinschaftlichen Namen der „Propheten" zusammengestellt und von den Gelehrten in „erste" und „letzte" geschieden; jene, die Bücher Josua, der Richter, Samuel's und der Könige; diese, welchen wir jetzt den Namen ausschließlich geben, die Lehrschriften Jeremia's und Ezechiel's, Jesaja's und der sogenannten kleinen Propheten. Daß dieses zweite Sammelwerk, der ersten und letzten Propheten, in etwas jüngerer Zeit zu Stande kam und gleichsam als ein Anhang des ersten betrachtet wurde, beweist der Umstand, daß die Bezeichnung „Gesetz" auch auf dasselbe angewendet wurde, als eine solche, welche fortan nicht blos Rechts- und Cultusvorschriften, sondern überhaupt alles heilige, von den Vätern ererbte Schriftthum begriff. Daß es trotzdem nur den zweiten Rang einnahm, beweist der andere Umstand, daß man es nie ganz vorlas, sondern nur in ausgewählten Abschnitten. Daß endlich die Doppelsammlung längere Zeit in diesem Umfang verblieben sein muß, ehe etwas weiteres dazu kam, beweist der Umstand, daß sich der Sprachgebrauch festsetzen konnte, welchen wir im Munde Jesu und seiner Zeitgenossen so häufig antreffen: „Gesetz und Propheten", für dasjenige, was wir jetzt das A. T. nennen (Matth. 5, 17; 7, 12; Luk. 16, 16; Apg. 13, 15; 24, 14; Röm. 3, 21 u. a. m.).

Und doch war schon vor dieser Zeit die Sammlung noch weiter bereichert worden. Zunächst durch das Gemeindegesangbuch, oder den sogenannten Psalter, welches ebenfalls bei religiösen Feierlichkeiten im Tempel, sowie beim Gottesdienst in der Synagoge gebraucht wurde. Es wird daher ausdrücklich neben Gesetz und Propheten als dritter Theil der „Schrift" genannt (Luk. 24, 44).

Die bisher genannten Theile könnten wir vielleicht mit einem freilich modernen Ausdruck die Volksbibel des Judenthums nennen, nicht in dem Sinne, als ob dieselbe unter dem Volk selbst verbreitet gewesen wäre und insgemein der häuslichen Erbauung gedient hätte, was wol nur ausnahmsweise der Fall war, wohl aber in dem andern, daß das Volk eben durch den öffentlichen und regelmäßigen Gebrauch derselben mit dem Inhalt bekannt und auf denselben als auf ein das ganze nationale Leben und Denken normirendes Grundgesetz hingewiesen war.

Allein damit war die Sammlung nicht abgeschlossen. Es kam noch, und großentheils wol schon vor der christl. Zeit, eine Reihe anderer, älterer und jüngerer, Bücher dazu, welche zuletzt, mit den Psalmen, einen ziemlich umfangreichen besondern Theil des Ganzen bildeten, aber, soviel wir wissen, nicht für den regelmäßigen öffentlichen Gebrauch bestimmt waren: die Spruchsammlung, welche Salomo's Namen trug, das Buch Hiob, sodann fünf kleinere Schriften, später unter dem Namen der fünf Buchrollen vor den übrigen ausgezeichnet: Hoheslied, Ruth, Klagelieder, Prediger und Esther; endlich die Bücher Daniel, Esra, Nehemia und Chronik. Ueber den Werth und die Zulässigkeit

einiger derselben, namentlich des Predigers und des Hohenlieds, war unter den jüd. Gelehrten Streit, des Inhalts wegen; andere kamen zu größerer Ehre und wurden nachmals auch an gewissen Festtagen öffentlich vorgelesen, z. B. Ruth und Esther. Allen aber kam zuletzt ihre Verbindung mit den ältern Theilen in dem Grade zugute, daß für die Schulwissenschaft kaum ein Unterschied zwischen den verschiedenen Elementen der Sammlung bestand, und das allmähliche Entstehen des Ganzen war so weit vergessen, daß man in der Theologie auf dasselbe keine Rücksicht nahm.

So bestand also zuletzt die hebr. Bibel aus drei Haupttheilen, dem Gesetz, den Propheten und den übrigen „Schriften". Letzterer Ausdruck muß wol so aufgefaßt werden, daß das Prädicat „heilig" als selbstverstanden hinzugedacht wird. In hebr. Sprache heißen jene drei Theile Torah, Nebijim, Ketubim, und die Anfangsbuchstaben dieser drei Titel TNK wurden als Abkürzungszeichen üblich zur Bezeichnung der ganzen Sammlung, wobei es denn auch in den jüd. Schulen bis auf den heutigen Tag sein Verbleiben gehabt hat.

5) Alles bisher Gesagte gehört mehr oder weniger in den Bereich der Kirchen- und Literaturgeschichte. Wichtiger ist aber das theologische Element des Gegenstandes, mit andern Worten, die Vorstellung, welche theils das Volk selbst, theils die Gelehrten sich von der Natur, dem Ursprung und der Autorität dieser Schriftsammlung machten, sowol im Ganzen als in Betreff ihrer Bestandtheile. In dieser Hinsicht ist einfach zu sagen, daß dieselben nicht als Erzeugnisse gewöhnlicher menschlicher Thätigkeit betrachtet wurden, sondern als ein unmittelbarer Ausfluß des göttlichen Geistes. Und zwar reichte diese Vorstellung ins höhere Alterthum hinauf, was bei dem Abstand zwischen der Bildung der Massen und dem geistig-sittlichen Gehalt, besonders des Kerns der Sammlung, der eigentlichen prophet. Schriften, durchaus nicht zu verwundern ist. Man darf gewiß annehmen, daß die Propheten von ihren Zeitgenossen schon als Sprecher Gottes verehrt wurden, sowie daß das Gesetz, gleich bei der Promulgation seiner einzelnen Theile, als ein von Jahve persönlich Mose mitgetheiltes galt, beides natürlich, soweit kein praktisches Widerstreben, worüber jene ja selbst klagen, diesem Glauben in den Weg trat. Aber von der Zeit an, wo die antitheokratische Opposition in Israel gebrochen und zum Schweigen gebracht war, also im Schos des neujüd. Volksthums, welches sich auf den Trümmern des alten Jerusalems aufgebaut hatte, ist von einem Zweifel an der Richtigkeit jener Vorstellung keine Spur mehr. Das Schriftwort ist Gottes Wort. Der Geist Gottes hat nicht nur die Schreiber überhaupt geleitet, sie zu ihrer Arbeit angetrieben, sie vor Irrthum bewahrt, sondern er hat ihnen die Worte selbst in Mund und Feder gegeben, sodaß die Beherzigung und Erklärung derselben, nicht etwa auf menschliche Beweggründe, auf gegebene Verhältnisse, wie sie ehemals vorhanden gewesen sein mögen, zurückzugehen hat, sondern nur danach zu fragen, was der Geist in die vielleicht von den Schriftstellern selbst nicht vollkommen verstandenen Worte hat legen wollen. Man konnte zwar gelegentlich einen Mose, einen David, einen Jeremia als Zeugen anführen, zur Bestätigung einer Behauptung, aber dies geschah nur zu größerer äußerer Sicherheit des Nachweises: die Unverwerflichkeit des Zeugnisses beruhte nicht auf dem Namen, sondern auf dem Umstand, daß das angerufene Wort wirklich ein integrirender Theil der „Schrift" war: die einfache Formel „es steht geschrieben" war ebenso entscheidend und sogar dem Princip angemessener (s. Eingebung der H. Schrift).

In dieser Hinsicht hat sich, mit der Schrift selbst, auch der Glaube und die Wissenschaft des Judenthums, ohne irgendeine Aenderung oder Abschwächung, auf die christl. Gemeinde vererbt. Ja, ohne eine solche Vorstellung von der Inspiration oder directen göttlichen Eingebung des Schriftworts wäre diese Vererbung einerseits nicht nothwendig, andererseits nicht möglich gewesen. Anfangs nämlich blieb die Mehrheit der Christen, als geborener Juden, der Ueberzeugung von der absoluten Verbindlichkeit des alttest. Gesetzes treu und fuhr fort, sich pünktlich den rituellen Vorschriften desselben zu unterwerfen. Die Idee, daß ein von Gott selbst auf dem Sinai gesprochenes und durch Prophetenmund bestätigtes Wort je diese seine höhere Autorität verlieren könnte, würde, wenn sie überhaupt hätte aufkommen können, mit Abscheu zurückgewiesen worden sein, oder vielmehr sie wurde es wirklich, da wo sie selbst nur scheinbar auftauchte (Apg. 6, 13; 21, 21 u. s. w.). Als nun nach und nach, theils durch die tiefere Einsicht in das Wesen des Evangeliums, theils und namentlich durch den Eintritt immer zahlreicherer Nichtjuden in die christl.

Gemeinde, das Band zwischen dieser und der Synagoge sich lockerte, bis es zuletzt ganz gelöst wurde, hätte dies folgerichtig zu einer Entfremdung von der „Schrift" führen müssen, wenn nicht eben der Glaube an die Inspiration derselben bei den einen von alters her so tief gewurzelt gewesen, den andern bei ihrer Bekehrung als die Grundlage aller religiösen Wahrheit sofort wäre eingeprägt worden. Mit Hülfe dieses Inspirationsbegriffs nämlich gelang es der christl. Theologie, trotz des großen Unterschieds zwischen der alten und neuen Religionsverfassung, in den Urkunden jener die Gewähr für diese zu finden. Es kam nur darauf an, daß man unter der Hülle des Buchstabens den tiefern Sinn erkannte, welchen der heilige Geist dareingelegt, unter der Schale vergänglicher ceremonieller Satzungen den Kern unvergänglicher höherer Wahrheiten, in den bunten Farben der alten Geschichten Israels die Vorbilder der neuesten und großartigsten der ganzen Menschheit, überall Hinweisungen auf das von den Propheten unter mancherlei Symbolen zum voraus beschriebene, jetzt endlich erschienene Heil. Der Inspirationsbegriff schuf die mystische Auslegung der Schrift, mit deren Hülfe die christl. Ideen und Thatsachen in den heiligen Büchern der Juden aufgesucht und in bestimmtester Form entdeckt wurden; und diese Methode des Studiums, weit entfernt, dem Ansehen derselben Eintrag zu thun, trug nur dazu bei, es zu erhöhen und für immer zu sichern. Das A. T. blieb auch für die Christen die H. Schrift, nicht mittels Ausscheidung der ewig und allgemein gültigen Elemente aus der Masse der blos nationalen, sondern mittels Auflösung der letztern in Allegorien und Schattenbilder der Zukunft, und ausschließlicher Beziehung aller, als weissagender, auf die Erfüllung in Christo. Dies ist der Standpunkt der Apostel, welche sich überall in ihrem Unterricht auf die Schrift berufen, und er ist für lange Jahrhunderte der aller christl. Theologie geblieben. (Für die Theorie vgl. 2 Kor. 3, 13 fg.; Kol. 2, 17 u. a.; für die Praxis unzählige Citate aus dem A. im N. T., namentlich Stellen wie Gal. 4, 24; Hebr. 7, 1 fg.; 1 Kor. 5, 7; 10, 4; Eph. 5, 30. 32; Matth. 12, 40; Joh. 3, 14; 19, 36 u. a.).

6) Bei dem Uebergang der heiligen Schriften des Judenthums in den Gebrauch der christl. Kirche kommt neben der ebenbesprochenen theologischen Thatsache auch eine literarhistorische in Betracht, die nicht ohne bleibendes Interesse gewesen ist. Da schon bald nach der Stiftung der ersten Gemeinden die Mehrzahl ihrer Mitglieder das Griechische als Muttersprache redete und kein Hebräisch verstand, so nimmt man natürlich an, ihre Bekanntschaft mit den heiligen Büchern sei durch eine Uebersetzung vermittelt worden, und es lassen sich Gründe genug anführen für die Ansicht, daß die noch vorhandene alexandrinische, gewöhnlich die der LXX genannt, sowol den Aposteln bei ihrem Unterricht, als den Gemeinden zum Behuf der aus der Synagoge herübergenommenen Vorlesungen (1 Tim. 4, 13) gedient habe. Einzelne dagegen sprechende Erscheinungen ändern an dem Hauptergebniß der einschläglichen Nachforschungen nichts. Nun aber war die griech. Bibel nicht durchaus die genaue Wiedergabe der hebräischen. Abgesehen von zahlreichen Abweichungen im Text, die für unsere gegenwärtige Absicht ohne Belang sind, war nicht nur die Anordnung des Ganzen eine andere, sondern es hatte sich, eben um die Zeit, als das Christenthum entstand, theilweise vielleicht sogar etwas später, die Sammlung unter den Händen der jüdisch redenden Juden um einige Bücher vermehrt, andere hatten Zusätze erhalten oder waren sonst umgestaltet worden. Da diese griech. Uebersetzung bald in der christl. Kirche und Wissenschaft der maßgebende Text wurde, und die Quelle für fast alle jüngern Uebersetzungen bis auf die Reformation herab, ja, da noch in den protestantischen Bibeln die Spuren jener Verschiedenheit sich erhalten haben und diese ein Gegenstand des Streits geworden ist, so müssen wir einen Augenblick bei diesem Punkt verweilen.

In Betreff des ersten Theils, des Gesetzes, ist kein Unterschied zwischen beiden Sammlungen. Mehrfach aber hat sich der zweite Theil, der im weitern Sinn sogenannten Propheten, umgestaltet und ist derselbe zugleich mit dem dritten Theil, den übrigen „Schriften" vermengt worden. In der Reihe der „ersten" Propheten, der historischen Bücher, wurde das Buch Ruth an das der Richter angehängt; die Bücher Samuel's und der Könige wurden zu einem Ganzen in vier Büchern verbunden; an sie schlossen sich unmittelbar die Geschichtsbücher der jüngsten Sammlung: Chronik, Esra, Nehemia, Esther. Dazu wurde zwischen Chronik und Esra eine andere Bearbeitung des letztern eingeschoben und als erstes Buch Esra gezählt; zwischen Nehemia und Esther aber traten die Bücher Tobiä und Judith, und das Buch Esther selbst erhielt Zusätze. In der Sammlung der „letzten" Propheten wurden die sogenannten kleinen, und zwar in etwas anderer

Reihenfolge, vorangestellt; das Buch Jeremia in eine andere Ordnung gebracht und durch Zusätze (Baruch) erweitert, auch die Klagelieder unmittelbar damit verbunden; endlich am Ende das Buch Daniel angefügt und zwar mit mehreren Erweiterungen, welche uns unter dem Namen der Historien von der Susanna, vom Bel und Drachen zu Babel u. s. w. bekannt sind. Zwischen diese beiden Hälften des hebr. Prophetenbuchs wurden die übrigen Bücher des ehemaligen letzten Theils, Hiob, Psalmen, Sprüche, Prediger und Hoheslied, mitten eingerückt und mit ihnen zwei verwandte neue Bücher, die sogenannte Weisheit Salomo's und die Sprüche Jesu des Sohns Sirach's. So war aus dem alten dreitheiligen ein viertheiliges Ganze entstanden, Gesetz, Geschichten, Lehrschriften und Propheten. Endlich, als eine Art Anhang, schlossen sich noch zwei (oder drei) Bücher der Makkabäer an.

Es fehlt uns nun durchaus an bestimmten Nachrichten über das Ansehen, welches die also erweiterte Sammlung in den griech.-jüd. Synagogen genossen haben mag, ja selbst über die Zeit, in welcher sie die eben beschriebene Umgestaltung erfuhr. Aber das wissen wir sehr wohl, daß in der christl. Kirche die Stimmen darüber sehr getheilt waren und die gelehrtern Theologen jahrhundertelang den Unterschied zwischen den althebr. Bestandtheilen und den Zusätzen griech. Ursprungs festhielten, jenen allein die Autorität einräumend, welche überhaupt der H. Schrift zukam, diese, unter dem Namen Apokryphen, auf eine untergeordnete Stufe setzend, als Schriftwerke, welche zwar der Gemeinde nützlich sein könnten, aber nicht das Gepräge derselben göttlichen Eingebung trügen. Nicht weniger gewiß ist aber, daß diese Unterscheidung durch den Einfluß der Gewohnheit und des Vorlesens, sowie infolge des wachsenden Mangels an wissenschaftlicher Erkenntniß des Gegenstandes, nach und nach vergessen wurde, bis sie zuletzt vom 5. Jahrh. an in der Praxis ganz verschwand und die Bibel A. T., die man ohnehin nicht mehr in der Ursprache kannte, durchgängig nur in der erweiterten Gestalt existirte.

7) Das der Welt von den Aposteln Jesu verkündigte Evangelium erzeugte eine neue, wiewol für den Anfang nicht sehr umfangreiche religiöse Literatur. Zwar in jüd. Kreisen war das Bedürfniß einer solchen überhaupt nicht vorhanden, und selbst nach außen hin genügte zunächst die Predigt der Glaubensboten und war jedenfalls das wirksamste Mittel der Verbreitung der neuen Ideen und Hoffnungen. Bald aber diente auch die Feder dem Werk der Zukunft. Zuerst begann nämlich der Apostel Paulus, nachdem er bereits den Samen der Erweckung weit herum in den griech. Städten ausgestreut hatte, die von ihm da und dort gestifteten Gemeinden durch belehrende, aufmunternde und tröstende Sendschreiben in Glaube, Liebe und Geduld zu stärken und untereinander zu verbinden. Später ahmten andere Jünger und Amtsgenossen in mehr allgemein unterrichtender Weise, und ohne besondere Rücksicht auf rein örtliche Bedürfnisse, sein Beispiel nach. Die Erinnerungen an die persönlichen Schicksale und Thaten Jesu, welche in frommer Anhänglichkeit von den unmittelbar betheiligten Zeugen waren gepflegt worden und bald überall ein Gegenstand der Mittheilung an die ferner stehenden wurden, gleiche Ueberzeugungen zu begründen und gleiche Hoffnungen zu vermitteln, wurden noch vor dem Ausgang des ersten Geschlechts aufgezeichnet und daraus erwuchsen dann, sammelnd und vervollständigend aus allen zugänglichen, mündlichen und schriftlichen Quellen, die auf uns gekommenen Evangelien, welche namentlich in dem unnachahmlich erhabenen Bilde der sittlichen Größe Jesu und in der ernsten Klarheit und Tiefe seiner Gedanken das Gepräge der Echtheit tragen und das Außerordentliche und Einzigartige seiner Persönlichkeit bezeugen, auch abgesehen von der Verherrlichung äußerer Wundermacht, worin er seinen Zeitgenossen erschienen sein muß. An eins dieser Evangelien schloß sich überdies noch ein Bericht über den Gang der Ausbreitung des Christenthums von Jerusalem durch Kleinasien und Griechenland bis nach Rom, die sogenannte Apostelgeschichte. Auch die bei einem Theil der Gläubigen vorherrschende, glühend ungeduldige Erwartung einer weltumgestaltenden neuen Erscheinung Christi, welche den Sieg der Wahrheit und des Rechts in schlagenden Wettern unmittelbar herbeiführen sollte, sprach sich, zum Trost über eine trübe Gegenwart und mit dichterischer Begeisterung, in dem unter dem Namen der Offenbarung oder Apokalypse bekannten Buche aus.

Dies war das äußerlich eng begrenzte, innerlich an religiösen und moralischen Ideen, Gefühlen und Grundsätzen unerschöpflich reiche Vermächtniß des ersten Christengeschlechts, vielleicht nicht alles umfassend, was der es belebende Geist sofort in Wort und Schrift ausgeprägt hatte, immerhin aber seinem Werth nach unendlich mehr als viele nachfolgende Ge-

schlechter, welche von diesem Schatz zehrten, aus eigenen Mitteln dazuzufügen vermochten, ein Gemeingut der Christenheit auf alle Zeiten hinaus. Ueber die ältesten Schicksale dieser Schriften läßt uns nun die Geschichte ziemlich im Dunkeln, indessen mag man mit Sicherheit annehmen, daß dieselben, trotz den geringen Mitteln der damaligen literarischen Betriebsamkeit, sich allmählich in weitern Kreisen verbreiteten, durch gegenseitige Mittheilung dessen, was jeder schon kannte, indem alle ein gleiches Interesse hatten an den Denkmälern einer großen Zeit, deren Geist und Kraft sich eben in diesen wenigen Blättern am lebendigsten forterbte. Daß die Gemeinden die ursprünglich an sie gerichteten einzelnen Briefe nicht aus den Augen verloren, sondern von Zeit zu Zeit öffentlich vorlasen, läßt sich wenigstens aus zureichenden Gründen abnehmen; daß um die Mitte des 2. Jahrh. evangelische Berichte über das Leben Jesu regelmäßig zu solchen Vorlesungen dienten, steht geschichtlich fest. Noch einige Jahrzehnte weiter und wir treffen auf unzweideutige Zeugnisse für das Vorhandensein einer Sammlung apostolischer Schriften, welche zwar nicht in allen einzelnen Stücken überall dieselbe war, aber doch ihrem Kern nach (vier Evangelien, dreizehn Paulinische Briefe, zwei des Johannes und Petrus und die Apostelgeschichte), und welche bald als ein zweites Bibel-Ganzes dem ältern an die Seite gestellt wurde, unter dem nunmehr leichtgewonnenen, von uns zum voraus erklärten Namen des N. T. und somit auch unter Anerkennung einer gleichen übernatürlichen Inspiration und unbedingten Autorität.

8) Wenn nun aber über dem allmählichen Zustandekommen des „Alten Testaments" nach seiner jetzigen Gestalt in mehr als einem Punkt ein tiefes Dunkel schwebt, welches wir nur im allgemeinen durch Muthmaßungen aufhellen können, so ist dagegen die Geschichte des „Neuen Testaments", oder besser gesagt, der ganzen Christenbibel, nach der Verbindung beider Theile, vollkommen klar und sicher, und höchstens in besondern Fragen von untergeordneter Bedeutung mögen noch Zweifel obwalten. Die Geschichte des Kanons (s. d.), d. h. der in Glaubenslehren entscheidenden, officiell von der Kirche anerkannten Sammlung heiliger Schriften, ist auch sowol durch ihren Stoff als durch die Mannichfaltigkeit ihrer Hülfsmittel einer der interessantesten Theile der Bibelgeschichte, kann aber hier nur in ganz allgemeinen Umrissen mitgetheilt werden. Was das A. T. betrifft, so ist davon oben schon in der Kürze berichtet worden. In Betreff des N. T. aber ist zu erwähnen, daß es, nachdem am Ende des 2. Jahrh. theils die Gewohnheit des Vorlesens, theils die tiefe Verehrung für die Namen der ersten Jünger und ihrer Zeitgenossen, theils das Bedürfniß, eine sichere Grundlage für die theologische Erkenntniß des Christenthums zu haben, die Kirche fast instinctmäßig auf die Sammlung apostolischer Urkunden geführt hatte, es noch mehr als weitere zwei Jahrhunderte währte, bis diese Sammlung allgemein den Umfang erhielt, den sie jetzt noch hat. Nämlich außer den 20 Büchern, die wir soeben als die am frühesten bei allen Gemeinden eingeführten und von allen namhaften Theologen gebrauchten und empfohlenen bezeichnet haben, kommen noch einige andere in Betracht, welche sich nicht von Anfang an überall eingebürgert hatten, theils weil sie unbekannt geblieben waren, theils weil hinsichtlich ihres Ursprungs Zweifel bestanden, theils weil schon ihr späteres Auftauchen an einzelnen Orten ihrer Aufnahme hinderlich war. In diese Kategorie gehören die Offenbarung Johannis, der Brief an die Hebräer, die Briefe des Jakobus und Judas, der zweite und dritte des Johannes und der zweite des Petrus. Das hier zuerst genannte Buch hatte zudem auch um seines Inhalts willen viele entschiedene Gegner, sowie hinwiederum enthusiastische Verehrer, wie noch heute. Der Abschluß der Sammlung verzögerte sich namentlich auch dadurch, daß die einzelnen Kirchenprovinzen, in solchen wie in manchen andern Dingen, vollkommen unabhängig voneinander waren und ein Bedürfniß absoluter Gleichförmigkeit nicht sobald verspürt wurde. Daher auch das an jedem Ort bestehende Herkommen allenfalls nur durch den Einfluß eines bedeutenden Lehrers oder Bischofs geändert wurde, wenn dieser irgendeine bisher in seiner Umgebung noch nicht bekannte apostolische Schrift zu den Vorlesungen heranzog oder in seinen eigenen Werken empfahl und benutzte. Es ist keine Spur vorhanden, daß vor dem letzten Drittel des 4. Jahrh. ein officielles Verzeichniß der „kanonischen" Bücher wäre angefertigt worden. Soviel wir wissen, war es in der griech. Kirche zuerst eine Synode von Laodicea, ums J. 363, welche den kirchl. Gebrauch aller nichtkanonischen Bücher verbot und danach die vorzulesenden aufzählte, wobei im A. T. Tobias, Judith, Sirach, Weisheit und Makkabäer, im N. T. die Offenbarung Johannis ausgeschlossen

blieben. Etwas früher schon findet man in den Werken der berühmtesten griech. Theologen mehrfache Versuche, ähnliche Verzeichnisse anzufertigen, welche zwar der Hauptsache nach übereinstimmen, immerhin aber in Bezug auf einzelne Bücher (Esther, Weisheit, Sirach, Offenbarung und mehrere der zuletzt genannten Episteln) voneinander abweichen oder doch schwankende Urtheile aussprechen, was die Abwesenheit eines endgültigen Kirchengesetzes beweist. Es bildete sich indessen in der morgenländ. Kirche, ohne förmliche Gesetzgebung, ein Gewohnheitsrecht, wobei die sämmtlichen 27 Bücher des N. T. angenommen wurden, die sogenannten Apokryphen des A. T. aber ausgeschlossen blieben, welche letztere erst im 17. Jahrh. den übrigen gleichgestellt worden sind. In der lateinischen Kirche, wo das Bedürfniß einer festern Ordnung, als auf röm. Boden, überhaupt lebendiger war, finden sich in den Acten mehrerer Concilien, vom Ende des 4. Jahrh. an, sowie in officiellen Sendschreiben mehrerer Päpste, bestimmte Anordnungen über den Kanon. Und zwar wurde dieser im Abendlande reicher als im Morgenlande, indem nicht nur das N. T. in seiner größten Vollständigkeit, mit Beseitigung aller früher gehegten Zweifel, anerkannt, sondern das A. T. in derjenigen Gestalt, wie es aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt worden war, d. h. mit Inbegriff aller dem ursprünglichen hebr. Kanon fremden Zusätze, für H. Schrift erklärt wurde. Die Griechen hatten versucht, einen Unterschied festzuhalten zwischen solchen Schriften, welche über die Lehre und den Glauben zu entscheiden hätten, und solchen, welche daneben wenigstens zur Erbauung dienen könnten. Diese Unterscheidung aber, eine Sache der Gelehrten, konnte dem Volk nicht verständlich gemacht werden und gab nur zu Verwirrung und Misverständniß Anlaß. Die lateinische Kirche machte eine solche Unterscheidung nicht und ließ den praktischen Zweck über die theologische Begriffsbestimmung entscheiden.

9) Wir dürfen uns übrigens nicht wundern, daß eine nach unsern Begriffen so hochwichtige Frage so lange unentschieden bleiben konnte. Die Sammlung bildete ja damals nicht einen einzigen Band, wie dies heute mit der „Bibel" der Fall ist, wobei jeder mit leichter Mühe den Inhalt überschauen und die verschiedenen Exemplare vergleichen kann. Sie bestand zuerst aus einer großen Anzahl von Rollen, später wenigstens von Heften, die selten ein Privatmann alle besaß und die kaum in allen Kirchenarchiven vollständig vorhanden sein mochten. Das Volk kannte die Schrift nur durch die öffentlichen Vorlesungen, und diese wurden mit der Zeit auf ein immer geringeres Maß beschränkt, je mehr andere Theile des Cultus in den Vordergrund traten. Statt ganzer Bücher las man nur noch kleine ausgewählte Abschnitte vor, und auch dies wurde zuletzt für die Zuhörer eine leere Ceremonie, da eine Zeit kam, wo die Sprache, in welcher die Schrift vorgelesen wurde, den meisten unverständlich war. Zwar im Morgenland hatte die Kirche in den einzelnen Ländern, wo christl. Gemeinden bestanden, dafür gesorgt, daß dieselbe durch Uebersetzungen in die Landessprachen jedem zugänglich blieb. Es wurden der Reihe nach solche angefertigt für Syrien, Aegypten, Aethiopien, Armenien, Arabien, und es war somit weniger die Säumniß der Lehrer, als der geringere Grad der Volksbildung überhaupt und die allgemeine Richtung der religiösen Vorstellungen theils aufs Aeußerliche, theils aufs rein Theoretische, welche das Christenthum hinderten, die Früchte zu tragen, die ihm verheißen waren. Selbst die älteste deutsche und die älteste slawische Uebersetzung waren auf morgenländischem Boden erwachsen. Jene, bei den Gothen an der untern Donau schon im 4. Jahrh. entstanden und von dort aus dieses Volk auf seinen Zügen nach Westen begleitend, ist für uns zugleich das urälteste Denkmal unserer Sprache. Im Abendland ging die Kirche ganz andere Wege. Im ganzen weströmischen Reich, in Italien, Gallien, Spanien, Britannien und Afrika, hatte sich die lateinische Sprache eingebürgert: eine einzige Uebersetzung genügte also vorläufig, wenigstens in den Städten. Und was einst in der Natur der politischen Verhältnisse gegründet gewesen war, das hielt später die geistliche Staatsklugheit fest, als längst außerhalb der Kirche in jedem Lande ein neues Volksthum aufblühte und allmählich erstarkte, und sofort auch in einer eigenthümlichen Sprache sich sein besonderes Organ zu schaffen begann. Die abendländische Kirche, als eine streng centralisirte und in dieser Richtung mit bewußter Kraft fortschreitend, begünstigte nirgends die Emancipation der einzelnen Landeskirchen, welche eben in dem Besitz einer Bibel in der eigenen Sprache eine feste Grundlage selbständiger Entwickelung hätten finden können. Ja, als im 12. Jahrh., namentlich im südlichen Frankreich, später auch in andern Ländern, in dieser Richtung Schritte gethan wurden und dem Volk durch neue

Uebersetzungen die Bibel zugänglich gemacht wurde, ein nicht zu verkennendes Zeichen der beginnenden freiern Bewegung der Geister, trat die Kirche hemmend dazwischen und griff selbst zu gewaltsamen Mitteln, um diese Bewegung im Keim zu ersticken. Bis auf den heutigen Tag ist die päpstliche Kirche bei ihrer lateinischen Bibel geblieben und liest beim Gottesdienst dem Volk aus keiner andern die vorgeschriebenen Bruchstücke der H. Schrift vor, sodaß der ursprüngliche Zweck dieser althergebrachten Sitte in diesem Kreise thatsächlich vergessen und der dadurch zu stiftende Nutzen verloren gegangen ist.

10) Aber nicht blos dem Volk war die Bibel aus den Augen gerückt, während der langen Zeit, die von dem Sieg des Christenthums über das Heidenthum bis zur Reformation verstrich, auch die Geistlichkeit selbst und die theologische Wissenschaft des Mittelalters kam mehr und mehr in ein ähnliches Verhältniß zu derselben. Einerseits nämlich überlud sich der öffentliche Gottesdienst mit Ceremonien, welche, indem sie vorzugsweise die Sinne und die Phantasie beschäftigten, das religiöse Element den Blicken und Herzen entzogen, andererseits wandte sich das Interesse der Gelehrten fast ausschließlich dem Studium der Glaubenslehre zu, nach der Seite hin, wo sie am wenigsten geeignet war, fruchtbare Ergebnisse für die Förderung der Gemeinde zu schaffen, und am wenigsten veranlaßt, unmittelbar in den Urkunden des Christenthums die Elemente ihrer eigenen Entwickelung zu schöpfen. Die Theologie wurde das Privilegium einzelner Denker, die sich in metaphysische Fragen vertieften, von der Dreifaltigkeit des göttlichen Wesens, von seiner Menschwerdung, von dem Verhältniß der beiden Naturen in Christo, von der Persönlichkeit des Heiligen Geistes und ähnlichen mehr, Fragen, bei deren spitzfindiger Erörterung die Texte bald nicht mehr ausreichten und das Ansehen berühmter Lehrer und Bischöfe allein entscheidend wurde, welche sich darüber ausgesprochen hatten, und deren Meinung auf Synoden aus gleichen Ursachen für die richtige erklärt worden war. Solche Entscheidungen einer erneuten Prüfung zu unterwerfen und die Kirchenlehre nach der Schrift zu beurtheilen, fiel niemand ein, oder war, wo es etwa versucht wurde, ein gefährliches Ding. Die einmal officiell festgestellte Bestimmung blieb Gesetz; die Vorstellung wurde zur Formel, und die Gesammtheit der also gewonnenen Resultate galt als der wahre Inhalt der Offenbarung, um so gewisser, als sie dem einfachen Verstand unzugänglicher waren und das Christenthum als ein System von Mysterien erscheinen ließen, welche eine in geistlichen Dingen allein competente Kaste nicht sowol zu erschließen als zu hüten hatte. Auch die praktische Seite der Religion löste sich von dem biblischen Grund ab. Meßopfer, Fasten, Wallfahrten, Heiligenverehrung, Beichte, Buße und Mönchswesen waren ebenso sehr die Ursache einer wachsenden Entfremdung von der Bibel als die Frucht einer völligen Unbekanntschaft mit dem Geist der Lehre Jesu und der Predigt der Apostel.

Indessen soll damit nicht gesagt sein, daß die Bibel überhaupt außer Gebrauch kam. Vielmehr ist zu sagen, daß durch alle Jahrhunderte hindurch, bis zur Reformation, eine gelehrte Beschäftigung mit derselben von den Theologen empfohlen und geübt wurde und daß die größten Kirchenlehrer, wenigstens der frühern Zeit, zum Theil gerade hierin ihren Ruhm suchten und fanden. Aber diese Beschäftigung war selten gesund und zweckmäßig. Verhältnißmäßig sehr wenige Schrifterklärer, auf der Kanzel oder in Büchern, beflissen sich, ihren Lesern oder Zuhörern durch ein geschichtlich praktisches Verständniß mit dem Interesse am Text zugleich sittliche Förderung und Erbauung zu vermitteln. Die meisten, und bald alle, gingen darauf aus, in demselben Geheimnisse zu entdecken, durch deren künstliche Auffindung nächst dem Reichthum des geoffenbarten Wortes auch ihre eigene geistige Virtuosität in ein glänzendes Licht gestellt werden konnte. Nach dem früher schon gangbaren Grundsatz, daß die vom Heiligen Geist dictirte Schrift einen tiefern Sinn haben müsse als den oft ganz nüchternen buchstäblichen, und zwar gleichzeitig einen mehrfachen, erging sich die theologische Schrifterklärung, übrigens in ganz regelloser und willkürlicher Anwendung dieses Grundsatzes, in einer Flut allegorischer, mystischer, typischer, oder wie man sie sonst nennen mochte, Auslegungen einzelner Stellen oder ganzer Bücher, ohne Rücksicht auf die geschichtlich erkennbare Absicht der Verfasser, auf den Zusammenhang der Gedanken, auf das Bedürfniß der Gemeinde, dem innern Antriebe nach allerdings eine Art geistlicher Uebung, aber, was die Methode betrifft, nur zu oft eine leere Taschenspielerkunst und bei aller Ehrlichkeit der Ueberzeugung ein Raub am Heiligthum. Rechnen wir zu diesem noch den nicht zu vernachlässigenden Umstand, daß selbst die biblische Ge-

schichte, namentlich die evangelische, im Lauf der Zeit durch und durch mit märchenhafter Zuthat versetzt und von derselben überwuchert wurde, was sich eben nur aus der Unbekanntschaft mit den echten Quellen erklären läßt, ja, daß im Grunde die Wunder neuer Heiliger wichtiger wurden als die in der Bibel erzählten, so wird das Endurtheil über diese Periode dahin ausfallen müssen, daß die Kirche aufgehört hatte, ihr Leben auf dem Grund der geschriebenen Offenbarung zu erbauen, wobei natürlich nicht ausgeschlossen bleibt, daß einzelne gerade in dieser Nahrung für ihre geistigen Bedürfnisse suchten und fanden, freilich nach Maßgabe des zu ihrer Zeit möglichen Verständnisses.

11) Die Reformation brachte in dieser Beziehung eine durchgreifende und nachhaltige Veränderung hervor. Da sie, wie ihr Name schon sagt, die Kirche in Betreff der Lehre und Sitte von allen Misbräuchen und Irrthümern reinigen und auf ihre ursprüngliche Gestalt und Wahrheit zurückführen wollte, so war sie genöthigt, für ihr Streben eine feste Grundlage zu suchen, eine Berechtigung nachzuweisen, und diese fand sie ebenso leicht als nothwendig in der H. Schrift, welcher somit gleichsam instinctmäßig eine Stelle eingeräumt wurde, die sie eigentlich in der Praxis noch nie behauptet hatte, insofern zuerst die Ueberlieferung, sodann die Entscheidungen der Synoden, endlich die Machtsprüche der Päpste, ihr in der Theorie nie verleugnetes Ansehen nur zu sehr verkümmert hatten. Mit der Vorstellung von der göttlichen Eingebung der Bibel wurde jetzt wieder Ernst gemacht, indem diese Eigenschaft nicht nur wie bisher im allgemeinen anerkannt wurde, sondern wirklich für alles theologische Denken und kirchl. Handeln Regel und Gesetz finden lehrte, im Gegensatz zu jeder blos menschlichen Autorität. Und was die Theologie, oder besser gesagt, das unwiderstehlich sich geltend machende religiöse Bedürfniß der Zeit laut gefordert, das wurde sofort verwirklicht durch die beispiellos rasch gewonnene und wachsende Popularität der Bibel, durch Uebersetzungen in die Volkssprachen, durch die Beihülfe des Bücherdrucks, durch die reichliche und tägliche Auslegung in Predigten, und zwar dies alles in einem Umfang und mit einer Gewalt, daß selbst die kath. Kirche, obwol widerstrebend, bis auf einen gewissen Grad diesem Zug folgen mußte. Die Bibel wurde jetzt, was sie nie gewesen, ein Volksbuch im wahren Sinn des Wortes, und somit zugleich eine Bürgschaft dafür, daß die durch die Reformation gewonnene oder wenigstens erstrebte Befreiung von dem Joch hierarchischer Bevormundung nicht wieder verloren gehen würde.

Allein bei aller Klarheit und Festigkeit des Princips, daß die Bibel oberste und alleinige Richterin in Sachen des Glaubens sein solle, und nicht nur der einzelne, sondern die Kirche selbst sich ihr unterzuordnen habe, trat doch der besonnenen Wissenschaft eine schwierige, nicht zu umgehende Frage entgegen, welche möglicherweise auf Abwege führen konnte; und selbst auf dem Felde der praktischen Gestaltung der Dinge, nach den neuen Grundsätzen, konnte die Theorie in den Fall kommen, sich der Macht der Wirklichkeit, der Verhältnisse und Umstände anbequemen zu müssen. Man hatte doch die Bibel zunächst aus der Hand der kath. Kirche übernommen: diese aber hatte, sowol früher auf sehr schwankende Gründe hin, als ebenjetzt wieder auf dem Tridentinischen Concil, fast ohne Gründe, aus eigener Machtvollkommenheit, entschieden, was zur Bibel gehören sollte. Die protestantische Theologie konnte nicht in demselben Augenblick, wo sie in so manchen wichtigen Dingen die Richtigkeit des Urtheils, ja die Christlichkeit dieser Kirche in Zweifel zog oder gar in Abrede stellte, aus ihrer Hand und nach ihrem Gutdünken, gleichsam unbesehen, annehmen, was sie als das höchste Gesetz verkündete. Die Reformatoren begriffen, daß sie der Autorität der Schrift eine andere Basis geben müßten als das kirchl. Herkommen. Sie erklärten, nach dem Vorgang Zwingli's und Calvin's, daß die Schrift nicht durch äußere Zeugnisse gehalten zu werden brauche, sondern durch sich selbst als eine göttliche Autorität sich legitimire, indem der Heilige Geist in den Herzen der Gläubigen sie unmittelbar bezeuge. Wir könnten zwar diese Beweisführung, als eine von einem günstigen Vorurtheil abhängige, schwach finden; ja sie auf die Formel zurückführen: die Bibel ist das Wort Gottes, weil ich sie eben dafür halte. Immerhin war sie für das damalige Entwickelungsstadium der Theologie die kräftigste und vorläufig vollkommen ausreichend, weil doch im Grunde nicht das individuelle Urtheil dieselbe aufstellte, sondern ein gewisses Gesammtbewußtsein der christl. Gemeinde, getragen von Erziehung, Erfahrung und wirklicher Frömmigkeit. Und sie reichte um so mehr aus, als man, wenigstens in Calvinischen Kreisen, die herkömmliche Sammlung beibehielt, ohne sich in kritische Untersuchungen über den relativen Werth der einzelnen Bücher einzulassen, doch mit Aus-

scheidung der Apokryphen des A. T. Luther aber ging freier und kühner zu Werke. Ihm galt als oberster Grundsatz, daß nichts evangelisch sei als was die Gnade Gottes in Christo zum Heil des reuigen Sünders predige, ohne dessen eigenes Verdienst; und nach diesem Grundsatz sollte nicht sofort die überlieferte Bibelsammlung als Ganzes für Gottes Wort anerkannt, sondern jedes einzelne Stück derselben zuvor geprüft werden, ob es jene Grundwahrheit unverkümmert ausspreche, und nach diesem Maßstab dessen relative Dignität beurtheilt werden. Das A. T. wurde sonach als eine Urkundensammlung weissagender Offenbarungen auf das Christenthum hin beibehalten, doch unter Anerkennung eines verschiedenen Werthes der einzelnen Bücher; die Apokryphen, zumeist wol, weil sie von Christus und den Aposteln selbst nicht waren gebraucht und bezeugt worden, ausdrücklich davon getrennt, und allenfalls für lesenswerth erklärt, wie wol andere gute Bücher auch; im N. T. aber einige ausgeschieden (Brief an die Hebräer, Briefe Jakobi und Judä, Offenbarung Johannis), welche jener Forderung nicht zu entsprechen schienen und an denen also der Stempel absoluter göttlicher Eingebung nicht erkannt wurde. Daher erklärt sich auch die veränderte Ordnung der Bücher in den protestantischen, namentlich in den deutschen Bibeln, wo die ebengenannten vier am Schluß stehen, die Apokryphen aber eine besondere Abtheilung bilden. Die kleinen Aenderungen der Reihenfolge im A. T., wo man theilweise bei der griech. Ordnung stehen blieb, theilweise auf die hebräische zurückging, sind zu unwichtig, als daß wir uns hier dabei aufhalten sollten.

Luther's Nachfolger blieben zwar zunächst seinen Ansichten in diesen Stücken treu, merkten aber doch bald, daß auf diesem Wege dem subjectiven Urtheil der einzelnen gar zu viel Recht und Einfluß eingeräumt würde, und daß die Bibel, was sie als Ganzes in der neuen Theorie gewonnen hatte, leicht wieder verlieren könnte durch willkürliche Auflösung, durch Trennung und Kritik ihrer Theile. Man kam also allmählich von jenen freiern Urtheilen zurück; man vergaß sie gern und hielt sich an die von der alten Kirche überlieferte Sammlung, ohne weitere Unterscheidung der Elemente ihrem Werth nach, mit Ausnahme der Apokryphen, in Betreff welcher man die einmal gegebene Erklärung festhielt. So war man auf einem Umweg dazu gekommen, das ältere, allgemein faßliche, kath. Princip der kirchl. Ueberlieferung, welches man zuerst verschmäht hatte, stillschweigend wieder zu Ehren zu bringen, indem man es durch das protestantische, von dem Selbstzeugniß des Heiligen Geistes, verstärkte, welches indessen mehr und mehr aus der Lebendigkeit des Gefühls, wo es seine Quelle gehabt, in die starre Abstraction des Begriffs und der Schulformel überging. Dabei war übrigens die Beibehaltung der Apokryphen eine Inconsequenz, welche erst zu unserer Zeit durch die strengere Orthodoxie der Anglikanischen Kirche und ihrer Geistesverwandten vermieden worden ist, indem diese die genannten Bücher als nichtinspirirte vollständig aus der Bibel verbannten. Nachträglich mag noch erwähnt werden, daß die Reformatoren und ihre Nachfolger die Schriftautorität, als die allein geltende, nicht blos der Traditionslehre der Katholiken, also der streng conservativen, gegenüber, betonten, um ihre erneuernden Bestrebungen zu rechtfertigen, sondern auch im Widerspruch mit den Radicalen, den Wiedertäufern, welche mit Hintansetzung der Schrift und aller äußerer Autorität, in einer vorgeblichen unmittelbaren Erleuchtung durch den Heiligen Geist, eine noch reinere und sicherere Leitung in geistlichen Dingen zu besitzen behaupteten.

12) Es folgte eine Periode des Stillstands, man könnte wol sagen des Rückschritts, in der protestantischen Kirche, welche namentlich auch in Betreff der praktischen Bedeutung der H. Schrift fühlbar wurde. Die auf dem Grund derselben begonnene und muthig durchgeführte Erneuerung der Glaubenslehre führte, nachdem sie in der Hauptsache vollendet war, allmählich auf mancherlei Streitfragen und Definitionen, welche über die von dem biblischen Buchstaben gebotene Belehrung hinausreichten und folglich mit andern Mitteln durchgekämpft und festgestellt werden mußten, wie dies einst auch in der alten Kirche der Fall gewesen war. Zuerst hatten sich Lutheraner und Calvinisten in bitterer Fehde getrennt; nachmals brachen im Schos der beiden feindlichen Lager selbst theils wichtigere, theils aber auch, und noch häufiger, ganz unwichtige und spitzfindige, dem Volk selbst fremde und unverständliche Händel aus, für die es gleichwol interessirt werden sollte, und leider meist auch wurde, und worüber es seine höhern und ernstern Bedürfnisse aus den Augen verlor. Die Ergebnisse dieser ganzen gelehrten und leidenschaftlichen Arbeit wurden in Bekenntnißschriften (Confessionen) niedergelegt, welche eine

vorherrschende, weil politisch-officielle, Geltung erhielten, und die Schriftauslegung, die wissenschaftliche wie die praktische, welche zuerst im Dienst einer nothwendigen und segensreichen Reform gewesen, trat nun in den Dienst der Schuldogmatik und Parteipolemik, sodaß selbst die Kanzel jede andere, unmittelbar und allgemein erbauliche Anwendung derselben vergessen zu haben schien.

Dies hinderte jedoch die zur Scholastik, d. h. zum dürren, unfruchtbaren, in Formeln seine Kraft und Weisheit suchenden, System gewordene Wissenschaft nicht, sich theoretisch mit der H. Schrift zu beschäftigen und ihre Eigenschaften genau zu bestimmen, um so genauer, als der lebendig heilsame Verkehr mit derselben ins Stocken gerathen war. Die Vorstellung von der Inspiration wurde wieder ganz mechanisch aufgefaßt: die biblischen Schriftsteller erschienen den selbst am Geist verarmten Theologen nicht mehr als Träger und Vorkämpfer großer, weltüberwindender Ideen, welche ihnen zuerst Muth und Kraft einflößen mußten, ehe sie nach außen wirkten, sondern als passive Werkzeuge einer höhern Macht, welche ihnen fast weniger die Gedanken als die Worte, die Schreibart, ja die Buchstaben, und selbst die Lesezeichen eingab. Auch die Entstehung der beiden Sammlungen wurde auf eine unmittelbare Einwirkung dieser Macht zurückgeführt; man vermied so bequem die Untersuchungen über Natur, Ursprung und Werth der einzelnen Bestandtheile derselben, in der stillschweigenden Voraussetzung, daß dies eine vermessene Neugierde oder doch eine jetzt überflüssige Bemühung wäre, und nur in die feste Burg einer glücklich gesicherten Errungenschaft die gefährliche Störung des Zweifels zu werfen geeignet. Wie darum kein keckes Urtheil irgendeinem Blatt des geschlossenen Ganzen einen Makel anheften durfte, so ward auch der Gedanke abgewiesen, als ob etwas vom Geist Eingegebenes und von Propheten oder Aposteln Niedergeschriebenes je hätte verloren gehen oder verderbt werden können. Der Text, wie er von unbekannten Rabbinen festgestellt war oder wie ihn der Zufall den Gelehrten der Reformationszeit in die Hände gespielt hatte, galt für den unantastbar echten, trotz der unzähligen Verschiedenheiten der Handschriften, welche man täglich entdeckte, aber mit vornehmer Gleichgültigkeit, mit Argwohn und ununtersucht von der Hand wies, gelegentlich auch unbefangenere und wißbegierigere, welche hierin mit wissenschaftlicher Gründlichkeit verfahren wollten, verdächtigend. Den Katholiken zum Trotz, welche behaupteten, daß die Bibel, ohne Bevormundung dem Volk überlassen, ihrer Dunkelheit wegen, diesem mehr schaden als nützen würde, stellte man den doppelten Grundsatz auf, daß sie vollkommen deutlich sei und sich hinlänglich selbst erkläre, was aber das fortwährende Gezänk über viele einzelne Stellen und den Zwang nicht hinderte, den man mitunter den klarsten anthat, weil sie eben nicht ins System passen wollten. Obgleich es niemand einfiel, das göttliche Ansehen der biblischen Bücher in Zweifel zu ziehen, wurden doch sorgfältig die Gründe für dasselbe registrirt und zwar so, daß der erste Platz demjenigen eingeräumt wurde, dessen man sich nicht mehr zu bedienen wußte, dem unmittelbaren Zeugniß des Geistes, diejenigen aber, welche allein wirklich noch Werth hatten, die äußerlichen, historischen, mit einer gewissen affectirten Kälte in die zweite Stelle geschoben wurden, weil sich die Katholiken derselben ebenfalls bedienten. Endlich, um alles mit einem Wort zu sagen, während die Theologen des 16. Jahrh. unter dem „Wort Gottes" die geoffenbarte Wahrheit überhaupt verstanden hatten, mochte sie nun mündlich an die Patriarchen oder Zuhörer Jesu oder schriftlich an die Zeitgenossen der Propheten und Apostel gelangt sein, oder jetzt noch an die Christenheit in glaubenstreuer Predigt (und nur jene Wahrheit gehörte nach ihnen zum Wort Gottes, nicht gerade jede zufällige Notiz oder Geschichte, die in der Bibel stand), so waren jetzt „Wort Gottes" und Bibel gleichbedeutende Ausdrücke und damit nicht blos der geistige Inhalt der letztern, sondern eben auch ihre Form zum unantastbaren Heiligthum geworden; von einem menschlichen Element in oder an derselben war nicht mehr die Rede.

Diese von Luther's Wegen so weit abgehende Vorstellung hätte der Sache und der Gemeinde nicht geschadet, wenn sie nicht Hand in Hand gegangen wäre mit einer beklagenswerthen praktischen Vernachlässigung der H. Schrift in allen den Beziehungen, wo sie für das innere Leben der einzelnen und die Erbauung der kirchl. Gesellschaft hätte wirken sollen und können. Die Sache war zuletzt, nach dem Ende des Dreißigjährigen Kriegs, als Deutschland und manche andere Theile der gesitteten europ. Welt in tiefer geistiger und leiblicher Noth schmachteten, so weit gekommen, daß selbst auf protestantischen Uni-

versitäten die Bibel nicht mehr studirt wurde, das Volk aber nur die ungesunde Nahrung eines trockenen Katechismus und polemischer Predigten erhielt.

13) Die Versuche, welche die Theologie gegen das Ende des 17. Jahrh. hin und wieder machte, diese Verhältnisse zu bessern und durch ein fruchtbares Bibelstudium die Wissenschaft aufzufrischen und für weitere Kreise erspriesslich zu machen, waren entweder nicht ernst genug gemeint oder es klebte ihnen selbst noch zu viel von der gelehrten Art an, und der Weg zum Volk blieb ihnen verschlossen. Wenigstens war dies in den Ländern calvinistischen Bekenntnisses der Fall, und was in dem kath. Frankreich gleichzeitig für das Bibelstudium in frommem Sinn vom Jansenismus versucht wurde, brach sich an dem energischen Widerstand des ultramontanen Geistes und ist spurlos verschwunden. Aber in dem luth. Deutschland trat um die eben angegebene Zeit und mit schnell wachsender Kraft eine Richtung des christl. Denkens und Lebens hervor, welche in der Geschichte unter dem Namen des Pietismus bekannt ist und bis heute noch in der protestantischen Welt fortbesteht und wirkt, nicht blos in einzelnen Geistern und Gemüthern, sondern auch in mancherlei Genossenschaften, in denen bald eine stille, bescheidene, innerliche Frömmigkeit dem häuslichen und geselligen Leben seinen Ton gibt, bald aber auch weniger reine Elemente sich geltend machen und schwärmerische Auswüchse zur Erscheinung kommen. In diesen Kreisen wurde die Beschäftigung mit der Bibel wieder eine tägliche und fast ausschließliche, zur Erbauung, nicht, wie in den sich orthodox nennenden Schulen, als ein Werkzeug theologischer Controversen. Doch führte auch hier theilweise die Verehrung für den Buchstaben auf Ueberschwenglichkeiten in Aufsuchung eines geheimen Sinnes, in apokalyptischen Träumereien und Rechnungen, oder gar in abergläubiger Anwendung zu Los und Wahrsagung. Dabei ist aber nicht zu vergessen, daß Deutschland zumeist dem zeitweiligen Vorherrschen dieser Richtung es verdankt, daß es nicht in den Strudel englischer und französischer hohler Freidenkerei hineingerissen wurde, in der Periode, wo diese ihm hätte gefährlich werden können; daß es vorbereitet wurde, die tiefern und wahrern religiösen Bedürfnisse der Christenheit von dem, was die Schulgelehrten obenangestellt hatten, zu unterscheiden; daß es entdeckte, was die Kirchen und Parteien trennte, sei unendlich weniger wichtig, als was sie einigen konnte; daß Bibelverbreitung durch wohlfeilen Druck sowie durch gesellschaftliche Bestrebungen eine fürder nicht mehr aus den Augen verlorene Angelegenheit wurde, als eine der ersten Spuren jener individuellen oder doch nicht officiellen Thätigkeit für christl. Zwecke, welche in unsern Tagen eine so große und segensreiche Ausdehnung erhalten hat.

14) Aber die Verirrungen der scholastischen Theologie hatten zu derselben Zeit noch eine andere Wirkung. Die bedeutendern Geister in Europa, gewiß zum Theil aus Ekel vor dem widerlichen Gezänk der Theologen, fingen an, sich dem Studium der Philosophie und Naturwissenschaft zuzuwenden, und die bessern Kräfte gehörten von da an, nicht blos in protestantischen Ländern, einem Gebiet der geistigen Thätigkeit an, welches der Menschheit neue Bahnen zu öffnen versprach und neue Schätze zur Verfügung zu stellen, ohne die echten ältern zu gefährden, welche sie der bisherigen Entwickelung des Christenthums verdankte. Die Theologie hörte auf, das große Wort zu führen. Das natürliche Werkzeug des weltlichen Studirens, die Vernunft, fing an, eine hervorragende Rolle zu spielen, und es ging ein rationalistischer Zug neben dem eben geschilderten pietistischen her, allmählich Raum und Kraft gewinnend und diesen zuletzt überflügelnd. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrh. war der Rationalismus, trotz aller Einrede der sonst zu Recht bestehenden Mächte in Staat und Kirche, selbst eine Macht geworden. Nachdem er zuerst sich mit dem Versuch begnügt hatte, die christl. Glaubenslehren als vernunftgemäß zu demonstriren, kam er nothwendig sehr bald darauf, nur das als christlich anzuerkennen, was sich überhaupt aus der natürlichen Thätigkeit der Vernunft ableiten und mit dem Verstand begreifen ließ. Er gewöhnte sich zugleich, den Schwerpunkt des Evangeliums in dessen sittlichen Inhalt zu legen, mit Uebergehung des mystisch-religiösen, aus welchem die meisten und wichtigsten Dogmen der Kirchenlehre sich entwickelt hatten, und beseitigte somit aus dieser alle sogenannten Mysterien, deren Mittheilung an die Menschheit nur durch eine übernatürliche Offenbarung hätte vermittelt sein können. Die Bibel selbst, welche doch eigentlich als das Denkmal einer solchen Offenbarung galt, verwarf er darum nicht; wohl aber wandte er auf dieselbe eine Erklärungsmethode an, mittels welcher jene seinem Geist fremden Elemente, nebst den ihnen als Rahmen und Gewähr dienenden Wundergeschichten

daraus verschwanden, theils als der Ausdruck eines noch unfertigen Verständnisses der Natur und der Religion von seiten eines ungebildeten Zeitalters, theils als die bildliche Einkleidung von Begriffen, welche jetzt eines solchen Gewandes nicht mehr bedurften, theils auch als das ganz unberechtigte Ergebniß der Anschauung einer spätern abergläubigen Zeit, welche ihre eigenen Vorurtheile erst in die biblischen Schriften eingetragen und durch den Zwang der kirchl. Ueberlieferung mit denselben hatte verwachsen lassen. Bei einem solchen im Grunde höchst willkürlichen Verfahren, demzufolge die Denkformen der modernen Zeitphilosophie der Maßstab für uralte geschichtliche Thatsachen und religiöse Ueberzeugungen sein sollten, brauchte sich dieser rein philosophische Rationalismus nicht weiter in die Frage nach dem Ursprung und der Geschichte der Bibel oder ihrer einzelnen Theile einzulassen und hat auch auf diesem Gebiet nur wenig geleistet. Aber gerade in dieser Form, als reine Theorie, die praktische Seite des Christenthums ausschließlich ins Auge fassend, und somit, nach seiner Vorstellung, dem Geist der Bibel gerecht werdend, unbekümmert um dasjenige, was er sich aus derselben nicht assimiliren konnte, hat er, namentlich außerhalb der eigentlich theologischen Kreise, bis heute sich viele Freunde erhalten.

15) Ihm gegenüber stellte sich, zuerst schwach, aber allmählich Kraft und Bedeutung gewinnend, der Supranaturalismus, der es sich zur Aufgabe machte, die Nothwendigkeit und geschichtliche Wirklichkeit einer übernatürlichen Offenbarung nachzuweisen, und die Bezeugung derselben in der H. Schrift, welche somit, bei der unbestreitbaren Unzulänglichkeit der Vernunft, als die lautere und bleibende Quelle für alle christl. Erkenntniß gelten müsse. Anfangs sich begnügend, diese feste Grundlage der Theologie gesichert zu haben, bemühte er sich eben nicht sehr, die ältere kirchl. Fassung aller einzelnen Glaubenslehren aufrecht zu halten oder gar die strenge Verbindlichkeit der Bekenntnißschriften des 16. Jahrh. zu fordern. Allein er blieb nicht bei diesem schüchternen Widerspruch stehen. In der öffentlichen Meinung Boden gewinnend, ermannte er sich zu einer vollständigen Restauration des ältern Systems und durfte bald mit Recht wieder Anspruch machen auf den Namen der Orthodoxie, d. h. des bewußten und geflissentlichen Festhaltens an dem ganzen Umfang desjenigen Lehrgebäudes, welches allein in der Kirche es zu einer allgemeinen und officiellen Anerkennung gebracht hatte. Indessen hatten, wenn man genauer zusah, seine Formeln und Beweise, im Vergleich mit den früher beliebten, in vielen einzelnen Stücken eine mehr oder weniger fühlbare Aenderung erfahren, und nur die Minderzahl machte sich anheischig, von dem alten System und seinen Methoden gar nichts abmarkten zu lassen. Namentlich was unsern speciellen Gegenstand betrifft, zeigte es sich, daß die neuern Ideen nicht mehr durchaus abzuweisen waren. Der Begriff einer rein mechanischen Inspiration, wobei die menschliche Thätigkeit und Eigenthümlichkeit der Schriftsteller nicht weiter in Betracht kam, konnte nicht beibehalten werden, und es wurden mancherlei Mittelwege ersonnen, um die göttliche Autorität der Schrift mit der geschichtlich begreifbaren Art ihrer Entstehung in Einklang zu bringen. Aehnliches geschah in Betreff des Bibelkanons oder der Sammlung, welche man nun einmal auf dem Wege der kirchl. Ueberlieferung erhalten hatte und im Interesse der conservativen Theologie in ihrem Bestand nicht glaubte antasten lassen zu dürfen, während man der geschichtlichen Forschung in Betreff einzelner Stücke Zugeständnisse machte und Auskünfte erdachte, welche früher als ein Verrath an der Wahrheit wären betrachtet worden. Doch hiermit sind wir bereits in eine neue Phase unserer Geschichte eingetreten, in diejenige, welche eben jetzt unsern Augen sich darstellt und die selbst dem größern Publikum durch gewisse weitgreifende Tagesfragen, man denke an die Verhandlungen über das „Leben Jesu", nicht mehr fremd ist.

16) Es hat sich nämlich, seit dem letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts, neben dem rein philosophischen Rationalismus, welcher nicht nur die Religion überhaupt, sondern die Bibel insbesondere seinem verstandesmäßigen Bedünken unterwerfen wollte, eine andere Macht erhoben, deren Eingreifen viel folgenreicher und entscheidender geworden ist: die historische Kritik. Sie ist die Frucht einer eigenen Geistesthätigkeit, wir möchten fast sagen eines Instincts, welcher den frühern Geschlechtern entweder ganz fehlte oder doch höchst selten zu freier und bewußter Aeußerung gekommen war, und auch jetzt noch Mühe hat, durchzudringen. Der historische Sinn ist die besondere, in der Menschheit wie im Individuum spät erwachende Fähigkeit, die Thatsachen der Außenwelt von denen, die das innere Leben bilden, klar zu unterscheiden, speciell auch das, was zum Glauben, der persönlichen Beziehung des Menschen zu Gott und der übersinnlichen Welt gehört, von dem, was

Gegenstand des Wissens ist, das heißt der vom Verstand zu beurtheilenden Erfahrung. Auf jenem ersten Gebiet mögen die Ideen sich gleichsam unmittelbar dem Geist aufdrängen und dieser nachträglich die Begründung derselben versuchen. Auf dem letztern aber sollen vor allem die Mittel der Erkenntniß gesichtet, vermehrt, verschärft, dann aber auch wirklich benutzt, nimmermehr aber die Thatsachen zum voraus festgestellt werden. Und diese Methode der Beobachtung und Forschung, zuerst und am glücklichsten an der Natur selbst erprobt und reichlich belohnt, wurde bald auch auf das Gebiet der Geschichte, namentlich der Kirchengeschichte, übergetragen, und zuletzt dann auch, an immer höhern und noch unangetasteten Problemen sich versuchend, um die vorhin angegebene Epoche, auf die schriftlichen Religionsurkunden angewendet, welche, was auch ihr innerer Werth und ihre praktische Bedeutung sein mochte, jedenfalls als ein Product ihrer Zeit und bestimmter Verhältnisse zu betrachten waren. Man begriff, daß es etwas anderes sei, dort um das Wort Gottes in uns und an uns, wie es sich in Natur, Gewissen, Geschichte und Prophetenmund offenbarte, hier um Bücher, welche doch nicht vom Himmel gefallen waren, sondern wie alles Irdische an natürliche Bedingungen des Werdens und Bestehens müssen gebunden gewesen sein. Und so galt es, diese beiden Elemente, die absolute Wahrheit und die geschichtlich wechselnde Erscheinungsform derselben, auseinanderzuhalten und gesondert zu betrachten, jedes mit denjenigen geistigen Mitteln, welche ihm wahlverwandt waren. Die Bibel, seit lange lediglich ein Stück der Glaubenslehre, wurde fortan ein geschichtlicher Stoff, und zwar nach zwei Seiten hin.

Erstens in literarhistorischer Richtung. Die Geschichte der Sammlung (des Kanons) oder der Bibel als eines Ganzen, und die Geschichte jedes einzelnen Buchs in derselben sind gründlicher erörtert worden. Die früher allein gehörten, vielfach lückenhaften und ungenügenden Aussagen des Alterthums, die ja eigentlich für das A. T. fast ganz fehlen, sind einer genauen Revision unterworfen worden, welche zum Zweck hatte, deren Tragweite zu prüfen. Und je mehr man erkannte, daß das Ergebniß dieser Prüfung ein für die Wissenschaft nicht ausreichendes sei, desto mehr befliß man sich, in den Büchern selbst, durch tieferes Eindringen in ihr Wesen und in ihre Zwecke, das Geheimniß ihrer Entstehung und ihrer Schicksale zu entziffern. Je mehr es sich herausstellte, daß jene äußern Zeugnisse zu unvollständig und zu jung seien, auch wol von schon vorgefaßten Meinungen zu abhängig, um für sich allein die Grundlage der Bibelgeschichte bilden zu können, desto mehr gewannen die innern Gründe an Wichtigkeit, und es wurde die Hauptaufgabe der Wissenschaft, diese nach dem Maß ihrer Kraft wirken zu lassen, unter sorgfältiger Vermeidung jeder Einmischung des rein subjectiven Urtheils. Man begreift, daß diese Aufgabe keine leichte war und daß die Kritik nur auf Umwegen, nach mancher Uebereilung und Selbsttäuschung, zu sichern Ergebnissen gelangen konnte. Aber wenn auch heute die Zahl der mit allgemeinerer Zustimmung gewonnenen Resultate noch viel geringer ist als die der noch anhängigen Streitfragen, die Methode wenigstens, d. h. das Recht der Forschung in solchen Dingen, wird theoretisch anerkannt und von jedermann geübt, und wo es etwa noch bestritten werden sollte, da hat dieser Widerspruch schon die Macht nicht mehr, die Wissenschaft aufzuhalten. Der Fortschritt wird täglich fühlbarer und die Kritik hat vor der Ueberlieferung den unschätzbaren Vortheil, daß sie ihre etwaigen Irrthümer immer selbst und zuerst entdeckt und beseitigen kann, ohne ihr Princip in Frage zu stellen. Indessen muß hier erwähnt werden, daß viele unserer Zeitgenossen, in Bezug auf die Ergebnisse der einschläglichen Verhandlungen, von einer positiven und negativen Bibelkritik zu sprechen sich gewöhnt haben, weil sie sich die Aufgabe stellen, als ein kostbar heiliges Vermächtniß der Vorzeit mit Gründen der Wissenschaft festzuhalten und zu vertheidigen, was die andern als einen Gegenstand bloser literarhistorischer Untersuchungen behandeln wollen, ohne Rücksicht auf praktische kirchl. Interessen, am allerwenigsten aber behindert durch theologische Bedenken, und bei dieser unbeschränkten Freiheit ihrer wissenschaftlichen Bewegung den Widerspruch der das religiöse Element solcher Fragen zu Grunde legenden Anschauungsweise eher reizend als beschwichtigend. Aber eben um dieses Widerspruchs willen ist die Geschichte der heiligen Schriften, als einer Sammlung von Religionsurkunden, seit langer Zeit einer der am fleißigsten angebauten Theile der Theologie, unter dem herkömmlichen, allerdings wunderlichen Namen der „Einleitungswissenschaft" oder Isagogik. Die dahin gehörigen Untersuchungen werden zusammengefaßt unter dem Namen der höhern Kritik, sofern sie mit den Büchern selbst als solchen sich beschäftigen; während man unter

niederer Kritik die Arbeiten zur Herstellung des Textes versteht, welcher in der Bibel wie in der alten Literatur überhaupt, durch die höchst unvollkommenen Kunstmittel der frühern Zeiten vielfach zu Schaden gekommen und unsicher geworden ist. Letztere Arbeiten waren früher ebenfalls von dem theologischen System in Zucht genommen, und die Vorstellung, daß überhaupt eine Veränderung und Nachbesserung des Buchstabens nöthig sein könnte, galt als ein Zeichen des Unglaubens. Unsere Zeit ist über dieses Vorurtheil glücklich hinausgekommen.

Wichtiger noch ist, was diese historische Richtung der neuern Bibelstudien zweitens in religionsgeschichtlicher Hinsicht erstrebt und errungen hat, mit andern Worten, was zur Erkenntniß der in der H. Schrift niedergelegten Ideen geschehen ist. Hatte man früher stillschweigend vorausgesetzt, oder auch mit etwelcher Mühe herausgebracht, daß die Apostel und Propheten dazu dienten, die nöthigen Belegstellen zu dem eben geltenden Handbuch einer confessionellen Dogmatik herzugeben, oder aber gelegentlich in gleich gezwungener Weise irgendein modernphilosophisches System zu stützen, das man als den echten Ausdruck des historischen Christenthums angesehen wissen wollte, so machte man jetzt Ernst damit, sie vor allen Dingen selbst anzuhören, damit sie ihre Gedanken in ihrem ursprünglichen Zusammenhang, in ihrer natürlichen Gestalt und Farbe, nicht mehr aber auch nicht weniger, dem heutigen Leser, so treu und verständlich wie einst den ältesten, vortrügen. Ohne die Vorstellung zu beanstanden von einer Berührung ihres Geistes mit der göttlichen Kraft, ohne welche die Wahrheit nicht erfaßt, noch viel weniger aber eine große That gethan wird, ließ man es sich angelegen sein, auch die menschlichen Bedingungen ihres Denkens und schriftstellerischen Wirkens zu erforschen und sich lebendig zu vergegenwärtigen, sowie die Verhältnisse der Zeit und Gesellschaft, welche die Formen und Richtungen desselben bestimmen konnten. Alle auch früher schon gepflogenen, aber jetzt mit erneutem Eifer und sicherm Takt wieder aufgenommenen, Vorstudien und Hülfswissenschaften der Bibelerklärung dienten in wachsendem Maße, das Werk zu fördern. Hebr. und judengriech. (hellenistische) Sprachkunde blüht wie nie zuvor und läßt mehr und mehr die noch übrigen Dunkelheiten schwinden. Die sorgfältige Vergleichung unzähliger Handschriften und älterer Uebersetzungen, überhaupt die fleißige Benutzung aller Mittel zur Feststellung eines reinern Textes zu gelangen, trug oft überraschende Früchte der Aufklärung des Sinnes. Die genauere Erforschung des Landes, welches der Schauplatz jenes Nationallebens gewesen ist, aus dessen Schos die heiligen Schriften hervorgingen, hat uns dasselbe vielfach anschaulicher gemacht. Das Bild der allmählich fortschreitenden Gesittung Israels, zuerst in ihrer alterthümlich asiat. Abgeschlossenheit, nachmals in ihrer von der griech.-röm. Weltcultur berührten Entwickelung, tritt uns klarer vor Augen, seit wir gelernt haben, es aus tausend kleinen zerstreuten Zügen in den biblischen Quellen zusammenzusetzen. Dies alles ist indessen nur die unerlaßliche Vorarbeit zu der letzten und höchsten Aufgabe: den Ideenkreis zu ermitteln, in welchem sich die hebr. Propheten, Dichter und Weisen bewegten, sich in dem geistigen Horizont zu orientiren, innerhalb dessen die Ueberlieferer der Aussprüche Jesu und seine ersten Sendboten lebten. Waren sie doch alle zuerst die Söhne ihrer Zeit, mit Banden aller Art an ihr Land und Volk geknüpft, und mußte doch die mächtige neue Triebkraft religiöser Begeisterung, welche sie über ihre Umgebung erhob und zu Führern derselben machte, an und in ihnen selbst eine Erziehung beginnen, deren Spuren uns vielfach noch vor Augen liegen und eben das Eingreifen einer höhern Macht bezeugen, welche die menschliche Natur fördern wollte, ohne ihr Zwang anzuthun. Hatte die frühere Theologie, selbst wo sie sich eine biblische nannte, sich begnügt, die religiösen und sittlichen Begriffe, Lehrsätze und Vorschriften zu verzeichnen, welche die Texte in reichlichem Maße darboten, so geht die heutige mehr darauf aus, diesen Stoff nicht in der Form einer Theorie oder eines fertigen Systems aufzufassen und zu behandeln, sondern als ein fortschreitendes Gedanken- und Gewissensleben, wobei das psychologische Element dieses Entwickelungsprocesses an der concreten Persönlichkeit der Träger des Geistes zur Erscheinung kommt und die von ihnen der Menschheit mitgetheilte Summe von Ideen nicht wie eine Sammlung von Orakelsprüchen, sondern als die Scenenfolge eines großartigen geistlichen Dramas uns entgegentritt. Bei dieser Vorstellung von der Lehrmethode der Bibel und von der Natur der Ausprägungsformen ihres religiös-sittlichen Gehalts, glaubt die neuere Theologie nichts Wesentliches und Nothwendiges verloren zu haben, obgleich sie eben infolge ihrer historischen Betrachtungsweise das früher so sehr betonte Princip der Homogeneität aller einzelnen

Theile der H. Schrift und ihres absolut gleichen Werths aufgegeben hat und somit auch auf die Befugniß verzichtet, alles aus allem zu erklären, und beispielsweise den Schlüssel zum Verständniß des A. T. lediglich im N. T. zu suchen. Je mehr die Wissenschaft zur Erkenntniß kam, daß sie es hier mit Thatsachen zu thun habe, über welche sie nicht willkürlich verfügen dürfe, nicht aber mit Worten und Begriffen, welche das freie Eigenthum eines jeden wären, der ein mehr oder weniger geistreiches Spiel damit zu treiben wüßte, desto fester wurde der Boden unter ihren Füßen, desto frischer ihre Arbeitslust, desto sicherer ihre Errungenschaften, desto ermuthigender die Aussicht auf gegenseitige Verständigung zwischen allen denen, welchen es wirklich um die Wahrheit zu thun ist.

17) Indessen ist auf diesem Gebiet die Arbeit bislang eine fast ausschließlich gelehrte gewesen und es hat sich unserer Zeit die Frage aufdrängen müssen, was denn die Kirche, d. h. die Gesammtheit derer, welche für die praktischen Bedürfnisse der Christenheit, für die Erziehung der Jugend und die Erbauung der Gemeinde zu sorgen die Pflicht haben und welche bisjetzt die Bibel, nach ihrer überlieferten Form und Geltung, diesem Zweck reichlich dienen ließen, zu diesen von solchen Zwecken ganz absehenden, vielleicht mit denselben unvereinbaren, Studien und Ergebnissen sagen soll. Viele haben sich der Ueberzeugung hingegeben, daß hier dem Christenthum der Boden unter den Füßen weggezogen werde, vielleicht absichtlich, und bekämpfen deswegen die Wissenschaft an und für sich, oder doch insofern sie sich von dem Kirchenglauben emancipiren will, als eine feindliche, gefährliche Macht. Es darf dies nicht befremden, wenn man sieht, mit welcher Leichtfertigkeit von mancher Seite berechtigte Interessen misachtet werden, und im Namen eines sogenannten freien Untersuchungsrechts, welches man ohne weiteres als das Wesen des Protestantismus rühmt, von oberflächlicher Ignoranz über die schwierigsten Fragen abgesprochen wird. Andere dagegen, welche sich dem Zug einer nüchternen Kritik des Inhalts der H. Schrift hingegeben, verzweifeln an der Möglichkeit, alle Elemente der biblischen Geschichte oder Lehre mit der modernen religiösen Bildung zu versöhnen und sind auf den Einfall gerathen, das durch die Zeit geheiligte Ganze, das doch nur als solches im Bewußtsein des Volkes tiefe Wurzeln hat, auseinanderzureißen, und die nach ihrem Dafürhalten bleibend verwendbare Substanz in zweckmäßigen Auszügen fürder allein zu dessen Erziehung zu verwenden. Ja, es ist schon der Gedanke laut geworden, daß die Bibel eigentlich nur noch in gewissen Kreisen als Erziehungsmittel gebraucht werden könne, während in andern, vorangeschrittenern ihr Geist kräftig genug geworden sei, um des früher unentbehrlichen Gewandes entrathen zu können. Auf der einen Seite wird behauptet, die tiefe Entsittlichung, in welche die civilisirten Völker mehr und mehr versinken, in den obersten wie in den untersten Schichten, habe ihre Ursache in der Entfremdung vom positiven Glauben der Väter und es könne ihr nur durch eine aufrichtige Rückkehr unter die Zucht des von der Kirche gehandhabten „Wortes Gottes" gesteuert werden. Auf der andern Seite hört man, daß dieser Niedergang der echten Cultur aus der Unzulänglichkeit oder falschen Anwendung der ältern Erziehungsmittel zu erklären, und daß nun eben das Gängelband abgenützter Formen zerrissen sei, während man die rechte Zeit versäumt habe, die gesunde Kraft des Geistes zu entwickeln, daß aber jedenfalls das Zurückgreifen auf jene Formen eine vergebliche Mühe sein würde.

Wir stehen hier vor einem Problem, welches keine der heute einander bestreitenden Schulen, welches die jetzige Generation überhaupt nicht lösen wird, ja dessen Lösung vielleicht selbst von der uns bald ersetzenden gar nicht mehr theoretisch versucht werden wird, angesichts der viel schwierigern und drohendern andern, der großen socialen Aufgaben und Gefahren, mit welchen sich das nächste Jahrhundert wird zu beschäftigen haben. Wir vermessen uns nicht, unsern Zeitgenossen den Weg für die Zukunft vorzuzeichnen; wir bitten nur um die Erlaubniß, zum Schluß einige Worte der Verständigung über die gegenwärtige Lage der Dinge hinzuzufügen.

Es ist nicht zu leugnen, der alte feste Bibelglaube mit seinen dogmat. Voraussetzungen, der einst dem Protestantismus auf seinen ersten Schritten eine so schöne Leuchte gewesen und ihm in schweren Zeiten durch Noth und Tod geholfen hat, er ist vielen schwankend geworden, abhanden gekommen; nicht überall aus ganz unabweisbaren, gleichsam innerlich erlebten Gründen, sondern wol auch aus Liebe zur Neuerung, und so, daß an die erledigte Stelle alter Vorurtheile neue sich gedrängt haben. Man kann dies aus mehr als einer Rücksicht beklagen, aber ungeschehen machen kann man es nicht. Die

Wissenschaft hat sich nun einmal in Bewegung gesetzt und wird nicht wieder an ihren Ausgangspunkt zurückkehren. Sie ist gegenwärtig allerwege noch nicht am Ziel ihres Strebens angekommen, nämlich an dem Punkt, wo die Summe der sicher erkannten historischen Wahrheiten sich mit dem echten Schatz der überlieferten und selbsterprobten religiösen in schöner Harmonie einen soll, aber sie wird es nur erreichen, wenn sie weiter vorwärts dringt. Arbeit und Fortschritt ist der einzige Weg zum Heil. Daß in dem jetzigen Stadium die offenbare Unfertigkeit der Theologie für viele unbequem und verwirrend ist, kann nur ein Sporn für alle sein, sich an der Arbeit zu betheiligen, nimmermehr ein Grund, dieselbe lieber ganz liegen zu lassen. Wenn der Zweifel für den Augenblick einen noch zu breiten Raum einnimmt in der Wissenschaft, so rührt dies mit daher, daß diese den Werth desselben, als eines Mittels der Erkenntniß, erfahren hat, daß sie von ihm für die Wahrheit selbst nichts fürchtet, daß sie weiß, die Vernunft ist ihrer innersten Natur nach gezwungen, ihn zu überwinden, um zu etwas Positivem zu gelangen, daß er am allerwenigsten überwunden ist, wenn man ihn erstickt. Wo jetzt die Bücher der Bibel zunächst als Denkmäler der religiösen Idee studirt werden, wie sich dieselbe in den entscheidenden Epochen der Geschichte in den von der Vorsehung auserwählten Kreisen gebildet hat, da wird ihnen damit gewiß eine würdigere Stelle eingeräumt, als da, wo man, unter dem Vorwand, sie zur Regel des Glaubens und Gewissens zu machen, sie zu Werkzeugen der eben gangbaren Philosophie oder des Parteitreibens erniedrigt, und in die stets wechselnden Formen und Interessen der Systeme und der Polemik hineinzwängt. Wenn das A. T. nicht mehr dazu gemisbraucht wird, das specifisch christl. Dogma zu stützen, mittels ebenso geschmackloser als unwahrer Erklärungskünste, so hat seine eigene Natur, Religion und Poesie, Sittenlehre und Gesetzgebung, der heilige Enthusiasmus seiner Propheten und die epische Naivetät seiner Ueberlieferungen, nunmehr vom geschichtlichen Standpunkt betrachtet, bei der Aenderung nur gewonnen, und die hebr. Literatur strahlt fortan in hellerm Glanz aus der Nacht des heidnischen Alterthums, als da ihr Licht die theologischen Nebel nicht zu durchdringen vermochte. Wenn man die Autorität der apostolischen Schriften nicht mehr auf die theilweise zweifelhaften Eigennamen stützt, sondern auf die Wahrheit selbst zurückgeht, welche sie laut predigen, und welche sich unmittelbar dem Gewissen empfiehlt; wenn man diese Wahrheit lieber durch das Thun und Leben erprobt als durch weit ausholende Beweise und menschliche Zeugnisse, was thut man denn anders, als was Jesus für sich selbst verlangt hat? Und wird der Heilige Geist verleugnet, wenn man die Spuren seines Wirkens in den weitesten Kreisen, in den mannichfachsten Aeußerungen sucht und entdeckt und ihn wehen läßt, wo er will, auch in den Tiefen der eigenen Seele, statt ihm enge Grenzen zu ziehen und ihn in Formeln zu bannen? Die ältere Wissenschaft hat sich vergebens abgemüht, die Scheidelinie zu zeichnen zwischen einer ganz besondern Inspiration, welche nur einer beschränkten Anzahl von Schriftstellern zutheil geworden wäre, und jener allgemeinen Erleuchtung und Kräftigung, welche den mit und in Christus Verbundenen überhaupt verheißen ist. So wird die Theologie es getrost demselben Geist überlassen können, den jederzeit angemessensten Weg seines Waltens selbst zu wählen, in der festen Ueberzeugung, daß, was er einmal der Menschheit mitgegeben auf ihre Bahnen, ihr nicht wieder verloren gehen kann. Von einer Aenderung der Bibel, ihrem Umfang nach, kann und wird nicht mehr die Rede sein; wohl aber von einer andern Vorstellung der Art und Weise ihrer Beglaubigung für die Gemeinde und die einzelnen Christen. An die Bibel glauben, wird wol in Zukunft heißen: glauben, daß sie sich dem Herzen und Gewissen offenbart in allem, was sie von oben Stammendes enthält, aber auch glauben, daß diese Offenbarung für ihre Klarheit und Kraft nichts zu befürchten habe von der Ungleichheit ihrer Formen oder der Unvollkommenheit ihrer Organe, wofern ihr nur nicht in uns selbst ein größeres Hinderniß entgegentritt. Mit Einem Wort, die Bibelfrage besteht nicht mehr darin, daß man einen officiellen Bücherkatalog anfertige und demselben ein theologisches Privilegium vorsetze. Diese Aufgabe gehört einem überwundenen Standpunkt an. Die Theologie hat sich ein höheres Ziel gesteckt, und schon daß sie es gekonnt, bürgt ihr dafür, daß sie es einst auch erreichen werde.

Reuß.

Biene. Der Lobspruch auf Kanaan als das „Land, wo Milch und Honig fließt" (2 Mos. 3, 8. 17; 3 Mos. 20, 24; 4 Mos. 13, 28; 5 Mos. 6, 13; Jos. 5, 6; Jes. 7, 16; Jer. 11, 5; Ez. 26, 6), um dessen Naturreichthum zu bezeichnen, ist so geläufig, daß die

Redensart nachgerade die Bedeutung eines Schlaraffenlandes erlangt hat. Ein solches war Palästina nicht, denn seine Bewohner in der alten Zeit unterließen nicht, die großentheils natürliche Fruchtbarkeit des Bodens durch regen Fleiß zu erhöhen. Mit Sicherheit läßt aber die Hervorhebung des Honigs in dem kennzeichnenden Lobspruch auf eine bedeutende Menge von Bienen in alter Zeit schließen, und sie wird durch deren häufige ausdrückliche Erwähnung, durch Gleichnisse und Anspielungen in der Bibel bestätigt. Nach der Ueberlieferung sendet schon der Erzvater Israel nebst andern Landeserzeugnissen auch Honig dem ägypt. Statthalter zum Geschenk (1 Mos. 43, 11), und nach den Aussagen von Reisenden gibt es in Palästina noch immer viele wilde Bienen, die in hohlen Bäumen, Felsritzen und sonst geeigneten Schlupfwinkeln bauen, ganz übereinstimmend mit den biblischen Berichten aus einer Zeit vor Jahrtausenden (5 Mos. 32, 13; 1 Sam. 14, 25). Wenn Bienenkundige in der Erzählung von Simson den Honig im Aase des Löwen (Richt. 14, 8) als Unrichtigkeit herausheben, weil Bienen dem übeln Geruch ausweichen, so könnte die Schwierigkeit erleichtert werden durch Hinweisung auf die palästin. Sonne, die das Todtengerippe ausdörrt und bleicht, wozu noch eine treffende Parallele von Herodot sich beibringen ließe; es würde jedoch dabei außer Acht gelassen sein, daß wir dort eine Sage vor uns haben. Die Arbeit der Biene vergleicht schon die Bibel mit der unscheinbaren, aber wohlthätigen Wirksamkeit (Sir. 11, 3), und der Honig ist Repräsentant des Angenehmen und Lieblichen (Spr. 5, 3; 24, 13; HL. 4, 11; 5, 1; Ez. 16, 13; Ps. 19, 11), wie bei uns etwa der Zucker, der dem Alterthum unbekannt war. Honig wurde gern gegessen (2 Sam. 17, 29; Luk. 24, 42) und zu Backwerk verwendet (2 Mos. 16, 31). Zu bemerken ist aber, daß der Hebräer mit demselben Wort, womit er den Bienenhonig benennt (debaš), auch den zur Sirupdicke verkochten Saft von Früchten, als Trauben, Datteln u. s. w., bezeichnet, wie der heutige Araber (dibs); daher ist nicht an allen Bibelstellen, die den Honig erwähnen, immer Bienenhonig gemeint. Es ist gewiß, daß die Hebräer an letzterm sehr reich waren, mit weniger Bestimmtheit läßt sich aber beweisen, daß sie Bienenzucht getrieben haben. Der gepriesene Reichthum an Honig konnte möglicherweise von der großen Bienenmenge gewonnen werden, und daß heutzutage an manchen Orten Palästinas Bienenzucht getroffen wird, kann nicht den Ausschlag geben. Die Hauptstütze für die Annahme der Bienenzucht bei den Hebräern wird gewöhnlich in der Stelle Jes. 7, 18 gefunden (Sach. 10, 8), nach Luther: „Er wird zischen der Fliege am Ende der Wasser in Aegypten und der Biene im Lande Assur." Hierbei hat man den im Urtext vorkommenden Ausdruck šarak (zischen, pfeifen, übertragen: durch dieses herbeilocken) zum technischen Ausdruck der Bienenzucht erhoben und die Bedeutung „Herbeilocken" als von dieser entlehnt betrachtet, während es thatsächlich eine in allen Sprachen gewöhnliche Uebertragung des Sinnlichen auf das Uebersinnliche ist. Bei Sacharja ist das Wort šarak in der übertragenen Bedeutung locken (Luther: blasen) gebraucht. Außerdem ist zu erinnern, daß das Wort debora nicht nur Biene, sondern auch Wespe bedeutet, welche letztere Bedeutung zur Fliege (besser Bremse) mehr paßt, da von der Biene die Vorstellung des Lieblichen, Nützlichen, kaum trennbar ist, wogegen die Wespe in dem Vergleich feindlicher Kriegsheere mit schädlichen Insektenschwärmen bei weitem richtiger angewendet erscheint. Dieser Vergleich ist in der Bibel sehr gebräuchlich (5 Mos. 1, 44; Richt. 14, 14; Ps. 118, 12 fg.).

Obschon es glaublich erscheinen mag, daß die Hebräer Bienenzucht getrieben haben, so bietet der Gebrauch des Wortes šarak, zischen, pfeifen, herbeilocken, in Beziehung auf die Bienen keine sichere Gewähr, und kann nicht als ständiger Kunstausdruck, von der Bienenzucht entlehnt, betrachtet werden, weil dann ebenso auf eine Fliegen- oder Bremsenzucht geschlossen werden könnte. Die Wahrscheinlichkeit der Annahme einer hebr. Bienenzucht kann sich nur darauf gründen, daß Palästina Bienen hatte, und das Zeugniß Philo's, des Zeitgenossen Jesu, erlaubt, von dem fleißigen Betrieb der Bienenzucht durch die Essäer auf das Vorhandensein dieser Beschäftigung in früherer Zeit zurückzuschließen. Dazu kommt noch, daß auch der Talmud häufig die Bienenzucht erwähnt, daß ferner die Juden schon Jahrhunderte vor Christo mit dem griech. Wesen bekannt geworden, bei den Griechen aber der Beginn der Bienenzucht in die Heroenzeit zurückverlegt wird, indem der gütigste der Heroen, Aristäos, den Menschen die Bienenzucht gezeigt haben soll. Wir können also höchst wahrscheinlich die Hebräer als Bienenzüchter betrachten, obschon sie in der Bibel nirgends als solche dargestellt werden. Roskoff.

Bildad, s. Hiob.

Bildende Kunst fand im hebr. Alterthum keinen günstigen Boden. Sie war von vornherein bedeutend eingeschränkt durch das bekannte Verbot 2 Mos. 20, 4 fg. (vgl. 5 Mos. 4, 16 fg.; 5, 8 fg.; 27, 15). An eigentlich religiösen Stoff durfte sie sich nicht heranwagen. Damit war ihr eine Hauptquelle der Begeisterung verstopft, ein Hauptantrieb zu höherer Entwickelung entzogen. Die Religion ist die ältere Schwester der Kunst. Diese verkümmert in ihrer Jugend, wenn nicht jene sie begleitet und fördert. So bei den Hebräern, deren geistigem Leben der religiöse Ernst auf der einen Seite eine großartige Stärke und Zähigkeit verlieh, während er auf der andern ihm auch eine gewisse Starrheit und Einfachheit aufdrückte.

Mit dem äußern Schein leicht, gefällig zu spielen, war ihre Sache nicht. Sie vermochten nur schwer, die Form ohne Interesse am Stoff zu betrachten, in angenehmer Sinnentäuschung an der nüchternen, strengen Wirklichkeit vorbeizugehen. Es lag für sie immer die Gefahr nahe, das Bild für mehr als bloßes Bild anzusehen, ihm den Werth realer selbständiger Existenz beizulegen. Außerdem machte ihre natürliche Begabung, ihr durchschnittliches Temperament sie für die bildende Kunst nicht eben geschickt. Es fehlte ihnen die nöthige Ruhe, die leidenschaftslose Objectivität der Betrachtung. Das unmittelbare Gefühlsleben ist bei ihnen noch zu mächtig, die Phantasie zu erregt und schrankenlos, als daß sie so lange, wie es die vollendete bildende Kunst verlangt, bei Einem Eindruck stehen bleiben, ihn nach allen Seiten hin ruhig verarbeiten könnten. Dieses rasch auf- und abwogende Gefühlsleben läßt sich wol im Wort festhalten und die hebr. Poesie verdankt ihm ihren Hauptvorzug, es erzeugt wol eine Menge einzelner leuchtender Gedankenblitze, allerlei flüchtige Bilder mit kräftigen Schlagschatten, in sprödem Material aber läßt es sich nicht so leicht fixiren, auch wenn die nöthige Kunstfertigkeit vorhanden ist. Diese besaßen die Hebräer in der That. Sie waren, wenigstens seit David und Salomo, welche allerdings noch fremde Hülfe in Anspruch nehmen mußten (2 Sam. 5, 11; 1 Kön. 5, 20. 34; 2 Chron. 2, 13), geschickt in Holz- und Steinarbeiten, sie verstanden den Thon zu kneten, zu formen und zu brennen, und nicht minder auch das Schmieden und Gießen der Metalle, sammt den dazu gehörenden Manipulationen des Glättens, Polirens, Löthens und Ueberziehens, sie wußten auch die Edelsteine zu behandeln und mit Elfenbein Wohnungen und Geräthe zu verzieren. Allein die plastische Erfindungsgabe kam ihnen infolge der ebenerwähnten Eigenthümlichkeit ihres Geisteslebens nur in spärlichem Maße zu, und sie wurde durch ihre religiösen Vorstellungen eher zurückgedrängt als ermuntert. Immerhin haben wir Kunde von einigen Leistungen ihrer bildenden Kunst, deren Stoffe vorzugsweise dem Thierreich entnommen waren. Im Heiligen Zelt befanden sich über der Bundeslade zwei Cherubim, und dieselben Bilder waren auch auf den zehn innern Teppichen des Zeltes und auf dem Vorhang, der das Allerheiligste abschloß, eingewoben (2 Mos. 37, 7 fg.; 36, 8. 35). Der goldene Leuchter war mit blumenförmigen Verzierungen geschmückt (2 Mos. 37, 17 fg.). Als Hauptkünstler jener Zeit wird Bezalel genannt, dem mit Oholiab die Leitung des Baues der Stiftshütte übertragen war. Im Salomonischen Tempel wurde das sogenannte eherne Meer im Vorhof von zwölf gegossenen Rindern getragen (1 Kön. 7, 25). Auch außerhalb des Heiligthums begegnen wir da und dort einzelnen Spuren bildender Kunst. Mose richtete in der Wüste eine eherne Schlange auf (4 Mos. 21, 8), Aaron machte ein goldenes Kalb (2 Mos. 32, 4), Jerobeam stellte deren zwei auf, eins zu Dan und eins zu Bethel (1 Kön. 12, 28 fg.). Der große Thron Salomo's zeigte zu beiden Seiten der sechs Stufen und an den Lehnen prächtige Löwenbilder (1 Kön. 10, 19 fg.). Diese genannten sind, soviel uns aus den vorliegenden Nachrichten bekannt ist, die einzigen bedeutendern Producte der bildenden Kunst unter den Hebräern. Außerdem mögen etwa noch die Teraphimbilder im Hause David's (1 Sam. 19, 13. 16), das Bild der Daniten (Richt. 18, 30; 17, 4) und die seltsamen goldenen Weihgeschenke der Philistäer (1 Sam. 6, 4 fg., 17 fg.) erwähnt werden. Am ehesten noch konnte sich die Bildnerei an dem im Volk stets fortwuchernden Götzendienst nähren. Das Verfertigen von Götzenbildern war zu gewissen Zeiten ein viel getriebenes, einträgliches Geschäft, so oft auch die Propheten ihre Zornesworte und ihren geißelnden Spott dagegen schleuderten (Hos. 2, 8; 13, 2; Jer. 10, 3 fg; Jes. 2, 8. 20; 44, 9 fg.; 46, 6 fg.; 41, 29; 42, 17). Das gewöhnliche Privatleben, die Einrichtung der Wohnungen u. s. w. wird ohne Zweifel, zumal in reichen Familien, des Schmucks der bildenden Kunst nicht ganz

entbehrt haben, kleine Verzierungen, Blumen und Blätter, geschweifte Linien mögen da und dort an Hausgeräthen, Gefäßen u. s. w. angebracht worden sein; nur wissen wir darüber nichts Näheres. Jedenfalls aber blieben die Hebräer in dieser Beziehung weit hinter den Griechen und Römern zurück, und in der spätern nachexilischen Zeit machte sich immer mehr ein starrer Rigorismus geltend, der die Bildwerke überhaupt, auch die architektonischen Verzierungen, als Reizmittel zum Götzendienst verdammte (Josephus, „Alterthümer", XV, 8. 1; XVII, 5. 2; XVIII, 3. 1, 5. 3; „Jüdischer Krieg", II, 9. 2, 10. 4).

Bilderdienst war durch das mosaische Gesetz streng verboten. Allein zu der reinen geistigen Gottesidee, deren Ausdruck dieses Gesetz war, erhoben sich lange nicht alle Theile des Volks mit einem mal. Das Unendliche in den Kreis des Endlichen herabzuziehen, das Geistige sinnlich greifbar zu machen — dieser Hang wohnt jedem Naturvolk inne, und ein solches waren von Haus aus auch die Hebräer, die zudem noch das schlechte Beispiel der umwohnenden Völker fortwährend vor Augen hatten. Besonders das nördliche Reich war dieser sinnlichen Art der Gottesverehrung leicht zugänglich. In Juda, unter dem Einfluß des Priesterthums und in der Nähe des Centralheiligthums, brach sich der reine Jahvedienst rascher Bahn. Von dem unmittelbar aus fremden Culten herübergenommenen Bilderdienst wollen wir indeß hier nicht ausführlicher reden, da die besondern Artikel Baal, Astarte u. s. w. hierüber Aufschluß geben (s. auch Abgötterei). Es lassen sich aber auch innerhalb der Jahvereligion Spuren von Bilderdienst entdecken, Ueberreste aus vormosaischer Zeit, die im Volk festwurzelten und nur allmählich ausgeschieden werden konnten. In der Patriarchenzeit und auch später war es nicht selten, daß zum Andenken an irgendeine Machtthat und Gnadenerweisung des Höchsten Steine errichtet, mit Oel begossen und als sichtbare Zeichen der göttlichen Gegenwart verehrt wurden (1 Mos. 28, 18; 35, 14; Jos. 4, 20 fg.; 24, 26; 1 Sam. 7, 12). Aehnliches finden wir auch bei andern Völkern. Am bekanntesten ist die hohe Verehrung, welche der schwarze Stein der Kaaba zu Mekka schon lange vor Mohammed genoß. Auch anderwärts in Arabien hat man derartige Steindenkmäler (nuṣub, 'anṣâb) entdeckt. Bei Griechen und Indern war ähnlicher Aberglaube weit verbreitet. Die Belegstellen s. bei de Wette, „Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie" (4. Aufl., Leipzig 1864), S. 264 fg., und bei Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Israel" (3. Aufl., Göttingen 1866), S. 159 fg.

Bei den Hebräern galten allerdings, je mehr sich die Nationalreligion consolidirte, derartige Steindenkmäler nur noch als Anbetungsstätten (Altäre, Höhen), allein mit jenen Salbsteinen war doch der Anfang zum Bilderdienst, zur Verehrung Gottes in einem natürlichen Symbol bereits angedeutet, und man blieb in der That nicht nur bei diesem Anfang stehen. Uralt, ebenfalls in die Patriarchenzeit hinaufreichend, war die Sitte, die Gegenwart des Höchsten im eigenen Hause durch Aufstellen eines Bildes zu sichern, das als Schutz- und Orakelgott (Sach. 10, 2; Ez. 21, 26 [21]) diente und auch auf die Reise mitgenommen wurde (1 Mos. 31, 19. 30. 34). Solche Hausgötter hießen „Teraphim". Sie erhielten sich beim Volk jahrhundertelang in Ansehen. Wir finden sie zu Saul's und David's Zeiten (1 Sam. 19, 13. 16). Auch später kommen sie noch öfter vor (an den angeführten Stellen und Hos. 3, 4). Erst Josia rottete sie wirklich aus (2 Kön. 23, 24). Ein solcher Hausgötze wurde etwa auch gemeinsames Heiligthum eines ganzen Stammes, wie in Lais nach dessen Einnahme durch die Daniter (Richt. 18, 17 fg., 30 fg.; 17, 4 fg.). Was außerdem von Bilderdienst in die Nationalreligion eindrang und kürzere oder längere Zeit sich behauptete, datirt hauptsächlich vom Aufenthalt in Aegypten und hängt mit ägypt. Religionsvorstellungen zusammen; so die von Mose errichtete eherne Schlange (4 Mos. 21, 8 fg.), die sich bis zu Hiskia's Zeiten erhalten haben soll (2 Kön. 18, 4), das goldene Kalb Aaron's und die beiden von Jerobeam aufgestellten Nachahmungen des Apis- oder Mnevisdienstes mit Uebertragung des Symbols auf Jahve selbst. Auch zum Gestirndienst neigten sich die Israeliten in der Wüste; welcher Art aber das Bild, das sie in dieser Meinung herumtrugen, gewesen sei, ist aus der Stelle Am. 5, 25 fg. nicht deutlich ersichtlich. Ob die Sonnen (?) und Möndchen, die Jes. 3, 18 als Schmuck der Weiber erwähnt werden, mit abergläubischen Anschauungen zusammenhingen und also ebenfalls hierher zu ziehen sind, mag dahingestellt bleiben. Steiner.

Bileam erscheint auf den ersten Blick als eine der räthselhaftesten biblischen Persönlichkeiten, da sich über ihn in demselben Buche völlig widersprechende Aussagen finden. Unsere Kenntniß von ihm haben wir aus den Berichten 4 Mos. 22—24; 31, 8. 16

und Jos. 13, 22 zu schöpfen, von denen alle andern Stellen abhängig sind. Nach dem erstern Bericht war Bileam, Sohn des Beor, ein Seher zu Pethor am Euphrat, der Jahve verehrte und bei seinen Zeitgenossen in dem Ruf stand, gleich andern frommen und weisen Männern des Alterthums mit Erfolg segnen und fluchen zu können. Deshalb vom Moabiterkönig Balak aufgefordert, über die siegreich vordringenden Israeliten seinen Fluch auszusprechen, erklärte er, erst göttliche Weisung abwarten zu müssen, und lehnte, als diese verneinend ausfiel, die Aufforderung ab. Auch einer zweiten ansehnlichern Gesandtschaft gegenüber blieb er seinem Vorsatz treu, nur nach dem Willen Jahve's zu handeln, der ihm hierauf die Reise zu Balak gestattete, unter der Bedingung, daß er nur das thue, was er selbst ihm sagen werde. Unterwegs aber stellte ihm Jahve, dessen Zorn entbrannt war, seinen Engel entgegen, der anfangs nur von Bileam's Eselin, von ihm selbst erst, als ihm die Augen geöffnet worden waren, erkannt wurde. Als Bileam demüthig seine Sünde eingestand und seine Bereitwilligkeit, umzukehren, versicherte, erhielt er von Jahve die Erlaubniß zur Fortsetzung der Reise unter Wiederholung des frühern Gebots. Bei Balak angelangt, erklärte Bileam seinen Entschluß, diesem Gebot nachzukommen, und hielt Wort. Auf drei verschiedenen Standpunkten, auf die ihn Balak nacheinander führte, um das Lager Israels zu überschauen, sprach er anstatt des Fluchs seinen Segen über das israelitische Volk aus, das er nicht verwünschen könne, da Gott es nicht verwünsche, und voll prophetischer Begeisterung verkündete er, unbekümmert um Balak's Zorn, die künftigen glänzenden Thaten dieses gottgeliebten Volks, dem auch Moab mit unterliegen werde. Darauf kehrte er in seine Heimat zurück.

Nach dieser Erzählung erscheint Bileam in sehr günstigem Licht. Mitten unter den Heiden wohnend, ist er dennoch ein Verehrer des wahren Gottes und thut weder Großes noch Kleines ohne ihn. Gegen die Gesandten beobachtet er eine weise Zurückhaltung, weigert sich, sie zu begleiten, sobald Jahve es ihm untersagt, und läßt sich auch durch das Anerbieten von Ehren und Schätzen seiner Gesinnung nicht untreu machen. Von Menschenfurcht ist er völlig frei und folgt bei seinen Aussprüchen allein den Eingebungen Jahve's, gleichviel, ob er dadurch den Zorn des Königs, der ihn gedungen, gegen sich herausfordert. Nur einen Schatten läßt der Erzähler dadurch auf ihn fallen, daß er den ihm entgegentretenden Engel nicht alsbald erkannt, und die unschuldige Eselin, die hier schärfer sieht als ihr Herr, unter Mishandlungen zur Fortsetzung des Wegs zwingen will.

Weit ungünstiger für Bileam lautet die andere Ueberlieferung (4 Mos. 31, 8. 16; Jos. 13, 22). Diese bezeichnet ihn als einen heidnischen Zauberer, der den midianit. Frauen rieth, die Israeliten zu dem unzüchtigen Cultus des Baal Peor zu verführen, und von den letztern im Krieg mit den Midianitern umgebracht wurde.

An diese zwei Ueberlieferungen schließen sich die übrigen Stellen der Bibel, in denen Bileam genannt wird, in der Weise an, daß die ältest. nur die erste berücksichtigen und sich alles Urtheils über ihn enthalten (5 Mos. 23, 5. 6; Jos. 24, 9. 10; Mich. 6, 5; Neh. 13, 2), die neuest. auch die zweite ins Auge fassen und ihn sehr ungünstig beurtheilen, indem sie ihm, außer dem bereits genannten Vergehen, auch Thorheit, Gottlosigkeit und Gewinnsucht vorwerfen (2 Petr. 2, 15. 16; Jud. V. 11; Offb. 2, 14). Die jüd. Schriftsteller Philo und Josephus schwanken in der Beurtheilung von Bileam's Charakter, und bis auf die neueste Zeit sind die widersprechendsten Ansichten über denselben laut geworden.

Wie ist die hier unleugbar vorhandene Schwierigkeit zu lösen? Eine unbefangene Schriftforschung hat rückhaltslos zuzugestehen, daß die beiden Ueberlieferungen sich nicht vereinigen lassen, und dies kann niemand auffällig finden, der das völlig gesicherte Resultat der neuern Kritik anerkennt, daß bei Abfassung der sogenannten fünf Bücher Mose's verschiedene Hände thätig gewesen sind. Die Frage kann also nur die sein, welche von beiden Ueberlieferungen den größern Anspruch auf historische Glaubwürdigkeit habe, und dann unterliegt es keinem Zweifel, daß die erstere Erzählung von manchen sagenhaften Elementen durchwoben ist, und schon dadurch, daß sie die Geschichte Israels bis in die Zeiten Hiskia's verfolgt, sich als eine Aufzeichnung kundgibt, die durch Jahrhunderte von den Ereignissen, die sie behandelt, getrennt ist. So sehen wir uns für unsere Kenntniß von Bileam lediglich an die zweite Erzählung gewiesen, die dem ältesten Bestandtheil des Pentateuch, dem sogenannten Elohisten, angehört und in ihrer trockenen Kürze keinen irgendwie begründeten Zweifel an ihrer Richtigkeit aufkommen läßt. Das Stück 4 Mos. 22—24 dagegen erscheint als eine plan- und kunstvoll angelegte Erzählung eines

jüngern Schriftstellers, dessen Tendenz dahin geht, dem Gottesvolk aus dem Munde eines seiner Gegner ein Lob zu bereiten. Welches glänzendere Zeugniß konnte es für Israels hohen Beruf und einzigartige Bedeutung geben, als wenn, nachdem früher Jakob und Mose in prophetischer Begeisterung den Segen über Israel gesprochen (1 Mos. 49; 5 Mos. 33), nun auch ein Seher aus dem Heidenland wider seinen Willen dieses Volk segnen und die erhabene Bestimmung desselben verkündigen mußte? Sollte aber dieser Segen Gewicht haben, so durfte Bileam kein falscher Prophet, sondern mußte ein Verehrer des wahren Gottes Jahve sein, und daraus ergab sich für den Schriftsteller die weitere Nothwendigkeit, den sittlichen Makel, mit welchem Bileam in der ältern Ueberlieferung behaftet erscheint, von ihm fern zu halten.

So bleibt nur noch ein Anstoß zu heben, der in dem Abschnitt 4 Mos. 22, 22—35 liegt. Das Reden der Eselin kann zwar keinem, der auf freierm Standpunkt steht, Schwierigkeiten bereiten. Es ist, unter Abweisung der rationalistischen Erklärung von einem Traum oder einer Vision des Propheten, festzuhalten, daß der Erzähler wirklich ein unerhörtes Wunder berichten will, dessen Zweck die Beschämung und Bekehrung des Sehers ist, der sich von einem unvernünftigen Thier an Verstand übertroffen sehen muß, ein Gesichtspunkt, den schon der zweite Petrusbrief (2, 16) richtig angedeutet hat.

Daß die Erzählung ebenso ungeschichtlich ist wie die Homerische vom sprechenden Pferd des Achilles („Ilias", XIX, 404) und ähnliche aus dem Alterthum, darüber sollte heutzutage kein Wort mehr verloren werden. Schwieriger ist es, diesen Abschnitt mit dem übrigen Inhalt von Kap. 22—24 in Einklang zu bringen. Auf welcherlei Weise man dies auch versucht hat, immer bleibt es höchst auffällig, daß Jahve's Zorn entbrennt über die Befolgung einer von ihm selbst gegebenen Weisung, daß Bileam, zu dem Jahve zu kommen pflegt, den Engel nicht erkennt, daß Jahve, als Bileam zur Umkehr bereit ist, ihm nun doch die Weiterreise gestattet und nur die gleiche Beschränkung wie früher auferlegt, sodaß die ganze Verhandlung überflüssig wird. Auch ist zu bemerken, daß in diesem Stück zwei Knappen Bileam's als seine Begleiter erwähnt werden (V. 22), während die Gesandten Balak's fehlen, mit Ausnahme von V. 35, der nur eine Wiederholung von V. 20. 21 in kürzerer Fassung ist. Da nun einerseits diese Anstöße sich nicht auf befriedigende Weise heben lassen, andererseits alles klar ist und der beste Zusammenhang hergestellt wird, wenn man von V. 21 sogleich zu V. 36 übergeht, so ist höchst wahrscheinlich der Abschnitt V. 22—35 als ein Einschiebsel zu betrachten. Vermuthlich gehört dieses Stück außer V. 35 einer dritten Gestaltung der Ueberlieferung an, nach welcher Bileam wider Jahve's Willen aufbrach, um die Israeliten zu verfluchen, und von dem darüber erzürnten Gott zur Umkehr gezwungen wurde. V. 35 wäre dann eingefügt, um einen passenden Uebergang zu V. 36 zu gewinnen. Die Episode wurde an der verhältnißmäßig passendsten Stelle und zu dem Zweck eingeschoben, um neben der für Bileam so günstigen Darstellung von Kap. 22—24 auch die ungünstige Seite einigermaßen zur Geltung zu bringen, und so diesen Abschnitt mit den biblischen Berichten, die nur Schlimmes von ihm zu erzählen wissen, möglichst auszugleichen.

Krenkel.

Bileam (Stadt), s. Jibleam.

Bilha, s. Rahel.

Binden und **Lösen** zu einer Formel verbunden, drückt Matth. 16, 19 und 18, 18 den Begriff einer Vollmacht oder Gewalt aus, deren Bedeutung von den Schriftforschern sehr verschieden aufgefaßt wird und nur in rein geschichtlicher Untersuchung auf der Basis des Hebraismus mit Sicherheit ermittelt werden kann. Die Vollmacht des Bindens und Lösens, Matth. 18, 18 als Attribut der gesammten Gemeinde beigelegt, wird Matth. 16, 19 zugleich mit den Schlüsseln des Himmelreichs von Jesus dem Petrus übertragen. Diese Verknüpfung weist unverkennbar auf Jes. 22, 20—25 zurück. Der Prophet soll dem Haushofmeister Sebna, der über das ganze königliche Haus gesetzt war, ankündigen, daß Gott ihn seines Amtes entheben und ihm den Eljakim zum Nachfolger geben werde. Die Verleihung dieser Gewalt wird V. 22 mit den Worten angekündigt: „Den Schlüssel des Hauses David's lege ich auf seine Schulter, er soll öffnen und niemand schließen, er soll schließen und niemand öffnen." Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß in diesen Worten der Schlüssel das Symbol der Reichs-, der Herrscher- und Richtergewalt ist, die der Haushofmeister, als Stellvertreter des Königs, ähnlich wie

später der fränkische Majordomus, übte, Oeffnen und Schließen aber die Functionen, in welchen sich seine Gewalt nach entgegengesetzten Seiten entfaltete, in ihrem ganzen Umfang bezeichnet. Die alexandrinische Uebersetzung des A. T. gibt daher die Stelle in freier Umschreibung wieder: „Ich werde ihm die Macht David's geben, er wird herrschen und niemand ihm widersprechen." Schon hier hat man sich zu erinnern, daß in der hebr. Sprache öffnen und schließen in die Bedeutung von lösen und binden übergeht und in den verwandten Dialekten, im Chaldäischen und Arabischen, lösen und binden geradezu erlauben und verbieten heißt. Daraus erklärt sich der feststehende Gebrauch, den das rabbinische Judenthum von der Formel binden und lösen macht; sie bedeutet gleichfalls verbieten und erlauben und drückt die specifische Vollmacht aus, mit welcher die Rabbinen bei der Ordination unter Handauflegung durch die Worte bekleidet wurden: „Nimm hin die Gewalt zu binden und zu lösen." Allerdings ist damit ursprünglich nur die Vollmacht gemeint gewesen, das Gesetz auszulegen. Aber da sämmtliche rabbinische Auslegungen darauf gerichtet waren, festzustellen, was durch das einzelne Gebot in jedem denkbaren Fall erlaubt und verboten sei, da diese Feststellungen sich in lebendiger Tradition zu einer neuen ergänzenden Gesetzgebung gestalteten, deren Bestimmungen in den Rabbinenschulen discutirt, in den Gerichten den Entscheidungen zu Grunde gelegt wurden und, in unermüdlichem Spiel des Scharfsinns zu einem vollständigen System der Casuistik fortgebildet, das ganze Leben in der unendlichen Mannichfaltigkeit seiner Situationen und besonders seiner Pflichtcollisionen, umfaßten, so gewann die Formel allmählich den Sinn: entscheiden, was auf Grund des Gesetzes und des Herkommens als verboten und erlaubt zu gelten hat, lehrhaft für die Schule, rechtskräftig im Gericht. Binden und lösen wurde also der jedem Israeliten verständliche classische Ausdruck für die gesetzgebende und richterliche Gewalt. In diesem Sinne redet Jesus (Matth. 15, 2; Mark. 7, 3. 8) von der Ueberlieferung (Luther: Aufsätze) der Aeltesten als Menschengeboten (Matth. 15, 9); sagt er (Matth. 23, 2. 3), daß die Schriftgelehrten auf dem (Gesetzgeber-) Stuhl Mose sitzen, und verpflichtet das Volk, zu thun, was sie ihm vorschreiben; führt er V. 16 von ihnen Entscheidungen über den Eid an, die sich als Löse- und Bindeworte kennzeichnen.

Auf die grundlegende Stelle Jes. 22, 22 gehen im N. T. zunächst die Worte der Offenbarung (3, 7—9) zurück: „So spricht der Heilige, der Wahrhaftige, der da hat den Schlüssel David's, der da öffnet und niemand wird schließen, der da schließt und niemand öffnet" u. s. w. Christus tritt hier als Träger des Schlüssels auf, aber nicht des Schlüssels des Hauses David's, d. h. nicht, wie Eljakim, als Verwalter einer übertragenen Regierungsgewalt, sondern des Schlüssels, den David, der Vater und Typus des Messias, trug, d. h. als Inhaber der messianischen Königsgewalt. Die Herrschaft, die er kraft dieser Gewalt übt, ist eine schlechthin wirksame; seine Verfügungen schließen jeden Widerspruch aus und können durch niemand gehindert werden. Wenn er aber (2, 26) dem Sieger, nach dem messianischen 2. Psalm (V. 8 und 9), die Gewalt über die Heiden verheißt, sie zu weiden mit eisernem Stabe und wie Töpfergefäße zu zertrümmern, dieselbe Gewalt, die er von seinem Vater empfangen habe; wenn er (3, 21) dem Sieger gelobt, er soll neben ihm auf seinem Thron sitzen, wie er auch gesiegt habe und auf dem Thron seines Vaters sitze; wenn er Matth. 19, 28 den Aposteln zusagt: „Wahrlich, ich sage euch, in der Welterneuerung, wenn des Menschen Sohn sitzen wird auf dem Thron seiner Herrlichkeit, werdet auch ihr, die ihr mir gefolgt seid, sitzen auf zwölf Thronen, richtend die zwölf Stämme Israels", so sehen wir in allen diesen Verheißungen, die schon im Buch der Weisheit (3, 8) angedeutete Herrscher- und Richtergewalt der vollendeten Gerechten dahin modificirt, daß der siegenden Gemeinde und ihrem Typus, den Aposteln, die Theilnahme an der messianischen Reichsgewalt Christi in Aussicht stehe.

Auf dieser Grundlage allein ist das gesicherte Verständniß der beiden neutest. Stellen zu gewinnen. Die Schlüssel des Himmelreichs, die Jesus Matth. 16, 19 dem Petrus verheißt, sind das Symbol seiner Reichsgewalt als einer sittlichen Macht, zu deren Ausübung er ihn beruft; das Binden und Lösen, zu dem er ihn und (Matth. 18, 18) die ganze Gemeinde bevollmächtigt, kann nur in der damals üblichen Bedeutung als Verbieten und Erlauben, d. h. als die Functionen dieser Macht, als der Ausdruck der gesetzgebenden und richtenden Gewalt gefaßt werden, damit durch deren Ausübung die irdische Gemeinde zum Himmelreich verklärt werde. Jeder Versuch, die Schlüsselgewalt von der Binde- und Lösegewalt zu trennen, ist darum verfehlt, diese fällt mit jener schlechthin zusammen; der

Zusatz, „was du auf Erden binden wirst" u. s. w., drückt nur die rechtskräftige Wirkung der Schlüsselgewalt aus, deren Verfügungen auf Erden auch im Himmel rechtsbeständig sind. Die Verheißung Jesu an Petrus wird Matth. 16, 13 fg. durch die Fragen eingeleitet: „Wer sagen die Leute, daß des Menschen Sohn sei? Wer sagt ihr, daß ich sei?" und durch die Antwort des Petrus: „Du bist Christus" (Mark. 8, 29), der noch bei Matthäus (V. 16) zugefügt wird: „Der Sohn des lebendigen Gottes." (Christus ist die eigentliche Bezeichnung des Messias im N. T., Sohn David's populärer Ausdruck. Die Namen Menschensohn, aus Dan. 7, 13, und Sohn Gottes, aus Ps. 2, 6. 7 entlehnt, ursprünglich vom israelitischen König gebraucht, bezeichnen den Messias in verhüllender Weise, jener aus dem Gesichtspunkt der Machtfülle und Herrlichkeit, dieser nach synoptischer Darstellung mit dem Merkmal des specifischen Verhältnisses zum Vater [Matth. 11, 27]. Daß Sohn Gottes populärer Name des Messias gewesen sei, ist, wie mir scheint, im Hinblick auf Matth. 22, 42 und auf die Folgerung, die der Hohepriester [Matth. 26, 63] aus dieser Selbstbezeichnung Jesu zieht, nicht aufrecht zu halten. Es ist übrigens darauf aufmerksam zu machen, daß nach dem Bericht des Matthäus, in dem Kap. 16, 13 fg. beschriebenen Moment, alle die Wechselbezüge, welche in diesen Bezeichnungen lagen, sich im Bewußtsein des Petrus zusammenschlossen, und damit seine Ueberzeugung von der Person Jesu einen wesentlichen Abschluß empfing.) Zum Verständniß jener Fragen und dieser Antwort müssen wir weiter zurückgehen. Die Vorgänge bei Jesu Taufe wollen uns vergewissern, daß das Bewußtsein seiner messianischen Würde ihm bei seinem öffentlichen Auftreten feststand; die Versuchungsgeschichte beabsichtigt, zu zeigen, daß alle Versuchungen, womit ihn die falschen jüd. Messiasvorstellungen seiner Zeit in der Ausübung seines messianischen Berufs bedrohten, von ihm bereits überwunden waren; die Predigt, womit er seine Wirksamkeit eröffnet, beweist, daß er in der Begründung des Himmelreichs und seiner Gerechtigkeit die Aufgabe dieses Berufs mit aller Klarheit erkannte. Aber daß er der Christ sei, hat er nicht einmal im Kreise seiner Jünger unverhüllt ausgesprochen, nur mit den verschleiernden Namen des Menschensohns und des Sohnes Gottes (Matth. 11, 27) hat er sich ihnen als solchen bezeichnet; sie selbst sollten durch die Eindrücke, die sie von seiner Person, seinem Wort und seinen Thaten empfingen, allmählich zu dieser Ueberzeugung hindurchdringen, und der Ausdruck derselben sollte ihm als die Frucht ihrer innern Entwickelung frei von ihren Lippen entgegentönen. Dies ist die Bedeutung des großen Moments, den uns die drei Synoptiker übereinstimmend als den entscheidenden Wendepunkt der evangelischen Geschichte darstellen. Mit seinem Bekenntniß spricht Petrus aus, daß die Messiashoffnung nicht mehr ein bloser Zukunftsgedanke, sondern in Jesu verwirklicht und das Reich Gottes in unmittelbarer Gegenwart unter sie getreten sei. Der Bedeutung dieses Augenblicks entspricht die Antwort Jesu; zunächst das Zeugniß: „Selig bist du Simon, Sohn des Jonas, denn Fleisch und Blut hat dir das nicht geoffenbart, sondern mein Vater im Himmel", womit die psychologische Entwickelung dieser Erkenntniß nicht aufgehoben, sondern nur constatirt wird, daß sie durch unmittelbare Erleuchtung von oben zum Abschluß gekommen sei; sodann der feierliche Gegengruß: „Wahrlich, wahrlich ich sage dir, du bist Petrus (Fels), und auf diesen Felsen will ich meine Gemeinde bauen und die Pforten des Hades (die Mächte der Vergänglichkeit) werden sie nicht bewältigen!" ferner die Berufung des Jüngers, der eben der erste unter allen Menschen seiner Ueberzeugung von Jesu himmlischer Reichsgewalt feierlichen Ausdruck gegeben hat, zur Theilnahme an dieser Gewalt und zu ihrer dereinstigen stellvertretenden Uebung auf Erden; endlich das Gebot an die Jünger, diese neue Ueberzeugung als tiefes Geheimniß zu bewahren, bis die Zeit ihrer Enthüllung gekommen sei.

Schon daraus ergibt sich, in welchem Sinn wir die Worte aufzufassen haben: „Ich will dir die Schlüssel des Himmelreichs geben; was du auf Erden gebunden haben wirst, wird auch im Himmel gebunden sein, was du auf Erden gelöst haben wirst, wird auch im Himmel gelöst sein." Sie beziehen sich nicht auf das apostolische Lehramt des Petrus; sie designiren ihn nicht zum Pförtner des Himmelreichs oder zum Haushalter über seine Geheimnisse; sie bevollmächtigen ihn nicht zur Predigt des Evangeliums oder speciell zur Sündenvergebung, sondern sie übertragen ihm das Recht, für die zukünftige Gemeinde die sittlichen Lebensnormen festzustellen, welche in der Idee des Reichs Gottes und seiner Gerechtigkeit mit Nothwendigkeit begründet sind, und im gegebenen Fall zu entscheiden, was diesen Normen angemessen oder widersprechend ist, also die gesetzgebende und richter

liche Gewalt im Reich Gottes; was er in dieser Beziehung ordnet und entscheidet, soll damit auch im Himmel beschlossen sein und nicht erst der Sanction des himmlischen Königs bedürfen. Die feierliche Uebertragung dieses Rechts, welches nach Matth. 18, 18 der ganzen Gemeinde zusteht, an Petrus läßt sich nicht mit seiner hervorragenden Stellung im Apostelkreise motiviren, sondern nur aus der specifischen Bedeutung dieses Moments begreifen. Nicht ohne Grund redet Jesus (Matth. 16, 18) zum ersten mal von seiner Gemeinde, deren Existenz noch in der Zukunft liegt, denn das Bekenntniß des Petrus ist, obgleich sein eigenstes und persönliches, doch das der zukünftigen Gemeinde; indem er es ablegt, sieht Jesus diese in prophetischer Anschauung bereits gegenwärtig; der bekennende Petrus repräsentirt sie als ihr erster Setzling, als die Wurzel, aus der sie erwachsen, und der Grund, auf dem sie sich erbauen soll, nicht als der erste der Apostel, dem Range nach, sondern als der erste der Bekenner, der Zeit nach; darauf allein beschränkt sich, um dieses unbiblischen Namen zu gebrauchen, sein Primat. Darum nennt ihn Jesus den Fels, auf dem er seine Gemeinde erbauen will; darum ertheilt er ihm in der Schlüssel(Binde- und Löse-)gewalt ihre unveräußerlichen Privilegien; darum sagt er seinen Verfügungen und Entscheidungen auch die Rechtskraft im Himmel zu.

Es kam aber Jesus nicht allein darauf an, daß seine Jünger von der Gewißheit seiner messianischen Würde unumstößlich überzeugt waren, sondern auch darauf, daß ihre Vorstellung von derselben nicht mehr durch die Züge des falschen jüd. Messiasbildes entstellt und getrübt werde. Der Gedanke eines leidenden Messias lag ihnen ebenso fern als ihrem Volk überhaupt. Darum fing er, nach dem übereinstimmenden Bericht der Synoptiker, seit dieser Zeit an, ihnen zu eröffnen, daß des Menschen Sohn durch Leiden und Tod vollendet werden müsse. Gegen diese Eröffnung legt Petrus mit derselben Entschiedenheit Verwahrung ein, mit der er ihn als den Christ bekannt hatte. Er zieht ihn beiseite, er mahnt ihn ab, er beschwört ihn zur Selbstschonung. Die scharfe Rüge, die ihm Jesus bei Matth. 16, 23 (vgl. Mark. 8, 33) darauf ertheilt: „Weiche hinter mich, Satan (vgl. dieselben Worte an den Versucher in der Wüste Matth. 4, 10), du bist mir ein Aergerniß, denn dein Sinn steht nicht nach dem, was Gottes, sondern was der Menschen ist", vergleicht sich in ihren Einzelheiten durchaus mit der, unmittelbar vorher demselben Jünger gegebenen, Verheißung und Bevollmächtigung. Die daran geknüpfte Warnung aber, die sich mit milderm Ernst an alle wendet, bezeichnet die Selbstentäußerung und Weltentsagung der Kreuzesnachfolge als die unumgängliche Bedingung der Theilnahme am Himmelreich und folglich auch an allen Rechten seiner Genossen. So gewiß aber die Misverständnisse des Petrus über das, was Jesu messianischer Beruf forderte, nicht blos aus einem intellectuellen Fehler, sondern aus einem Mangel seiner ethischen Gesinnung, aus seiner Leidensscheu und Kreuzesflucht, entsprungen waren, so gewiß um dieses sittlichen Mangels willen die frühere Verheißung Jesu in ihr directes Gegentheil umschlug, so gewiß ist auch die volle Lauterkeit der Seele und die unbedingte, selbstverleugnende Hingebung an die Zwecke des Himmelreichs der ethische Grund, mit welchem die Bevollmächtigung zum rechtskräftigen Binden und Lösen, als einem sittlichen Act, steht und fällt. Das Recht zur Ausübung der Schlüsselgewalt ist darum schlechthin ethisch bedingt. Petrus aber ist in der Doppelgestalt, die er in dieser Erzählung einnimmt, der Typus der zukünftigen Gemeinde, er repräsentirt sie auf der idealen Höhe ihres Glaubens wie in der Schwäche ihrer empirischen Erscheinung, eine warnende Mahnung an sie für alle Zeiten, sich über diese zu jener siegend zu erheben.

Was Matth. 16, 19 vorläufig dem Petrus zugesagt wird, erscheint Matth. 18, 18 als Recht der Gemeinde, und bezeichnet durch den Zusammenhang, worin es steht, zugleich die Sphäre, in welcher dieses Recht zur Uebung kommt. Die vorangehenden Worte (V. 15—17) handeln nämlich von dem Verfahren des Gemeindeglieds gegen den an ihm sich versündigenden Bruder. Es wird darin ein vollständiger Instanzenzug vorgezeichnet, durch den sich die brüderliche Zurechtweisung zu bewegen hat. Der Gekränkte soll zuerst den Beleidiger seines Unrechts unter vier Augen überführen; wenn dieser Versuch fehlschlägt, zwei oder drei Zeugen zuziehen, damit der Handel durch ihre Aussagen constatirt sei (5 Mos. 19, 15) und durch sie den Beleidiger zur Erkenntniß und zum Gutmachen seines Unrechts bestimmen helfen; versagt der letztere auch diesen billiges Gehör, so soll er seine Sache vor das Forum der Gemeinde bringen; im Fall des Ungehorsams gegen deren Spruch soll er endlich nicht blos berechtigt, sondern auch verpflichtet sein, den

Gegner für einen Heiden und Zöllner zu halten, d. h. das engere Bruderverhältniß zu ihm aufzuheben und nur die allgemeine Pflichtbeziehung obwalten zu lassen, deren Berücksichtigung dem Christen gegen alle Menschen, auch gegen die Feinde und Beleidiger, geboten ist. Wenn Jesus dann mit feierlicher Versicherung zufügt: „Wahrlich, ich sage euch, was ihr auf Erden gebunden haben werdet, wird auch im Himmel gebunden, und was ihr auf Erden gelöst haben werdet, wird auch im Himmel gelöst sein", so ist darin der Grund ausgesprochen, warum der Beleidiger, welcher der endgültigen Entscheidung der Gemeinde den Gehorsam versagt, ihren Gliedern als Heide und Zöllner zu gelten habe; nämlich, weil die Gemeinde (denn diese ist in den Aposteln, ihrem Grundstock, angeredet) die höchste und letzte richterliche Instanz auf Erden bildet. Die richterliche Gewalt der Gemeinde ist bereits ein wesentlicher Gedanke des Hebraismus (4 Mos. 35, 12. 24; Spr. 26, 26). Hier aber wird derselbe (V. 19 und 20) näher motivirt durch ihre Beziehung zu Christus, dem erhöhten König des Himmelreichs: „Wahrlich, ich sage euch, wenn zwei unter euch einstimmig geworden sind auf Erden über irgendetwas, um was sie bitten werden, so wird es ihnen widerfahren von meinem Vater im Himmel; denn wo zwei oder drei sich geeinigt haben auf meinen Namen hin, daselbst bin ich mitten unter ihnen." Die zwei oder drei bezeichnen sprichwörtlich den Begriff des Collegiums überhaupt, hier den Begriff der christl. Gemeinde in ihrem Minimalbestand. Für den Gedanken selbst hat man sich an den verwandten talmudischen Ausspruch zu erinnern: „Wo zwei oder drei zum Gericht zusammensitzen, da ist die Schechina (die Herrlichkeit Gottes) unter ihnen", und folglich ihre Entscheidung Gottes Urtheil selbst. So verheißt auch Christus seiner Gemeinde, er wolle auf ihr Gebet in unsichtbarer Gegenwart unter ihr sein und ihr Urtheil lenken, daß es sein Spruch sei; wer daher ihre Entscheidung verachte, der verachte ihn, den Erhöhten, selbst. Durch die ganze Stelle aber wird die Zusage an Petrus zugleich dahin beschränkt, daß zwar jeder wahre Christ Träger der Binde- und Lösegewalt ist, er sie aber nur in und mit der durch Christum erleuchteten Gemeinde zu üben hat. Es bedarf kaum der Erwähnung, daß beide Zusagen (Matth. 16, 19 und 18, 18 fg.) nicht die damalige Gegenwart, sondern die zukünftige Zeit im Auge haben, denn so lange Jesus auf Erden wandelte, übte er selbst die Binde- und Lösegewalt, erst nach seiner Erhöhung konnte von ihrer stellvertretenden Ausübung durch die Gemeinde die Rede sein.

Die richterliche Gewalt setzt die gesetzgebende voraus, deren Begriff gleichfalls schon in dem Binden und Lösen liegt. Wie soll nun die Gemeinde diese üben? Man gehe einfach auf die Rede Jesu zurück. Die Bestimmungen, welche er in der Bergpredigt der rabbinischen Auslegung des fünften Gebotes: „Wer tödtet, der ist des Gerichts schuldig" entgegenstellt, die Erklärung des lüsternen Blicks nach des andern Weib als Ehebruch, der Ausschluß des Eides durch die Pflicht unbedingter Wahrhaftigkeit der Rede, die Aufhebung des Wiedervergeltungsrechts durch die Vorschrift des sanftmüthigen Duldens des fremden Unrechts, die Ausdehnung der Nächstenliebe auf Feinde und Beleidiger, sind sittliche Grundsätze, durch die er band, was die Rabbinen lösten. Wenn er dagegen die Sabbatfeier unter die Regel stellte, der Sabbat sei um des Menschen willen da, nicht umgekehrt (Mark. 2, 27), und sie demgemäß, durch die Pflicht Gutes zu thun und das Leben anderer zu erhalten, normirte; wenn er Mark. 7, 15 dem Händewaschen und den Speisegesetzen den Satz gegenüberstellte: „Nichts kann den Menschen verunreinigen, was von außen in ihn eingeht", so hat er damit gelöst, was die Rabbinen banden. Die einleitenden Worte der einzelnen Belehrungen in der Bergpredigt: „Ich aber sage euch", die in scharfem Gegensatz dem: „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist", gegenübertreten, kennzeichnen seine Gebote als Acte der gesetzgebenden Gewalt. Man hat gemeint, Jesus habe damit nichts anderes gethan als die Rabbinen, ja von einer Seite wollte man ihn geradezu als Nachtreter des Hillel aufgefaßt wissen — aber man verkenne den himmelweiten Unterschied nicht! Jesus hat nicht durch casuistisches Theilen, Spalten und Zergliedern das Gesetz fortgebildet, sondern es frei vollendet, indem er seine Bestimmungen auf die in dem Gesetz liegenden, zum Theil schon von den Propheten über die Gesetzesvorschriften gestellten Principien zurückführte: auf die Liebe zu Gott und zum Nächsten, auf die Barmherzigkeit, Wahrhaftigkeit, Demuth, Keuschheit, auf das Princip des höchsten Zwecks, dessen Förderung allem menschlichen Thun erst den relativen Werth gibt. Er hat kein System der Ethik aufgestellt, sondern nur an einzelnen Bei-

spielen gezeigt, wie seine Reichsgenossen aus den Principien des Gesetzes und der Propheten, aus der Idee des absolut Guten zu binden und zu lösen, was sie im gegebenen Fall für verboten, d. h. der Idee des Reichs Gottes und seiner Gerechtigkeit widersprechend, und was sie für erlaubt, d. h. dieser Idee entsprechend, zu erklären haben. Alle diese seine Anweisungen sind Geist und Leben und tragen einen durchaus idealen Charakter, sie setzen die freieste Sittlichkeit und Selbstthätigkeit derer voraus, denen sie gelten, sie sind Saatkörner, in denen eine Welt neugestaltender Gedanken für alle Zeiten liegt, und stellen Aufgaben, an denen so lange fortgearbeitet werden muß, als sein Geist in der Menschheit wirkt und die Realisirung des höchsten Gutes, des Reichs Gottes, das Ziel ihrer sittlichen Arbeit ist.

Da im Alterthum überhaupt die verfassung- und gesetzgebende Gewalt eine und dieselbe war, so werden wir die Competenz der Binde- und Lösegewalt auch auf alle Einrichtungen auszudehnen haben, durch welche die Gemeinde ihren Organismus ausbaut, ihr Bestehen erweitert, ihre Zukunft sicherstellt. Mit der Verheißung der Schlüsselgewalt hat darum Christus seiner Gemeinde die volle Autonomie in allen Fragen der Verfassung, der Gesetzgebung und der richterlichen Entscheidung auf dem Grunde der Gemeinschaft seines Geistes zuerkannt und ihr gewährleistet, daß alle Verfügungen, die sie in der Sphäre des sittlich religiösen Gemeinschaftslebens in seinem Sinne trifft, als von ihm selbst ausgegangen gelten und als von ihm anerkannt bestehen.

Die Apostelgeschichte berichtet uns einzelne Fälle, in denen die Gemeinde von diesem Recht Gebrauch gemacht hat. Dahin gehört die Wahl der sieben Diakonen (6, 1 fg.), auf den Antrag der Apostel durch die Gemeinde von Jerusalem, dahin der Entschluß der Heidenmission von seiten der antiochenischen Gemeinde (13, 1 fg.), dahin der Beschluß über die Nichtverbindlichkeit des mosaischen Gesetzes und die Verbindlichkeit der noachitischen Gebote für die Heidenchristen, bei welchem die Gemeinde von Jerusalem, offenbar schon zu zahlreich, um in ihrer Gesammtheit aufzutreten, durch ihre Aeltesten, als ihre Delegirten, mitwirkt (15, 1 fg.). Man sieht an dem letzten Beispiel, wie die, ursprünglich der Gemeinde als specifisches Privileg verliehene Vollmacht auf dem Wege der geschichtlichen Entwickelung später allmählich von der Gesammtheit auf deren amtliche Vertreter überging und die Schlüsselgewalt, von der man im biblischen Sinn allein reden kann, im Lauf der Zeit zum Schlüsselamt wurde. Nicht minder werden die Aufhebung der Sabbatfeier und die Einführung der Sonntagsfeier, die Anordnung der übrigen Gemeindeämter, die Besetzung derselben mit geeigneten Persönlichkeiten u. s. w. als Acte der Schlüsselgewalt der Gemeinde aufgefaßt werden müssen. Wie diese Gewalt als Recht des richterlichen Erkenntnisses zur Anwendung kam, zeigt in lehrreicher Weise der Disciplinarfall zu Korinth (1 Kor. 5, 1 fg.). Denn obgleich Paulus sehr kategarisch die Ausschließung des Blutschänders gefordert hatte, mußte er sich dennoch bescheiden, daß die Gemeinde eine geringere Strafe, vielleicht eine blose Rüge, verhängte (2 Kor. 2, 6—10). 1 Kor. 6, 1 erinnert sie derselbe Apostel an die Handhabung ihrer richterlichen Gewalt, indem er tadelt, daß ihre Glieder ihre Privathändel vor das Forum der Ungläubigen bringen, statt sie durch Brüder austragen zu lassen. Seine Erörterungen in dem ersten dieser Briefe über den ehelichen und ehelosen Stand, über den Genuß des Opferfleisches und ähnliche Dinge, bewegen sich sämmtlich um das, was als erlaubt oder verboten anzusehen ist, sind aber nur persönliche Entscheidungen, um die ihn die Gemeinde angegangen und auf deren Grund sie die Sitte und Ordnung ihres Lebens selbst festzustellen sich vorbehalten hat.

Die herkömmliche Ansicht, welche die Binde- und Lösegewalt auf die amtliche Vollmacht des Behaltens und Vergebens der Sünden bezieht, geht davon aus, daß man Matth. 16, 19 und 18, 18 als Parallelstellen der Verheißung des Auferstandenen Joh. 20, 23 zu beurtheilen und danach ihren Sinn zu bestimmen habe. Allein im N. T. findet sich kein Beleg, daß die Gemeinde oder die Apostel im Namen Gottes die Sünden vergeben hätten. Nur das Gebet für den sündigenden Bruder, sofern dessen Sünde nicht zum Tode ist, wird 1 Joh. 5, 16 der Gemeinde empfohlen, um ihm dadurch das Leben zu vermitteln. Joh. 20, 23 dagegen enthält einen amtlichen Auftrag an die Apostel und entspricht den Aufträgen, welche der Auferstandene ihnen Matth. 28, 18—20; Luk. 24, 46—48 ertheilt, und worin er sie theils zu der Predigt des Evangeliums, theils zur Vollziehung der Taufe bevollmächtigt, als Wirkung der Predigt aber die Buße und Sünden

vergebung verheißt. Das Recht, die Sünde zu vergeben und zu behalten, kann daher auch nur als die Vollmacht verstanden werden, denen, welche auf die Predigt des Evangeliums sich bekehren, durch die Taufe die Wirkung der Buße, die Sündenvergebung, zu besiegeln, denen aber, welche in ihrer Unbußfertigkeit verharren, mit der Taufe die Sündenvergebung zu versagen.

Die nach der Mitte des 2. Jahrhunderts verfaßten judenchristl. Clementinischen Homilien haben noch das richtige Verständniß des Begriffs des Bindens und des Lösens, fassen aber, vermöge ihrer hierarchischen Tendenz, die Berechtigung dazu als specifisches Privileg des bischöflichen Amts. In dem vorangestellten Brief des Clemens an Jakobus übergibt der sterbende Petrus dem Clemens seinen röm. Bischofsstuhl mit den Worten: „Deshalb ertheile ich ihm die Vollmacht des Bindens und Lösens, damit alles, was er auf Erden verfügen wird, im Himmel fest beschlossen sei; er wird binden, was gebunden, lösen, was gelöst werden muß, als der, welcher die Regel der Kirche kennt; ihn höret, überzeugt, daß, wer den Vorsteher der Wahrheit betrübt, sich an Christus versündigt.“ In der dritten Homilie (Kap. 60) heißt der Bischof „der Inhaber der Kathedra Christi“, durch den Christus selbst ordnet und gebietet, richtet und entscheidet; als seine Aufgabe wird (Kap. 66) bezeichnet, daß er gebiete, was geboten werden muß, als Pflicht der Brüder, daß sie gehorchen und nicht widerstreben. In dem Ordinationsgebet des Petrus über Zachäus heißt es (Kap. 72): „Gib ihm die Gewalt, zu lösen und zu binden, erleuchte ihn, bewahre durch ihn die Gemeinde als reine Braut Christi.“

Dagegen blieb den Heidenchristen das Verständniß der hebr. Formel verschlossen; denn schon um dieselbe Zeit schrieben die gallischen Gemeinden zu Lyon und Vienne (Eusebius, „Kirchengeschichte“, V, 2. 15) von ihren Märtyrern: sie lösten alle und banden niemand. An die Stelle des Sachobjects ist hier das Personalobject getreten, binden heißt excommuniciren, lösen die Excommunicirten aufnehmen. Schon die Kirche des 3. Jahrhunderts hat die Schlüsselgewalt im weitern Sinne als den Inbegriff aller Rechte des bischöflichen Kirchenregiments, insbesondere der bischöflichen Jurisdiction, im engern als bischöfliche Vollmacht zur Sündenvergebung, namentlich durch die Taufe, verstanden. Die Reformatoren faßten sie als das Recht der Absolution und des Bannes. Noch kann man nicht sagen, daß die Exegese sich von dem Druck dieser Tradition und ihres Vorurtheils überall freigemacht hat. Man vgl. meine ausführliche Abhandlung: „Der neutestamentliche Begriff der Schlüsselgewalt“ in den „Theologischen Studien und Kritiken“, Jahrg. 1866, III, 435—483, deren Ergebnisse hier kurz zusammengefaßt sind. Steitz.

Bisamapfel, s. Wohlgerüche.

Bischof, episcopos, Aufseher. In diesem Sinn gebraucht die Uebersetzung der LXX den betreffenden Ausdruck von höhern Beamten sowol priesterlichen als weltlichen, z. B. militärischen, Ranges (4 Mos. 4, 16; 31, 14; vgl. auch 1 Makk. 1, 51; Josephus, „Alterthümer“, X, 4. 1). Aus den LXX ist er in den Sprachgebrauch der neutest. Schriftsteller übergegangen. Doch war er im apostolischen Zeitalter noch kein ständiger Amtsname, sondern wurde mit andern Bezeichnungen, wie proestötes, proïstámenoi (Vorsteher), hegoúmenoi (Führer), poiménes (Hirten), abwechselnd gebraucht (1 Thess. 5, 12; Röm. 12, 8; Hebr. 13, 7. 17. 20; Eph. 4, 11). Im Interesse der röm.-kath. Kirche lag nun allerdings die Annahme, daß die Bezeichnung „Bischof“ im N. T. eine andere und höhere Bedeutung als die Bezeichnung „Aeltester“ (s. d.) habe, um auf diesem Wege die Einsetzung der bischöflichen Gewalt und den Vorrang der Bischöfe vor den Presbytern (Priestern) in der kath. Kirche als eine neutest. und apostolische Institution geltend machen zu können. Die neuere biblische Forschung hat jedoch unwidersprechlich dargethan, daß im N. T. beide Bezeichnungen von denselben Aemtern gebraucht werden, wie das auch von unbefangenern kath. Theologen zugestanden worden ist (z. B. von Mack, „Commentar über die Pastoralbriefe des Apostels Paulus“ (2. Ausg., Tübingen 1841), S. 60 fg.). Allerdings ist jedoch mit Recht bemerkt worden, daß die beiden Ausdrücke nicht ohne weiteres dasselbe bedeuten. Die Mitglieder des an die Spitze der christl. Gemeinden berufenen leitenden Collegiums hießen Aelteste, sofern sie als Vertreter der Gemeinde, Bischöfe, sofern sie als Aufsichtspersonen über die Gemeinde betrachtet wurden; der erstere Ausdruck bezeichnet ihren Beruf, der letztere ihre Stellung, und daher läßt sich wol denken, daß, was an sich ursprünglich in einer Person vereinigt war, die Gemeindevertretung und die Gemeindeleitung, später bei veränderten Verhältnissen an verschiedene Personen vertheilt werden konnte; vgl. Rothe,

„Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung", S. 173 fg.; Baur, „Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte" (2. Ausg., Tübingen 1860), S. 261 fg.; Ritschl, „Die Entstehung der altkatholischen Kirche" (2. Aufl., Bonn 1857), S. 399 fg. Hieraus erklärt sich, daß in dem Aeltestencollegium sich auch später noch das Bewußtsein von der ursprünglichen Selbständigkeit und dem Selbstverwaltungsrecht der Gemeinde ziemlich lange erhielt. Daß die kirchliche Gemeindeverfassung ursprünglich keinen monarchischen Charakter hatte, daß nicht Einer an der Spitze des Aeltestencollegiums mit maßgebender Autorität und Gewalt hervortrat, oder daß nicht jede Gemeinde nur Einen „Episkopos" hatte, wie Baur meint („Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus" [Stuttgart und Tübingen 1835], S. 81 fg.), das ist als das Ergebniß sehr gründlich geführter Untersuchungen anzusehen (Rothe, a. a. O., S. 180 fg.). Findet sich doch im N. T. nirgends eine sichere Spur, daß das Aeltestencollegium einen ständigen Vorsitzenden gehabt habe.

Eine wesentlich hiervon verschiedene Frage ist die, ob die Einsetzung des Episkopats, d. h. einer monarchisch geordneten Kirchenverfassung mit Bischöfen an der Spitze der Gemeinden, denen eine unantastbare Autorität eingeräumt war, noch in das apostolische Zeitalter falle? Nach Rothe's Ansicht (a. a. O., S. 397 fg.) wäre diese Einsetzung durch apostolische Anordnung bald nach der Zerstörung Jerusalems, d. h. bald nach dem Jahre 70 n. Chr., erfolgt. Die Bischöfe der einzelnen Gemeinden hätten sich zugleich als Bischöfe aller Gemeinden betrachtet, in der Art, daß die Autorität jedes einzelnen in der gleichen Autorität aller seiner Collegen seine wesentliche Begrenzung und Ergänzung gefunden hätte. Auch Bunsen („Ignatius von Antiochien und seine Zeit" [Hamburg 1847], S. 85 fg.) hat die apostolische Einsetzung des monarchischen Episkopats schon in neutest. Schriften entdecken wollen. Rothe (a. a. O., S. 423) sieht in den sieben Engeln der Apokalypse (Offb. 1, 20; 2, 1. 8. 12 fg.; 3, 7 fg.) eine wenigstens vorläufige Darstellung der Idee des bischöflichen Regiments. Unter diesen „Engeln" verstehen wir jedoch am natürlichsten die Vorsteher der sieben Gemeinden sinnbildlich als Einheit gedacht, nach der Analogie des Schutzengels. Wäre damals an der Spitze der kleinasiat. Gemeinden ein Bischof gestanden, so hätte jene symbolische Bezeichnung keinen angemessenen Sinn. Nach der Stelle 3 Joh. 9 fg. erscheint Diotrephes allerdings im thatsächlichen Besitz einer Gewalt über die Gemeinde, welche über diejenige eines Presbyters hinausgeht. Allein da ihm ein ehrgeiziges und anmaßliches Streben vorgeworfen wird (er heißt V. 9: philoprōteúōn), so ist seine Gewalt als eine lediglich usurpirte bezeichnet, womit denn auch die Annahme, daß er rechtmäßiger Bischof mit unantastbarer monarchischer Autorität gewesen sein soll, in sich zusammenfällt. Daß in der zweiten Hälfte des 1. Jahrh. das ursprüngliche Verhältniß fortbestand und ein Aeltestencollegium die Gemeindeleitung in der Hand hatte, das ist eine durch gewichtige Zeugnisse wohlbegründete Thatsache. Eine schon von Rothe angeführte Nachricht des Clemens von Alexandrien (Quis dives salvetur, Kap. 42), wonach der Apostel Johannes in den kleinasiat. Gemeinden „Bischöfe" eingesetzt haben soll, setzt noch die Fortdauer der collegialen Gemeinderegierung zur Zeit des Apostels voraus. Die „Vorsteher", welche Clemens von Rom in seinem ersten Korintherbrief erwähnt (Dressel, „Patrum apostolicorum opera" [2. Ausg., Leipzig 1863], S. 46), werden zwar von den „Aeltesten" unterschieden, und die letztern bezeichnen nicht, wie Ritschl (a. a. O., S. 401) annimmt, die ältern Gemeindemitglieder im Gegensatz zu den jüngern. Um so näher liegt es aber, unter den „Vorstehern" die Kap. 42 genannten „Bischöfe und Diakonen" zu verstehen, von denen die Bischöfe oder Aeltesten die eigentliche Gemeindeleitung besorgten (Dressel, a. a. O., S. 88). Der Ausdruck episcope (Kap. 44) bezieht sich, nach dem Zusammenhang, auf eine durch ein Collegium gebildete Behörde. Die Aeltesten werden auch wiederholt (Kap. 44, 47, 54, 57) als eine Mehrheit von Personen gefaßt, und zum Gehorsam gegen das Aeltestencollegium wird der aufständische Theil der Gemeinde ausdrücklich aufgefordert.

Aber auch ins 2. Jahrh. hinein reichen die Zeugen für die collegiale Gemeinderegierung. Rothe hat zwar (a. a. O., S. 408) aus einer Stelle des Hirten des Hermas (Visio, III, 5; Dressel, a. a. O., latein. Text S. 426 fg., griech. Text S. 579) zu erweisen gesucht, daß die dort erwähnten episcopi wirklich monarchische Bischöfe, und die doctores die Aeltesten bedeuteten. Die Stelle scheint allerdings zwischen dem Amt der Gemeindeleitung und dem Lehramt zu unterscheiden; gerade aber der Umstand, daß von den Bischöfen und Lehrern in gleicher Weise als von einer Mehrheit die Rede ist, verbietet die Annahme, daß zur Zeit des Hermas bereits ein monarchisches Bischofsamt

Bestand gehabt habe, zumal derselbe auch an andern Stellen die Bischöfe, die Aeltesten und die Vorsteher in gleicher Bedeutung erwähnt (Visio, II, 4; III, 9; Similit., III, 27). Dagegen ist es nicht unwahrscheinlich, daß (nach Mandat., XI) die in der röm. Gemeinde ausgebrochenen Spaltungen die Entwickelung des monarchischen Episkopats begünstigten, und es scheint überhaupt dieser Proceß sich in der Mitte des 2. Jahrh. vollzogen zu haben. Der Brief des Polykarp an die Philipper, wahrscheinlich um diese Zeit entstanden, deutet in der Adresse bereits eine bevorzugte Stellung des Episkopats in der Mitte der Aeltesten an („Polykarp und seine Mitältesten"; Dressel, a. a. O., S. 376). Gleichwol hatte Polykarp eine eigentlich monarchische bischöfliche Autorität in der Gemeinde zu Smyrna noch nicht erworben, sonst würde er sich nicht unter den Aeltesten mitzählen, wie er denn auch an der Spitze der Gemeinde zu Philippi (Kap. 6) lediglich ein Aeltestencollegium voraussetzt. Dagegen überraschen uns die Ignatianischen Briefe mit einer kirchlichen Organisation, in welcher selbst das Bewußtsein von der ur christl. Collegialeinrichtung des Aeltestenraths verschwunden scheint, und wonach der Bischof in scharfer Unterscheidung von den Presbytern als Stellvertreter Christi und Gottes die Kirche regiert. Sehen wir von den sicherlich gefälschten Briefen und den Interpolationen der erweiterten Recension ab, und halten wir uns lediglich an die drei von Cureton (im Corpus Ignatianum" [Berlin 1849]) veröffentlichten syr. Briefe an die Römer, die Epheser und an Polykarp, so bleibt immerhin der plötzliche Sprung aus der frühern, durch das apostolische Ansehen geheiligten, collegialen Gemeinderegierung in die schlechterdings monarchische Verfassung geschichtlich nicht recht begreiflich (Ep. ad Rom., II, IX; Ep. ad Polyc., VI). Namentlich in der letztern Stelle ist Polykarp als monarchischer Bischof von Smyrna in einer Weise bezeichnet, welche mit der Adresse des oben angeführten Briefs Polykarp's in offenem Widerspruch steht. Der Gehorsam gegen den Bischof ist hier die Bedingung, unter welcher Gott der Gemeinde gnädig ist. Nichts soll in der Gemeinde ohne des Bischofs Willen geschehen (Ep. ad Polyc., IV). Zur Zeit, als diese drei Briefe geschrieben wurden, waren die kleinasiat. Gemeinden durch die gnostischen Irrlehren heftig bedroht, in ihrem Schose waren Spaltungen ausgebrochen, dogmat. Streitigkeiten störten den Frieden und brachen die Kraft des Widerstands gegen das Heidenthum. Die bisherige Collegialverfassung hatte sich unfähig gezeigt, den ausbrechenden Schäden zu wehren, die gemeindliche Einheit zu erhalten. Unter solchen Umständen bot sich die monarchische Episkopalverfassung als einzige Hülfe dar. Sie bestand noch nicht, als die Ignatianischen Briefe geschrieben wurden; nur die ersten Versuche, sie herzustellen, und Ansätze dazu, wie im Brief des Polykarp und im 3. Johannesbrief sich zeigen, waren vorhanden. Der Verfasser der Ignatianischen Briefe benutzte das hohe Ansehen, in welchem der Bischof Ignatius von Antiochia als Märtyrer stand, um unter seinem Namen die bischöfliche Verfassung zur Annahme zu empfehlen. Demzufolge kann dieselbe erst gegen Ende des 2. Jahrh. ihre Ausbildung und Befestigung gefunden haben. Daher der Umstand, daß Irenäus (Adv. haeres., III, 3; Fragment., III, in seinen Opera ed. Stieren [Leipzig 1849], I, 825 fg.) die Ausdrücke Bischöfe und Presbyter noch in gleicher Bedeutung gebraucht. Der monarchische Episkopat stützt sich mithin nicht auf die H. Schrift und ist keine apostolische Einrichtung. Schenkel.

Bithron bezeichnet ein abgeschnittenes Stück Land, „Insel", „Halbinsel", in der Stelle 2 Sam. 2, 29 das vom eigentlichen Kanaan durch den Jordan „getrennte" Land Adschlun (s. Gilead). Kneucker.

Bithynien, ein Land in Kleinasien, welches seit 75 v. Chr. zum Römischen Reich gehörte, von Augustus zur Proconsularprovinz erhoben wurde und nach der von ihm getroffenen Grenzbestimmung im Norden vom Schwarzen Meer, im Osten von Paphlagonien, im Süden von Phrygien und Mysien, im Westen vom thrazischen Bosporus, der Propontis und Mysien begrenzt wurde. Von seinen Städten sind später Nicäa und Chalcedon in der Kirchengeschichte berühmt geworden. Obwol Paulus auf seiner zweiten Missionsreise an Bithynien vorüberzog (Apg. 16, 7), so muß doch nicht lange nachher das Christenthum hier Wurzel geschlagen haben, da der erste Petrusbrief bereits Christengemeinden in Bithynien voraussetzt (1 Petr. 1, 1). Krenkel.

Bitte, s. Gebet.

Blachfeld, s. Ebenen.

Blasen, s. Musik.

Blattern. Für diese wird gemeiniglich jener bösartige Ausschlag gehalten, der 2 Mos. 9, 8 fg. die sechste sogenannte ägypt. Plage bildet. Zu denselben würde allerdings die an der betreffenden Stelle von der Krankheit gegebene Beschreibung im allgemeinen wol stimmen, da die dort erwähnten „Geschwüre" von den rothen entzündlichen Flecken der Blattern, die „Blasen" oder „Beulen" von den harten, rothen, nach einigen Tagen geld und eiterig werdenden Pusteln auf den rothen Flecken sich verstehen ließen. Auffallend ist nur, daß des bei den Blattern doch immerhin häufigen tödlichen Verlaufs der Krankheit an der betreffenden Stelle nicht Erwähnung geschieht. Man wird darum wol an eine minder gefährliche Krankheit zu denken haben, am wahrscheinlichsten an jenen, gerade in Aegypten besonders einheimischen Ausschlag, den man als Nilhitze zu bezeichnen pflegt und der sich nach den Berichten neuerer Reisenden beim Steigen des Nilwassers, in der Zeit vor der Ueberschwemmung, zeigt. Es bilden sich auf der Haut hitzige Schwären, welche ein heftiges Jucken verursachen, zwei bis drei Monate stehen und alsdann allmählich sich abschülfern. Bei richtigem Verhalten geht das Uebel ohne schlimme Folgen vorüber. Daß dasselbe nun freilich, wie die Stelle im 2. Buch Mose will, auch Thiere befalle, sagen die betreffenden Reiseberichte nicht aus. Hält man diesen Umstand, der sich aber bei dem Streben des Verfassers, das Wunderbare möglichst zu steigern, leicht erklären würde, für so bedeutend, um deshalb die Identität beider Krankheiten zu bezweifeln, so müßte man statt an die Nilhitze an die Nilkrätze denken, welche in Aegypten Thiere und Menschen gleicherweise befällt. Vgl. Pruner, „Die Krankheiten des Orients" (Erlangen 1847), S. 105, 112 fg., 138 fg., 142; sowie Knobel zu 2 Mos. 9, 9, der auch die betreffenden Stellen aus den Reisebeschreibungen Seetzen's, Volney's, Sonnini's, Denon's u. a. zusammengestellt hat. Schrader.

Blei, s. Metalle.

Blenden, s. Leibesstrafen.

Blindheit ist ein im Orient besonders häufiges Uebel. Während in Norwegen auf 1000 Personen, kommt in Aegypten bereits auf 100 Personen ein Blinder; ja nach Volney ein solcher sogar schon auf 20 Personen, und Pruner berichtet, daß man in Aegypten nur wenigen Personen begegne, deren Augen sich in einem vollkommen normalen Zustande befänden. Grund der Häufigkeit dieses Uebels im Orient ist nicht sowol die Hitze an sich oder der Staub (gerade in der Wüste ist das Uebel bedeutend seltener), als vielmehr der schnelle Temperaturwechsel bei dem Uebergang von Tag zu Nacht, der am schroffsten an den Seeküsten ist; daher denn hier, z. B. auch in Syrien, Augenübel am häufigsten sich finden. Gesteigert werden dieselben durch die Gleichgültigkeit, mit welcher der Orientale im Anfang des Auftretens des Uebels dasselbe betrachtet und behandelt, sowie durch allerhand Vorurtheile, die ihn einer rationellen Behandlung desselben abgeneigt machen. Im A. T. wird der Blindheit, außer wo sie Folge vorgerückten Alters ist (z. B. 1 Mos. 27, 1; 1 Sam. 3, 2), nicht gerade besonders häufig Erwähnung gethan; doch wird humane Behandlung der Blinden schon im Gesetz eingeschärft (3 Mos. 19, 14; 5 Mos. 27, 18). Häufiger treten uns Blinde im N. T. entgegen. Fast will es danach den Anschein haben, als ob das Uebel im Verlauf der Zeit an Verbreitung zugenommen habe. Von besondern Arten der Blindheit wird des Weißen Staares Erwähnung gethan in Tob. 2, 11; die Krankheit ward geheilt durch Anwendung von Fischgalle, welcher auch sonst im Alterthum eine besondere Heilkraft in Bezug auf Augenübel zugeschrieben ward. Apg. 13, 11 ist eine besondere Art von Blindheit nicht in Aussicht genommen. Als plötzliche Strafe erscheint Blindheit 2 Kön. 6, 18 fg.; von dem Lichtglanz des erscheinenden Herrn geblendet erblindet Saulus (Apg. 9, 9 fg.). Der Heilung der Krankheit durch Wunder wird im A. T. Erwähnung gethan (2 Kön. a. a. O.), häufiger im N. T. Meist wird dasselbe hier bewirkt unter Berührung der Augen mit der Hand, z. B. Matth. 9, 29; 20, 34; zuweilen auch unter Bespritzung oder Bestreichung mit Speichel (Mark. 8, 23; Joh. 9, 6); vgl. Pruner, „Die Krankheiten des Orients", S. 432 fg. Schrader.

Blume. Blumen im A. T. Ein großer Naturforscher nennt „die Blüte die Freude der Pflanzen", und es ist erklärlich, daß auch der Mensch beim Anblick der Blume, diesem unmittelbaren Zeugen der Lebenskraft der Erde, mit Freude erfüllt wird. Die höchste Stufe des aufsteigenden Pflanzenlebens, die in der Blume zur Erscheinung kommt, gilt allen Völkern des Alterthums als Sinnbild der Lebensfülle, der Freude und des Glücks. Die Lotosblume, welche dem Aegypter die jährlich auflebende Natur ankündigt,

ward ihm zum Symbol des stets sich erneuenden Lebens. Lakschmi, die Göttin des Segens, Brahma, die männliche Schöpferkraft des höchsten Wesens, läßt der Inder auf dem Lotos thronen. Aphrodite, auf Kreta „die Blumige" genannt, hat als Göttin der Schönheit und Anmuth die Horen zur Begleitung, die alles zur schönen Blüte bringen. Die röm. Frühlingsgöttin Flora als Göttin der Blumen ist allgemein bekannt. Durch den Zusammenhang der Natur- und Religionsanschauung der Völker des Alterthums ist das Hineinragen der Blumen in den Cultus schon gegeben, und es erklärt sich, wie der Blumenkranz, besonders durch die Beziehung auf den Sternenhimmel, zum Zeichen des Göttlichen werden konnte. Daher die Blumengebilde an den Tempeln, den Capitälen der Säulen, die Bekränzung der Altäre, der Betenden, Opfernden, der Opferthiere (2 Makk. 6, 7; Agp. 14, 12). Auch im Sohn Israels entstand beim Anblick der Blume die Vorstellung von der höchsten Lebensfülle, deren Sinnbild er in jener anschaute; aber infolge der Geistigkeit des mosaischen Gottesbegriffs, der sich von den Naturreligionen lichtvoll abhebt, wird das Bewußtsein des Jahvedieners vergeistigt und er verbindet das geistige Moment auch mit seinen Vorstellungen und deren Sinnbildern. Da ihm alles Heil nur durch die Erkenntniß des Gesetzes vermittelt ist, erscheint ihm auch nur ein dem Gesetz gerechtes Verhalten als echtes, volles Leben, das Realität hat. Ohne einheitlichen Zusammenhang mit dem göttlichen Recht gibt es kein reales Leben, keinen Bestand. Der Jahvediener versinnbildet daher durch die Blume nicht sowol die höchste Stufe des physischen als vielmehr des ethischen Lebens, das Geheiligtsein. Das auszeichnende Diadem, als Repräsentant des geheiligten Volks, heißt darum „Blume" (2 Mos. 29, 6; 3 Mos. 8, 9) und hat die Aufschrift „dem Jahve heilig" (2 Mos. 28, 36). Unter den zwölf Stäben blüht Aaron's Stab allein (4 Mos. 17, 23), zum Zeichen, daß das Priesterthum seinem Stamm bleiben sollte. Das wallende Haupthaar des Nasiräers, der sich mit seinem ganzen Leibe persönlich Gott geweiht hat, führt einen der Blume verwandten Namen, als Blüte seiner Unversehrtheit, als Zeichen seiner Weihe, das er nicht beseitigen darf (4 Mos. 6, 5). Mit Blumen verwandt ist die Benennung der Quasten, die der Bekenner des Gesetzes tragen soll, um ihm seine auszeichnende Beziehung zu diesem in frischem Andenken zu erhalten (4 Mos. 15, 38). Auch beim Heiligthum waren an mehrern Stücken künstlich gefertigte Blumen als Zierath angebracht (2 Mos. 25, 31 fg.; 37, 17—24; 1 Kön. 6, 18. 29. 32. 35). Vom Grünen und Blühen des Gerechten wird oft in der Bibel gesprochen (Ps. 52, 10; 92, 13 fg.; Spr. 11, 28; Sir. 39, 13; Weish. 5, 15), und ist damit das durch Gerechtigkeit und Heiligkeit erlangte Wohl angedeutet (Jak. 1, 12; 2 Tim. 4, 8; 1 Petr. 5, 4 fg.). Obschon Palästina reich an Blumen war (Hos. 14, 7; HL. 2, 14. 16; 4, 11) und auch die Reisebeschreiber von dem Blumenreichthum in den Thälern, auf Feldern und am Fuße der Hügel erzählen, ist man doch über die Bedeutung der in der Bibel vorkommenden Blumennamen ungewiß und verschiedener Meinung, daher auch Luther gelegentlich in der Uebersetzung fehlgreift. Die Lilie, nach Matth. 6, 28; Luk. 12, 27 wild wachsend, wird von mehrern auch in HL. 2, 1 verstanden (Luther: Rose), wonach sich Sulamith eine „Lilie der Thäler" nennt, um bescheiden ihre Einfachheit zu bezeichnen; Salomo aber mit höfischer Wendung V. 2 sie als „Lilie unter Dornen" anspricht. Andere verstehen unter dem an diesen Stellen gebrauchten Ausdruck die Herbstzeitlose. Die gelblichrothe Kaiserkrone wird in HL. 5, 13 angenommen (Luther: Rose), wogegen andere auch HL. 4, 5; 6, 2; 7, 3 die gewöhnliche weiße Lilie als passendes Bild finden. Die Herbstzeitlose, auch bei uns auf Wiesen und Triften häufig, ist Jes. 35, 1 erwähnt, wogegen andere „Narcisse" übersetzen, die bekanntlich auch zu den Zwiebelgewächsen gehört und in der Ebene von Saron häufig gewesen sein soll. Crocus, auch bei uns einheimisch, war in Palästina sehr vertreten (HL. 4, 14). Die Cyperblume (Alhenna der Araber) wird nach dem Vorgang der LXX im HL. 1, 14 gefunden. Die traubenartigen gelbweißen Blütenbüschel des Strauchs, der Form und des Dufts wegen sehr beliebt, haben Reisende in der Gegend von Askalon vom Mai bis August häufig gesehen. Die Rose war im ganzen Alterthum der Schönheit und des Duftes halber berühmt, daher man sich gern damit bekränzte (Weish. 2, 8). Eine besondere Art, die Rose von Jericho, wird Sir. 24, 14 erwähnt, und es ist möglich, daß in dieser Gegend vorzüglich schöne Rosen gezogen wurden. Die Anastatica hierochuntica, gewöhnlich „Rose von Jericho" genannt, beschreiben Botaniker als niedern Strauch mit stumpfen gekerbten Blättern, stiellosen röthlichen Blüten, die weiß werden, woraus sich stachelige Schoten mit scharfschmeckenden

Samenkörnern bilden. Die vertrockneten Blüten ziehen sich kugelförmig zusammen, breiten sich aber im Wasser wieder aus, und es sollen die Körner roth erscheinen, was zu mancherlei Sagen Anlaß gegeben. Diese Pflanze ist bei Sirach gewiß nicht gemeint. Was heute in Palästina für die „Rose von Jericho" gezeigt wird, soll eine Art Thlaspi sein, die gar nicht einer Rose ähnlicht. Bei Jon. 4, 6 fg. wird der Wunderbaum, Ricinus (Luther: Kürbis) angenommen, der auch bei uns gezogen wird und in Palästina an sandigen Stellen angetroffen werden soll. Roskoff.

Blut. Die Wahrnehmung, daß mit dem Vergießen des Blutes alles thierische Leben endet, führte bei den Hebräern zu der Ansicht, daß das „Leben" oder, was nach hebr. Sprachgebrauch dasselbe, die „Seele (nĕphĕš) alles Fleisches" im Blut enthalten sei (1 Mos. 9, 4; 3 Mos. 17, 11. 14; 5 Mos. 12, 23). Daher wird es auch geradezu als „Seele" bezeichnet (1 Mos. 9, 4), und rohes, blutiges Fleisch als „lebendiges" (1 Sam. 2, 15); „Blut vergießen" ist soviel wie „Leben vernichten, morden" (1 Mos. 9, 6; Ez. 33, 25); „Blut fordern" heißt „einen Mord rächen" (1 Mos. 9, 5; 42, 22), und der „Bluträcher" (wörtlich: Bluteinlöser) war derjenige Verwandte, dem die Pflicht oblag, den Thäter eines in seiner Familie verübten Mordes zu bestrafen (4 Mos. 35, 19 fg.; 5 Mos. 19, 6. 12; Jos. 20, 9). Das frisch vergossene Blut erscheint dem Volksglauben als Ankläger des Mörders, daher die Redensart: „Die Stimme des Bluts schreit" (1 Mos. 4, 10) oder „die Seele Erschlagener schreit" (Hiob 24, 12), und nicht eher verstummt diese Anklage, als bis die Erde das Blut eingesogen hat (Ez. 24, 7 fg.; Jes. 26, 21). So wird auch der Wunsch verständlich, daß die Erde unschuldig vergossenes Blut nicht bedecken möge (Hiob 16, 18). Aus dieser Anschauung ging mit Nothwendigkeit eine gewisse religiöse Scheu vor dem Blut hervor, welche das Gesetz zu einem göttlichen Gebot erhob. Dasselbe schärfte mit allem Nachdruck die Enthaltung vom Blutgenuß ein (3 Mos. 3, 17; 7, 26; 17, 10; 19, 26; 5 Mos. 12, 16. 23 fg.), Uebertretungen sollten mit dem Tode bestraft werden (3 Mos. 7, 27; 17, 10. 14). „Mit Blut zu essen", d. h. Fleisch, in dem noch Blut enthalten, zu genießen, galt als heidnische Sünde und wird mit Wahrsagerei und Zauberei (3 Mos. 19, 26), ja mit Götzendienst und Mord (Ez. 33, 25) zusammen genannt. Es war gesetzliche Vorschrift, daß jeder, der ein Thier tödtet, das Blut „wie Wasser" auslaufen lassen (5 Mos. 12, 16. 24; 15, 23) und es dann mit Erde bedecken solle (3 Mos. 17, 13). Sie bezog sich nicht nur auf Hausthiere (3 Mos. 7, 26), sondern auch auf Wildpret und Geflügel, das auf der Jagd erlegt wurde (3 Mos. 17, 13); doch ist zu bemerken, daß dabei immer nur von vierfüßigen Thieren und Vögeln, nie von Fischen die Rede ist. Es muß dahingestellt bleiben, ob die Gesetzgeber letztere übersehen oder wegen der verschiedenen Beschaffenheit ihres Blutes hinsichtlich ihrer eine Ausnahme stillschweigend gestattet haben. Das Gesetz scheint streng befolgt worden zu sein, wie denn Saul alsbald Einhalt that, als das Volk auf einem Kriegszug blutiges Fleisch zu essen anfing (1 Sam. 14, 32 fg.). Nach Apg. 15, 20. 29; 21, 25 war die Enthaltung vom Blutgenuß auch unter den vier Punkten, deren Beobachtung das Apostelconcil den zum Christenthum bekehrten Heiden mit Rücksicht auf die Judenchristen gebot, und wenn auch die neuere Kritik die Geschichtlichkeit dieser Angabe mit gewichtigen Gründen bestritten hat, so ist doch so viel sicher, daß zur Zeit der Abfassung der Apostelgeschichte das alte Gesetz in judenchristl. Kreisen noch viele Anhänger zählte. Auch die sogenannten noachischen Gebote, welche den dem Judenthum als Proselyten des Thors sich anschließenden Heiden auferlegt wurden, enthielten die auf denselben Grundgedanken zurückgehende Vorschrift der Enthaltung von Fleisch, das aus lebendigen Thieren geschnitten worden war.

Eine hervorragende Stellung nahm das Blut im israelitischen Opfercultus ein. Da es als Sitz des Lebens galt, alles Leben aber von Gott kommt, so wird mit der Darbringung des Blutes Gott nur das zurückgegeben, was von ihm ist und ihm gehört; zugleich aber „versöhnt es durch das Leben" (3 Mos. 17, 11), d. h. vermöge des in ihm enthaltenen thierischen Lebens hat es Sühnkraft und vermag für das eigentlich dem Tode verfallende Leben des Opfernden wirksam einzutreten. Daher ist das blutige Opfer das vornehmste von allen, es heißt das Opfer (zĕbah) schlechthin. Wenn das Opferthier geschlachtet wurde, fingen Leviten oder Priester das Blut auf, und Priester sprengten es dann ringsum an die Wände des Altars (3 Mos. 1, 5; 2 Chron. 29, 22; 30, 16). Dies geschah bei Brand-, Dank-, Einsetzungs-, Erstgeburts- und Schuldopfern, nicht bei Sündopfern. Auch beim Abschluß feierlicher Verträge, der unter Opfern erfolgte, war das Blut von

hoher Bedeutung. Als Mose im Namen Jahve's mit dem Volk einen Bund schließt, da schüttet er die eine Hälfte des Dankopferblutes in Becken, die andere sprengt er auf das Volk mit den Worten: „Siehe, das ist das Blut des Bundes, welchen Jahve mit euch schließt über alle diese Gesetze" (2 Mos. 24, 8). Es liegt hier die doppelte Vorstellung zu Grunde, daß das Blut, als von Gott stammend und heilig, auch denjenigen, die es benetzt, eine besondere Weihe mittheilt, und daß es für die in dem Bund sich gegenseitig Verpflichtenden das Zeichen der Verbindung zu Einem Leben, Einer Seele ist (vgl. auch Sach. 9, 11). („Um deines Bundesblutes willen" ist also nichts anderes als: „wegen deiner Zugehörigkeit zum Bundesvolk." An den bei heidnischen Völkern vorkommenden Gebrauch, daß sich beide Parteien den Arm ritzen und dann ihr Blut vermischen, ist im hebr. Alterthum nicht zu denken.) Aus der heiligenden Kraft des Opferblutes erklärt sich endlich leicht die Anwendung, welche es bei der Hohenpriesterweihe Aaron's und seiner Söhne findet (3 Mos. 8, 23. 30 fg.). Indem Mose mit dem Blut eines geschlachteten Widders das rechte Ohrläppchen, den rechten Daumen und die rechte große Fußzehe der zu Weihenden bestreicht, heiligt er sie damit und erinnert sie symbolisch an ihre Pflicht, stets auf die Stimme Gottes zu hören, ihm wohlgefällige Werke zu thun und auf seinen Wegen zu wandeln. Endlich besprengt er nicht blos sie, sondern auch ihre Kleider mit Blut, um ebenso diesen bleibende Heiligkeit mitzutheilen. Krenkel.

Blutacker (aramäisch, nach griech. Aussprache: Akeldamach, lateinisch: Aceldamach, Haceldama, danach Luther: Hakeldama Apg. 1, 19) hieß ein, jedenfalls in der nächsten Umgebung von Jerusalem belegener, Acker, auf welchem fremde Juden, die in der Stadt starben, beerdigt wurden (Matth. 27, 7). Wie dieses Feld zu seinem Namen gekommen, darüber gibt es im N. T. zwei Traditionen, welche darin übereinstimmen, daß der Verräther Judas Ischarioth die Veranlassung geboten habe. Matthäus (27, 3—10; die Stelle gehört nicht zum Grundstock der evangelischen Geschichte) gibt die erste Version. Judas, von Reue über seine That ergriffen, habe den Verrätherlohn der 30 Silberlinge im Tempel den Priestern vor die Füße geworfen, sei von dannen gegangen und habe sich erhängt. Die Priester aber hätten das Geld, als Blutgeld, d. i. Lohn für verrathenes Blut, nicht in den Tempelschotz legen mögen, sondern beschlossen, dafür einen bestimmten Acker, eines Töpfers Eigenthum, anzukaufen. Das sei geschehen, und daher führe der Acker, der als Begräbnißplatz benutzt wurde, den Namen Blutacker, weil eben verrathenes Blut gewissermaßen an ihm klebte. Die andere Version findet sich Apg. 1, 15—20. Petrus trägt vor der Versammlung der Gläubigen darauf an, daß an Stelle des Judas ein anderer zum Apostel gewählt werde, und erzählt dabei das Ende des Verräthers. Er habe sich nämlich für den Lohn seines Unrechts ein Grundstück gekauft, sei dann aber kopfüberstürzend (falsch Luther: er habe sich erhängt) geborsten, sodaß alle seine Eingeweide ausgeschüttet wurden, und so, wol eben auf jenem Acker, gestorben. Daher hätten die Bewohner Jerusalems jenes Grundstück in ihrer Sprache Akeldamach, welches Blutacker bedeute, genannt. Außerdem findet sich außerhalb des N. T. noch eine dritte, etwas verschiedene Version, die aber, als auf den ersten Blick sagenhaft, gar nicht in Betracht kommen kann. Aber auch schon die beiden neutest. Berichte erweisen sich durch gegenseitige und innere Widersprüche als Sagen. Nach der einen Erzählung hat ja Judas selbst den Acker, der ein Töpferacker nicht genannt wird, gekauft, während nach der andern die Priester dies gethan haben. Nach der Apostelgeschichte erhielt das Feld wegen des schrecklichen Endes des Verräthers seinen Namen, nach Matthäus deswegen, weil es für ein Blutgeld erworben war. Zu schweigen davon, daß Judas nach der einen Sage sich erhängt haben, nach der zweiten auf andere, nicht recht verständliche Weise umgekommen sein soll. Daß ferner die Priester für so wenig Geld einen ganzen Acker erhielten, ist sehr unwahrscheinlich, und daß dieser einem Töpfer gehört haben soll, scheint von Matthäus, seiner falschen Uebersetzung der von ihm beigebrachten alttest. Stelle zu Liebe, erfunden (vgl. Matth. 27, 10 mit Sach. 11, 13 bei de Wette). Bei Lukas fällt auf, daß das Volk wegen des Todes des Judas sein Gut Blutacker genannt habe, welche Benennung doch wol nur unschuldig vergossenes Blut andeuten soll; ferner, daß Petrus Jerusalemiten erzählt, wie die Jerusalemiten „in ihrer eigenen Sprache", die ja er selbst und alle Anwesenden redeten, den Acker benannt hätten. Wir können daher nicht viel mehr behaupten, als daß es bei Jerusalem einen Acker mit Namen Blutacker gegeben habe, an dessen, wahrscheinlich schon damals unerklärten, Namen sich christl. Sagen über das

Ende des Judas knüpften. Noch jetzt zeigt man bei Jerusalem ein Feld am Nordabhang des Berges des bösen Rathes, welches jener Blutacker sein soll. Da aber in der Bibel nichts über seine Lage angegeben ist und die Tradition ihm im Lauf der Jahrhunderte seine Stelle öfter anders angewiesen hat, so bleibt nur die Möglichkeit, daß der Blutacker hier gelegen habe, übrig. Vgl. Tobler, „Zwei Bücher Topographie von Jerusalem. 2. Buch: Die Umgebungen" (Berlin 1854). J. Hanne.

Blutgang, s. Krankheiten.

Blutrache. Das Gesetz aller Völker fordert den Tod des Mörders als Sühne für das vergossene Blut; höchstens wird eine Stellvertretung des Schuldigen durch einen andern zugelassen, und erst geistig weit fortgeschrittene Zeiten haben über die Berechtigung der Todesstrafe bei Mördern überhaupt Zweifel empfunden. Die Pflicht oder vielmehr das Recht (die Rache ist süß!), den Mörder zu strafen, gehört aber in alten Zeiten und bei unentwickelter Cultur nicht etwa dem Staat oder einem Analogon desselben, sondern zunächst dem Sohn oder den nächsten andern Verwandten des Erschlagenen. Und wo diese des Mörders selbst nicht habhaft werden können, da suchen sie das Blut eines seiner Familienglieder zu vergießen; nach den Bräuchen vieler Völker gilt auch dies als vollkommene Sühne. Aber der Mord zur Sühne des Mordes ist wieder Mord und verlangt wiederum Rache. So erbt sich Blutvergießen und unversöhnliche Feindschaft von Geschlecht zu Geschlecht und hat schon ganze Stämme ausgerottet: das ist die Blutrache.

Ganz besonders mächtig ist diese furchtbare Sitte bei den alten Semiten gewesen, und bei den Semitenstämmen, welche die uralte Weise der Vorfahren am treuesten bewahrt haben, den Wüstenarabern, herrscht sie bis auf den heutigen Tag völlig wie in der Urzeit, nicht geschwächt durch die Einschränkungen des Korans. Bei den Beduinen erstreckt sich das Recht der Blutrache bis auf die entferntesten Verwandten des Ermordeten und trifft auch die entferntesten Verwandten des Mörders, ja es genügt oft, wenn der Rächer und das Sühnopfer nur je von demselben Stamm sind wie der Erschlagene und der Mörder. Freilich ist der Nächstberechtigte immer der Sohn des Erschlagenen, und die wahre Rache trifft den Mörder selbst. Die Anschauungen der Blutrache durchdringen die echten Araber vollständig; die alte Beduinenpoesie ist davon voll. So furchtbar nun diese Sitte ist, so hat sie doch auch ihre sehr wohlthätige Seite. Den Mangel jeder staatlichen Organisation muß dem Beduinen hauptsächlich der enge Familienverband, das Gefühl der Solidarität der Interessen sämmtlicher Familien- und Geschlechtsgenossen ersetzen. Dieser enge Zusammenhang, der aber nur auf Sitte und freiem Willen beruht, wird durch das Gesetz der Blutrache besonders kräftig erhalten. Wer ein Mitglied seines Geschlechts erschlagen hat, und sei es ihm persönlich noch so widerwärtig, der ist des Beduinen Todfeind. Aber dies Bewußtsein der Solidarität erhöht auch das der Verantwortlichkeit in jedem einzelnen. Ein Mord wird nicht so rasch vollzogen, wenn man weiß, daß nicht blos der Thäter gegen sich selbst die Rache hervorruft, sondern daß er damit über sein ganzes Geschlecht und seinen Stamm unabsehbares Unglück bringen kann. Uebrigens werden auch nicht immer alle Consequenzen der Blutrache gezogen. Manchmal begnügt man sich mit dem Wehrgeld, statt auf der Rache zu bestehen, obwol die Annahme desselben immer etwas Schimpfliches hat, oder man schließt Frieden auf die Bedingung hin, daß die Erschlagenen auf beiden Seiten gegenseitig als Sühne betrachtet werden und einander aufheben sollen, unter Umständen mit Bezahlung eines Sühngeldes an die Partei, auf deren Seite am meisten Todte sind. Freilich ist ein solcher Frieden nicht immer zuverlässig, und oft bricht die feierlich geschlossene Fehde nach Jahren wieder aus, wenn von einer Seite der Rachedurst für die längst Erschlagenen und Gesühnten zu neuer Blutthat geführt hat. Aber im allgemeinen erklären diese Einrichtungen doch, daß das Blutvergießen unter den Araberstämmen weniger fürchterlich ist, als man es bei dem Fehlen alles staatlichen Zwangs unter einem leidenschaftlichen, stets bewaffneten Volk erwarten würde.

Sicher hat auch bei den Hebräern in ihrer Urzeit die Blutrache in voller Ausdehnung gegolten. Diesen Zustand kennen wir jedoch nicht mehr, soviel Spuren auch noch von demselben übrig sind. Das eiserne Gesetz, daß das Blut des Mörders ohne Gnade wieder vergossen werden soll, herrschte auch bei ihnen durchaus (1 Mos. 9, 6; 2 Mos. 21, 12, wol die älteste Fassung dieses Gesetzes; 3 Mos. 24, 17). Als Vollzieher der Strafe haben wir uns in den ältesten Zeiten durchaus den nächsten Verwandten



zu denken (4 Mos. 35, 19. 21), an dessen Stelle aber später mit der Ausbildung einer festern Staatsordnung oft das Geschlecht oder die Gemeinde, noch nicht der Staat, tritt. Namentlich die Stelle 2 Sam. 14, 5 fg. zeigt uns, wie ernst es die Familie in dieser Hinsicht nimmt; sie will den einzigen Sohn einer Witwe umbringen, der seinen Bruder erschlagen hat, ohne Rücksicht auf die Thränen der Mutter. Hier haben wir nun freilich schon ein förmliches Strafrecht, keine Blutrache im strengen Sinn. Aber wie lebendig doch diese Sitte auch später noch war, zeigt gerade ein Gesetz, welches sie einschränken soll. Ursprünglich trifft den unfreiwilligen Mörder die Blutrache ebenso wie den freiwilligen — wird doch selbst das Thier getödtet, das einen Menschen umgebracht hat (2 Mos. 21, 28) — während es für beide religiös heilige Zufluchtsstätten gibt, an denen sie sicher sind. Das Gesetz aber verordnet gewisse Zufluchtsstätten nur für den unfreiwilligen Mörder (2 Mos. 21, 13), denn der Todtschläger soll auch vom heiligsten Ort zum Tode fortgerissen werden (V. 14). Aber gerade das Gesetz, welches jene alte Bestimmung über die Zufluchtsstätten weiter ausführt (4 Mos. 35, 9 fg.; 5 Mos. 19, 2 fg.), betrachtet den „Bluträcher", den nächsten Verwandten, als beständig den unschuldigen Thäter verfolgend und umlauernd; trifft er ihn, bevor er das Asyl erreicht hat oder nachher außerhalb desselben vor Ablauf der bestimmten Frist, so darf er ihn ohne weiteres tödten.

Eine andere Einschränkung, welche praktisch wol noch wichtiger ist, war die im Gesetz vorgeschriebene ausschließliche Bestrafung des Mörders selbst. Die Blutrache in ihrer schrankenlosen Ausdehnung finden wir im A. T. nirgends mehr, aber die Zustände des Morgenlandes brachten es mit sich, daß ein Verbrecher oft mit seiner ganzen Familie büßen mußte, theils um die wilde Rachlust zu stillen, theils um den Bestrafenden vor der Rache der überlebenden Familienglieder zu sichern. Dies verbietet nun das Gesetz ausdrücklich, nur der Mörder selbst soll getödtet werden (5 Mos. 24, 16), und dem König Amazja wird es zum Ruhm nachgesagt, daß er diesem Gesetz gemäß nur die Mörder seines Vaters, nicht deren Kinder habe hinrichten lassen (2 Kön. 14, 6). Wir haben übrigens diese That dem Amazja nicht sowol als dem König in seiner Richterwürde, wie dem Sohn in seiner Verpflichtung zur Blutrache zuzuschreiben.

War der Tod des Mörders ursprünglich eine Forderung der Rache, welche dem zufiel, welcher dem Getödteten durch natürliche Bande am nächsten gestanden hatte, so wurde dieses Strafrecht durch die Religion vergeistigt. Danach ist Gott selbst der Rächer, welcher nur die Ausübung der Strafe dem Menschen überträgt (1 Mos. 9, 5 fg.). Gott fordert von dem Mörder das an ihm haftende Blut zurück (1 Mos. 9, 5; Ps. 9, 13; 2 Chron. 24, 22; das Bild von der Strafe als einer Forderung an den Sünder ist echt semitisch), und das noch ungesühnte Blut schreit zu Gott, um ihn zum Einschreiten zu bewegen (1 Mos. 4, 10). Es versteht sich aber von selbst, daß diese Auffassung praktisch von keiner Bedeutung ist, da ja eben der Mensch immer die Strafe vollziehen soll. Wie tief übrigens die Sitte der Blutrache im Bewußtsein des Hebräers haftete, zeigt sich, abgesehen von dem schon Angeführten und gewissen poetischen Anspielungen, auch darin, daß die Ausübung der Rechte, welche dem nächsten Verwandten eines Verstorbenen, oder sonst an eigener Thätigkeit Verhinderten, aus diesem Verwandtschaftsverhältniß selbst erwachsen, auch ganz friedlicher, mit demselben Wort bezeichnet wird wie die Vollziehung der Blutrache (3 Mos. 25, 26 und mehrere Stellen im Buch Ruth). Der Hebräer betrachtet eben diese wie jene Rechte und Pflichten als durchaus natürlich.

Leider können wir nicht angeben, wie sich die Beschränkung der Blutrache zu Gunsten des öffentlichen Strafrechts bei den Hebräern allmählich vollzogen hat. Bis zum Exil ward gewiß, wie in den Staaten des heutigen Orients, der Familie des Ermordeten durchgängig die Vollziehung der Todesstrafe überlassen, und die letzten Spuren der Blutrache waren noch nicht verschwunden, als Jerusalem durch die Römer fiel, wie sie sich ja, im entschiedenen Gegensatz zum Geist des Christenthums, selbst in Europa noch lange gehalten hat, hier und da sogar bis auf unsere Tage. Nöldeke.

Blutschande, s. Keuschheitsgesetze.

Bne-Barak. 1) Eine Ortschaft im Stammgebiet Dan (Jos. 19, 45), jetzt Ibn-Abrak, eine Stunde von Jehûdijeh, d. i. Jehud (s. d.). 2) Bne-Barak, d. h. „Söhne Barak's" (4 Mos. 33, 31. 32), Lagerstätte eines horitischen Stammes (1 Mos. 36, 27; 1 Chron. 1, 42), wo es nach 5 Mos. 10, 6 „Brunnen" (Beeroth) gab; nach den als benachbart aufgeführten

Lagerstätten der Israeliten zu schließen, war sie im Norden der Halbinsel des Sinai, in der Gegend vom Wadi el-Ghudhâghidh gelegen. Kneucker.

Bne-Jaakan, s. Beeroth.

Boas. 1) Ein begüterter Bethlehemit und Anverwandter der Ruth, mit welcher er sich verehelichte. Sein Sohn Obed leitete das Geschlecht auf David über, weshalb seine Geschichte ausführlicher erzählt, und diese Erzählung von seiner Verehelichung mit Ruth (s. d.) der kanonischen Urkundensammlung eingereiht worden ist (Ruth 2, 1 fg.). 2) s. Jachin und Boas.

Bochim, eigentlich **Bokim**, Benennung eines Ortes oder einer Gegend, welche sich nur Richt. 2, 1. 5 erwähnt findet. Man hat an den Wald der Bekabäume (2 Sam. 5, 23 fg.) gedacht, und nach den LXX zu unserer Stelle und Josephus („Alterthümer", VII, 4. 1) die in der Nähe von Jerusalem gelegene Bekabaumpflanzung darunter verstehen wollen. Die LXX scheinen aber eher, nach ihrer Uebersetzung (Klaudmona) zu schließen, die Klageeiche bei Bethel (1 Mos. 35, 8) im Sinn gehabt zu haben. Nach der Darstellung Richt. 2, 1—5 war Bokim eine Stadt, auf einer Anhöhe, unweit von Gilgal, gelegen, wo die Stämme zur Richterzeit zu gemeinsamem Opferdienst sich zu versammeln pflegten. Die etymologische Sage für die Entstehung des Ortsnamens wird dort erzählt. Schenkel.

Bock. Das Ziegengeschlecht (s. Ziege) machte von jeher bei den Hebräern neben dem der Schafe einen ansehnlichen Theil der Viehzucht aus. Ziegen hielten schon die Patriarchen (1 Mos. 15, 9; 32, 14; 37, 31), und auch später treffen wir sie, namentlich in den Gebirgsgegenden Palästinas (1 Sam. 25, 2; HL. 6, 5; Spr. 27, 26). Daher dienten sie, besonders die jungen Böckchen, oft zur Speise, welche sogar für eine Delicatesse gehalten worden zu sein scheint (1 Mos. 27, 9. 14. 17; Richt. 6, 19; 13, 5; 1 Sam. 16, 20). Der Bock spielte im Opferritual eine hervorragende Rolle. Vermöge seiner schwarzen Haare, welche Farbe Symbol der Trauer ist, eignete er sich vornehmlich für das Sündopfer (s. d.), bei welchem er das officielle Opferthier war. Aus Bocks- (beziehungsweise Ziegen-)haaren war auch der „Sack", das hebr. Trauerkleid, verfertigt. Daß Dan. 8, 5 fg. das macedon. Reich unter einem Ziegenbock vorgestellt wird, ist daraus zu erklären, daß Macedonien besonders reich an Ziegen war. Röck.

Böse (das). Unter dem Bösen (Argen, so öfters die Luther'sche Bibelübersetzung) begreift die Bibel den sittlichen Gegensatz gegen das Gute (s. d.), gegen Gott und seinen heiligen Willen, wie er im Gesetz Gottes ausgesprochen und maßgebend niedergelegt ist. Es bedeutet, der biblischen Weltanschauung zufolge, das, was innerhalb der moralischen Weltordnung nicht sein soll; Böses gibt es nur auf dem moralischen, nicht aber auf dem Naturgebiet, auf welchem das Böse, als seine Folge, allerdings das Uebel (s. d.) hervorbringt. Darum ist das Böse von Gott verworfen, und Böses zu thun den Menschen verboten (2 Mos. 23, 2); insbesondere soll es ausgeschafft werden aus der Mitte des zum Guten erwählten, heiligen Gottesvolks, des zur Verwirklichung der göttlichen Heilszwecke berufenen Volks Israel (5 Mos. 22, 22). Fortgesetzte Reinigung und Befreiung vom Bösen soll das erste Anliegen eines rechtschaffenen Israeliten sein (Jes. 1, 16 fg.). Wer Böses pflügt, erntet Unrecht (Hos. 10, 13), und nicht nur vor bösen Handlungen, sondern auch vor bösen Gedanken und Worten soll man sich ernstlich hüten (Ps. 140, 3 fg.; 34, 14 fg.). Böses thun ist eben darum, weil ein Widerstreben gegen die ewige heilige Ordnung Gottes selbst, eine Thorheit, Böses meiden dagegen ein Zeichen von Verstand (Hiob 28, 28). Zumal im N. T. erscheint das Böse als eine verderbliche Macht, gegen welche der Mensch sich waffnen und kämpfen, vor der er sich aufs angelegentlichste hüten und bewahren soll. Darum erscheint dasselbe hier auch persönlich vorgestellt in „dem Bösen" (Matth. 6, 13; 13, 19; 1 Joh. 2, 13 fg.); es ist überhaupt viel bestimmter und schärfer gefaßt als im A. T. Der Jünger Christi wird auf diesem Standpunkt als ein Kriegsmann betrachtet, der die Bollwerke des Glaubens gegen die Angriffe des bösen Feindes bis aufs Blut zu vertheidigen hat (Eph. 6, 11 fg.). Die ersten Lebensregeln für den Christen sind (Röm. 12, 21): „Laß dich nicht vom Bösen überwinden, sondern überwinde durch das Gute das Böse", und (Röm. 16, 19): „Seid weise zum Guten, einfältig (arglos) zum Bösen."

Was den Ursprung des Bösen betrifft, so findet sich darüber in der Bibel keine ausgebildete Theorie. Allerdings geht die biblische Vorgeschichte von der Voraussetzung aus, daß der Mensch von Gott nicht böse geschaffen sei (1 Mos. 1, 27). Gott selbst ist,

insonderheit nach einem Ausspruch Jesu, das absolut und ausschließlich Gute (Mark. 10, 18; Matth. 19, 17; Luk. 18, 19), und eben darum kann die Versuchung zum Bösen schlechterdings nicht von ihm ausgehen (Jak. 1, 13; vgl. auch 5 Mos. 32, 4). Das ist überhaupt entschieden neutest. Lehre. Im A. T. findet sich dieselbe nicht durchgängig, und entschieden nicht ausgebildet. Der erste Mensch wird wie ein Kind geschildert, welches den sittlichen Unterschied von gut und böse noch nicht kennt, weil es ihn noch nicht an sich selbst erfahren hat. Im Garten Eden befindet sich ein „Baum der Erkenntniß des Guten und des Bösen" (1 Mos. 2, 9). Dieser hat unstreitig eine symbolische Bedeutung. Von seiner Frucht genießen, heißt soviel als zur Erkenntniß des Guten und des Bösen, d. h. des sittlichen Gegensatzes, gelangen, aus dem Zustande der kindlichen Unschuld und Unwissenheit in den der geistigen Mündigkeit, der sittlichen Freiheit übergehen (Jes. 7, 15 fg.; 5 Mos. 1, 39; 1 Kön. 3, 9, wo das Unterscheidungsvermögen zwischen Gutem und Bösem als ein sittlich werthvolles bezeichnet ist). Auch nach der urgeschichtlichen Darstellung bildet der Uebergang zur Erkenntniß des Guten und Bösen für den ersten Menschen thatsächlich einen Fortschritt zu einer höhern geistigen Entwickelungsstufe; der Mensch wird dadurch gottähnlich; denn das Gute vom Bösen zu unterscheiden, ist eine Prärogative Gottes (1 Mos. 3, 22). Die Austreibung aus Eden erscheint auch keineswegs als eine Strafe für diesen Fortschritt, sondern als ein Sicherungsmittel gegen eine allzu rasche geistige Erhebung des Menschen durch den Genuß des Lebensbaums.

Dessenungeachtet macht die Bibel den Menschen durchweg für das Böse, das er thut, verantwortlich, und als strafwürdig wird, wenn auch nicht die unumgängliche sittliche Entwickelung, so jedoch die Uebertretung des göttlichen Verbots dargestellt, wonach der Mensch vom Baum der Erkenntniß nicht hätte essen sollen (1 Mos. 2, 16 fg.). Hier findet sich nun allerdings in der biblischen Darstellung ein unaufgelöster Widerspruch. War die geistige und sittliche Entwickelung unumgänglich, wie kann sie als etwas Verbotenes und Strafwürdiges betrachtet werden? Unstreitig will sich die Schöpfungssage auf die Lösung des Problems in Betreff des Ursprungs des Bösen gar nicht einlassen. Insonderheit weiß sie auch noch nichts von der Verführung des Menschen zum Bösen durch eine urböse Persönlichkeit, den Satan (s. d.). Die verführende Schlange (1 Mos. 3, 1) gilt im Alterthum überhaupt für ein Sinnbild der Verschlagenheit und Bosheit; sie schleicht im Finstern und hegt verstecktes Gift (Eusebius, Praep. evang., I, 10, nach Sanchuniathon). Sie repräsentirt das thierische, d. h. das gemein sinnliche Princip im Menschen, aus welchem der Reiz der Versuchung nach dem verbotenen Genuß entsprang (1 Mos. 3, 6). Hätte das Weib nicht die Empfänglichkeit für die Versuchung, und eben damit das böse Princip selbst in sich getragen, wie hätte dasselbe sobald in die Versuchung eingewilligt? Läßt sich die Bibel nirgends auf einen Erklärungsversuch dieses Räthsels ein, so hält sie sich dagegen einfach an zwei Thatsachen: 1) daß nach dem sogenannten Sündenfall (s. d.), d. h. mit dem Beginn der Culturentwickelung des Menschengeschlechts, das Böse seinen Anfang genommen und zur Ausreifung gelangt ist, und 2), daß dieses Böse im Widerspruch mit der göttlichen Weltordnung steht, von Gott verworfen wird, und Verschuldung, Strafe und Unheil für die ihm verfallenen Individuen wie für die von ihm beherrschte Gattung zur Folge hat. Auf seinem Höhepunkt wird es im Menschen zur Bosheit, d. h. zur absoluten Unterdrückung des Guten. In dem boshaften Menschen ist das gute Princip getödtet, seine innerste Gesinnung, sein Streben und Wollen ist lediglich auf Böses gerichtet, und damit ist ihm die Erfüllung seiner von Gott ihm gesetzten Bestimmung schlechterdings unmöglich gemacht. Der Schöpfungszweck kann an ihm nicht mehr erfüllt werden, weshalb Jahve, nachdem er sich von der Herrschaft der Bosheit unter dem Menschengeschlecht überzeugt hatte, nach der naiven Vorstellungsweise der alten biblischen Ueberlieferung, die Menschenschöpfung bereute und die Vertilgung der Krone seines eigenen Werks, der ganzen Menschheit, mit Ausnahme einer einzigen Familie beschloß (1 Mos. 6, 5 fg.).

Wenn die Bibel demgemäß das Böse als dasjenige begreift, was Gott nicht will, was er verwirft und verabscheut, so stellt sie gleichwol, wenigstens im A. T., die bösen Handlungen einzelner Individuen nicht selten in ein Licht, wonach dieselben sich als ein Ergebniß göttlicher Ursächlichkeiten darstellen. So verhält es sich z. B. mit Pharao, dessen vollendete Bosheit, seine Verstockung gegen die Heilsführungen, die Gott mit Israel vorhatte, als eine göttliche Wirkung dargestellt wird (2 Mos. 7, 3 fg.; 9, 12;

10, 1 fg., 20. 27; 11, 10), in der bestimmten Absicht veranlaßt, um den Namen Jahve's im heidnischen Aegypten zu verherrlichen (2 Mos. 7, 5; 9, 16 fg; 11, 9; Röm. 9, 17 fg.). Allerdings findet daneben auch eine andere Auffassung ihre Stelle, wonach Pharao sich selbst in den Zustand der Verstockung begeben hätte (2 Mos. 7, 13 fg., 23; 8, 15. 19. 32). Immerhin ist jedoch der höhere Gesichtspunkt der, daß sich an Pharao ein göttlicher Rathschluß erfüllt habe, und das in seiner Widersetzlichkeit gegen Gott sich manifestirende Böse zur Erfüllung des göttlichen Heils- und Weltplans dienen müsse. Diese Vorstellung ist in der Bibel keine vereinzelte, sondern alle Prüfungen, Leiden, Gerichte, welche über das Volk Israel hereinbrechen, haben zuletzt die Bestimmung, Jahve's Namen und Ehre auch unter den Heiden zu verherrlichen. Der Assyrer, der im Auftrag Gottes das abtrünnige Gottesvolk züchtigt, handelt lediglich als ein Werkzeug in Jahve's Hand, und sowie er die ihm vermöge des göttlichen Plans vorgestreckten Grenzen überschreitet, trifft ihn selbst das göttliche Strafgericht (Jes. 10, 5 fg.). Aehnlich verhielt es sich mit den Chaldäern; Jahve gab Israel in ihre Gewalt, um sie nachher selbst dem Verderben preiszugeben (Jes. 47, 6 fg.). Aber nicht nur die Heiden machte Jahve zu Werkzeugen des Bösen, auch seinen Erwählten, den David, reizte er zu der bösen That der Volkszählung (2 Sam. 24, 1 fg.). Erst von dem Zeitpunkt an, in welchem durch die Berührung des israelitischen Volksthums mit dem Parsismus sich die Vorstellung von dem Satan und einem Dämonenreich ausgebildet hatte, verlor sich auch immer mehr die Vorstellung, daß Gott selbst Böses wirke, und es ist insbesondere das Bemühen des Buchs der Weisheit kurz vor Christus, jeden Schatten, den das Böse auf Gott selbst werfen könnte, von seinem heiligen Wesen abzuwehren (2, 23; 10, 1 fg.; 12, 10; 14, 14 fg.). Gleichwol liegt der ältern biblischen Vorstellung die tiefe Wahrheit zu Grunde, daß auch das Böse irgendwie in den göttlichen Weltplan eingereiht werden, als ein heilsgeschichtliches Moment in der Entwickelung des Guten begriffen werden muß, wenn nicht durch dasselbe ein unauflöslicher dualistischer Riß in die Harmonie der göttlichen Weltordnung, und damit in die Einheit der Schöpfung überhaupt, hineingetragen werden soll.

Darin, daß das Böse nicht ewig (unvergänglich) ist, sondern nur das Gute, bleibt die biblische Weltansicht mit sich selbst durchweg im Einklang. Das Gute ist das Leben, das Böse ist der Tod (5 Mos. 30, 15; Matth. 10, 39; Joh. 6, 47 fg.; 1 Joh. 3, 14; 5, 11; Röm. 5, 12 fg.). Das Böse ist nur ein vorübergehender Punkt in der Lebensentwickelung, aber es hat keinen Lebensinhalt in sich. Es ist gleichsam nur ein Lebenswecker; aber für sich selbst ist es dem göttlichen Gericht, und eben darum der Vernichtung verfallen (Matth. 10, 28; Röm. 2, 5 fg.). In dieser unerschütterlich festgehaltenen Ueberzeugung von der innern Nichtigkeit, der Wesenlosigkeit des Bösen, welcher zufolge es verurtheilt ist, immer nur werden zu wollen, ohne jemals wirklich zu sein, liegt die tiefe Wahrheit der biblischen Weltanschauung. Nur das Gute hat, nach der Bibel, Realität, eine Zukunft, zuverlässige Aussicht auf den gewissen endlichen Erfolg. Es ist das Licht, das Böse nur der unheimliche, stets fliehende Schatten, auf dessen nächtlichem Grund sich die Lichtbilder des Guten in mildern oder schärfern Umrissen abzeichnen (s. [das] Gute, Sünde, Sündenfall). Schenkel.

Bogen. Der Bogen, das Gewehr der Alten, war bei den Hebräern die gewöhnliche Schußwaffe im Krieg sowol als auch im Frieden zum Zweck der Jagd. Schon den Esau läßt die Sage mit Köcher und Bogen auf die Jagd ausziehen, und Ismael ward, als er erwachsen, ein Bogenschütze (1 Mos. 21, 10; 27, 3). Der Bogen war wol meist von Erz (2 Sam. 22, 35; Hiob 20, 24), und ebendeshalb schwer zu spannen. Um dieses zu erleichtern, pflegte man wol mit dem Fuß gegen denselben sich zu stemmen, und daher im Hebräischen der eigenthümliche Ausdruck: den Bogen treten, für: ihn spannen. Die Pfeile, deren neben der Sehne wiederholt im A. T. Erwähnung geschieht, waren, dürfen wir von andern Völkern einen Schluß auf die Hebräer machen, meist von Rohr. Aus Hiob 6, 4 ist zu ersehen, daß den Hebräern auch die Sitte bekannt war, die Pfeile, um ihrer tödlichen Wirkung desto sicherer zu sein, zu vergiften; aus Ps. 7, 4, daß dieselben auch brennend, d. h. mit brennbaren und vorher angezündeten Stoffen umwickelt, abgeschossen wurden. Der Bogen stak gewöhnlich in einer Hülle, vermuthlich von Leder (Hab. 3, 9), und ward sammt dem die Pfeile enthaltenden Köcher auf dem Rücken getragen. Als besonders geschickte Bogenschützen standen unter

den Israeliten selbst die Benjaminiten in großem Ruf (1 Chron. 8, 40; 12, 2; 2 Chron. 14, 7; 17, 17); unter den auswärtigen Völkern waren es in früherer Zeit besonders die Philistäer, in späterer Zeit die Elamäer, welche wegen ihrer gewandten Handhabung des Bogens gerühmt und gefürchtet wurden (1 Sam. 31, 3; Jes. 22, 6; Jer. 49, 35). Schrader.

Bohnen werden im A. T. neben andern Erdfrüchten als Nahrungsmittel erwähnt (2 Sam. 17, 28), und sind vermuthlich, wie im übrigen Alterthum, sowol frisch als auch geröstet gegessen worden. Aus der Weissagung einer eintretenden Theuerung während der Belagerung Jerusalems, wobei der Prophet Bohnen unter anderes Brotmehl zu mischen anräth (Ez. 4, 9), ist ersichtlich, daß man sie auch gemahlen zu verbacken pflegte, obschon nur in Zeiten der Noth. Daß unter den im A. T. erwähnten Bohnen die sogenannten Acker- oder Saubohnen mit den schwarzgefleckten weißen Blüten und dicken Hülsen zu verstehen seien, ist eine blose Vermuthung, die in der Bibel keine Unterstützung findet, so wenig als die Meinung, die Hebräer hätten außer der gewöhnlichen Bohne die viel geschätztere ägyptische gebaut, von der die Rabbinen sprechen. Die Priester Aegyptens wie die Pythagoräer sollten bekanntlich keine Bohnen essen; von einem Verbot dieser Art in Bezug auf den Hohenpriester der Juden, weil, nach der Bemerkung der Talmudisten, der Bohnengenuß schläfrig mache, weiß die Bibel nichts. Kaskoff.

Bor-Hassira, eine Oertlichkeit in Südpalästina, unweit Hebron (2 Sam. 3, 26). Josephus („Alterthümer", VII, 1. 5) setzt den Ort, unter dem Namen Besira, 1 Stunde von Hebron. Wahrscheinlich aber hat man zu übersetzen: „Cisterne Sira", also genannt vielleicht, weil sie bei einer Einkehr (Karavanserai) lag. Diese Bedeutung kann das hebr. Sira haben. Kneucker.

Bosor, eine befestigte Stadt in Gilead (1 Makk. 5, 26. 28; s. Bezer und Boßra).

Bossora, Bosorrha, 1 Makk. 5, 26 neben Bosor genannt, ist höchst wahrscheinlich das nachmals genannte Bostra in Hauran (s. Beestherah und Baßra).

Boßkath, ein Ort in der Ebene des Stammes Juda (Jos. 15, 39; 2 Kön. 22, 1), schwerlich aber die Ruine Tubakah, südwestlich von Adschlân, d. i. Eglan, und südlich von Um Lâkis (s. Baskama). Kneucker.

Boßra kommt schon 1 Mos. 36, 33 als eine bedeutende edomit. Stadt vor und erscheint auch in den Stellen Am. 1, 12; Jer. 49, 13. 22; Jes. 34, 6; 63, 1 als eine Hauptstadt der Edomiter. Vermuthlich stand sie auf der Stelle des heutigen Bußeirah (d. i. Klein-Boßra, wahrscheinlich im Gegensatz zu Bußrah in Hauran) in Dschebal, eines auf einer Anhöhe, $2^3/_4$ Stunden südlich von Tuphileh, dem alten Tophel, gelegenen Dorfes, welches nach den Ruinen, die es umgeben, in alten Zeiten eine beträchtliche Stadt gewesen zu sein scheint. Mit ihm ist wol Mibßar (1 Mos. 36, 42) einerlei, welches zur Zeit des Eusebius unter dem Namen Mabsara als ein großes Dorf in Gebalene erscheint und in der angeführten Stelle ebenso neben Teman genannt wird, wie Boßra bei dem Propheten Amos (1, 12). Gewöhnlich jedoch wird Boßra für das in der spätern röm. Zeit oft erwähnte Bostra genommen, die Hauptstadt von Hauran, welche nach den Angaben des Eusebius 24 röm., d. i. fast 5 deutsche, Meilen von Adraa (Edrei) entfernt war und manchmal auch zu Trachanitis gerechnet wird. Allein von einer Eroberung Haurans durch die Edomiter ist nichts bekannt, und Bostra liegt etwa 25 deutsche Meilen von Edoms Nordgrenze entfernt, von dieser durch Moabitis und Ammonitis geschieden; dazu liegt es in offener Ebene, wogegen die Stellen Jer. 49, 13. 16. 22 ein Gebirgsland voraussetzen. Zudem läßt sich die Spur Bostras überhaupt nicht bis über die Zeit Trajan's hinauf verfolgen, welcher die Stadt verschönerte und eine Legion hineinlegte. Alexander Severus machte sie zu einer röm. Colonie. Uebrigens rechneten die Römer dieselbe zu Arabien. In den Acten der nicänischen, antiochenischen (363 n. Chr.), ephesinischen und chalcedonischen Synode werden Bischöfe derselben genannt, und später war sie ein wichtiger kirchl. Sitz der Nestorianer. Jetzt ist Boßra der letzte bewohnte Ort der südöstlichen Spitze von Hauran und, wenn man die Ruinen mitrechnet, auch die größte Stadt der Provinz; ihr Umfang beträgt $^3/_4$ Stunden. In alter Zeit war sie von einer dicken Mauer umschlossen, von welcher, sowie auch von Tempeln, Theatern und Palästen, noch viele Ruinen übrig sind. Sie galt daher als ein „fester Ort", ein Umstand, dem sie auch ihren Namen verdankt, der übrigens darum recht wol auch mehrern Städten oder festen Plätzen eigen sein konnte. So z. B. dem Boßra nördlich vom Arnon „im Land der Ebene Moabs" (Jer. 48, 24,

vgl. 21), welches ohne Zweifel eins und dasselbe ist mit Beßer (5 Mos. 4, 43; Jos. 20, 8. 21. 36) und Bosor (1 Makk. 5, 26. 28; s. d.). Vgl. auch Hitzig zu Jes. 34, 6; Rosenmüller, „Handbuch der biblischen Alterthumskunde", II, II, 24; Burckhardt, „Reisen", I, 227 fg., 364; II, 683; Robinson, „Palästina", III, 1, 125 fg. Kneucker.

Brachjahr, s. Sabbatsjahr.

Brandopfer ist bei Luther Ueberfetzung des hebr. ʒolá, welches die Ueberfetzung der LXX gewöhnlich mit dem griech. Wort holokaútoma (Philo: holókauston; Vulgata: holocaustum) wiedergibt. Das hebr. Wort hat ursprünglich eine ganz allgemeine Bedeutung. Es kommt vom Stamm ʒala, „hinaufsteigen", bezeichnet also eigentlich: was hinauf, zunächst auf den Altar, kommt, was auf ihn gelegt wird und von da als Rauch oder, um mit der Bibel zu reden, „als lieblicher Wohlgeruch" emporsteigt zum Himmel. Ein solches Opfer darbringen heißt denn auch im Hebräischen einfach hëʒëlá (mit oder ohne den Accusativ ʒolá), d. h. hinaufbringen und -legen. (Die Richtigkeit dieser Ableitung wird durch das phöniz. ṣoʒét-ṣoʒĕdët bewiesen, welches die entsprechende Participialbildung von ṣaʒad [arabisch: ṣaʒida], „hinaufsteigen" ist.) An und für sich könnte also ʒolá Name für jedes Altaropfer sein, allein es hat durch den Sprachgebrauch eine speciellere Bedeutung erhalten, und diese wird durch „Brandopfer" annähernd richtig wiedergegeben. Genauer wäre „Ganzopfer", denn unter Brandopfer könnten auch die besondern Arten: Sünd-, Schuld- und Dankopfer mit verstanden werden. Wenn wir uns also doch dieses Namens bedienen, so müssen wir in Gedanken seinen sprachlichen Begriff auf dasjenige Opfer einschränken, bei welchem alle Stücke des geschlachteten Thieres mit einziger Ausnahme der Haut verbrannt wurden. Als Gattungsnamen stellen wir dann am besten „Feueropfer" oder „blutiges Opfer" auf. Eine einzelne Art desselben „Brandopfer" zu nennen, mag darum gestattet sein, weil diese Art dem Gattungsbegriff am nächsten kommt, weil das Brandopfer unter den Feueropfern das allgemeinste, häufigste und wichtigste ist, das charakteristische Opfer des israelitischen Cultus. Wir dürfen es auch wol als die ursprüngliche und älteste Form des Feueropfers bei den Hebräern betrachten, als den Stamm, aus dem die andern Arten erst nachher als Zweige herauswuchsen. Sein Ursprung wird in die früheste Zeit zurück verlegt (1 Mos. 8, 20; 15, 9. 17; 22, 2. 7 fg.), und im mosaischen Gesetz steht es an der Spitze aller übrigen Feueropfer (3 Mos. 1 fg.). Somit wollen wir jene Bezeichnung statt der schärfern, aber weniger geläufigen „Ganzopfer" immerhin beibehalten, da ja auch die hebr. Sprache ein gleich allgemeines, ja noch allgemeineres Wort zu einem besondern gemacht und als solches festgehalten hat.

Die Eigenthümlichkeit des Brandopfers besteht nun vor allem darin, daß der menschliche Mitgenuß dabei völlig zurücktritt. Nur die Haut als überflüssiger, ungenießbarer Theil des Thieres fällt dem Priester zu, ferner soll der Kropf des Vogels mit sammt dem Unrath (und nach der rabbinischen Tradition auch einige Theile der Eingeweide sowie der nervus ischiaticus [gid hannaše̊, nach andern die „Achillesfehne", bei Luther: „Spannader", vgl. 1 Mos. 32, 32] der vierfüßigen Thiere und die Vogelfedern) entfernt, d. h. auf den Aschenhaufen geworfen werden, die übrigen Stücke sind alle zum Verbrennen bestimmt. Eine Opfermahlzeit findet also hier nicht statt. Der Mensch verzichtet vollständig auf den dahingegebenen Besitz. Das Thier, welches zum Altar geführt worden ist, gehört nunmehr Gott allein. Die Idee des Opfers, die Hingabe des Irdischen an Gott, ist somit hier am vollsten, kräftigsten durchgeführt, und es ist bezeichnend, daß die Griechen und Römer derartige Opfer kaum kannten, wenigstens nur sehr selten veranstalteten. Auch das blutige Opfer hatte bei ihnen einen freundlichern, mildern Charakter; es war, das Todtenopfer ausgenommen, ein freudiges Mahl, das der Mensch mit der Gottheit theilte. Hier, im classischen Alterthum, ist der Grundzug der Lebensanschauung heiterer Lebensgenuß — dort, in der mosaischen Religion, tritt uns vor allem der Ernst und Muth der Entsagung entgegen, das demüthige Bewußtsein der unbedingten Abhängigkeit von Gott, das Verlangen nach Frieden und Versöhnung mit dem Allmächtigen und Heiligen, dem gegenüber der Mensch sich stets seiner Ohnmacht und Unwürdigkeit bewußt ist. Das ist es ungefähr, was dem Opfer überhaupt, dem Brandopfer insbesondere, als Idee zu Grunde liegt. Der Mensch gibt einen Theil dessen, woran sein irdisches Dasein hängt, er gibt etwas, was zu seinem kostbarsten Besitzthum gehört und für ihn, den Ackerbauer, jeden andern Genuß bedingt, freiwillig dahin, um damit seine Hingabe an Gott kundzu-

geben, um sich stets kräftig zu erinnern, wem er Gut und Leben verdanke und wer es ihm jederzeit nehmen könne, und endlich, dies liegt in der ursprünglichen kindlichen Vorstellung auch der Hebräer mit enthalten, um Gott einen ihm angenehmen Dienst zu erweisen, ihm einen Genuß zu bereiten und durch diesen Tribut ein irgendwelches Anrecht, wenigstens die Hoffnung auf die allerhöchste Güte und Gnade sich zu sichern. Und dem Feuer übergibt er dieses irdische Gut, damit es völlig und sauber aufgezehrt und von der Flamme gleichsam zum Himmel emporgetragen werde. Das Brandopfer, welches diese religiöse Idee in klarster, bestimmtester und kraftvollster Weise ausdrückt, nimmt eben deshalb im israelitischen Cultus die Hauptstelle ein. So zunächst beim regelmäßigen öffentlichen Gottesdienst. Täglich mußte zweimal, am Morgen und zwischen den beiden Abendzeiten, als Brandopfer ein jähriges Lamm, am Sabbat je deren zwei, sammt entsprechendem Speise- und Trankopfer dargebracht werden (2 Mos. 29, 38—42; 4 Mos. 28, 3—8. 9. 10). Ferner waren für die Feste als Brandopfer vorgeschrieben: für die Neumondstage, die sieben Passahtage und für das Wochenfest je 2 Farren, 1 Widder und 7 jährige Lämmer; für das Posaunenfest, den Versöhnungstag und den Schlußtag (den achten) des Laubhüttenfestes 1 Farre, 1 Widder und 7 jährige Lämmer, außerdem für ersteres noch das gewöhnliche Neumondsopfer; für die sieben ersten Tage des Laubhüttenfestes je die doppelte Zahl Widder und Lämmer, dazu für den ersten Tag 13 Farren und für die folgenden immer einer weniger, im ganzen also 70. Alle diese Festopfer waren wie das tägliche (das übrigens in den ebenangeführten Zahlen nicht indegriffen, also für jeden Festtag noch hinzuzurechnen ist, da es nie fehlen durfte) von Speise- und Trankopfern begleitet. Die betreffenden Gesetze (4 Mos. 28, 11 fg.; 29) zählen das einzelne genau und ausführlich auf. Bei sonstigen feierlichen Anlässen, wie bei der Weihe der Priester (2 Mos. 29, 15 fg.; 3 Mos. 8, 18 fg.) und Leviten (4 Mos. 8, 8 fg.), bei der Einweihung der Stiftshütte (4 Mos. 7) und des Tempels (1 Kön. 8, 64), und überhaupt bei wichtigen frohen oder traurigen Ereignissen wurden ebenfalls Brandopfer, oft in großer Menge, veranstaltet (1 Kön. 3, 4; 1 Chron. 29, 21; 2 Chron. 29, 27 fg.; Esra 6, 17; 8, 35; Richt. 20, 26; 1 Sam. 7, 9), und endlich waren sie, als Mittel zu vollständiger Reinigung, auch Gebot für einzelne, wie für Wöchnerinnen (3 Mos. 12, 6 fg.), Aussätzige (3 Mos. 14, 19 fg.), durch Flüsse Befleckte (3 Mos. 15, 14 fg.), Nasiräer, die durch eine Leiche verunreinigt worden oder deren Gelübdezeit abgelaufen war (4 Mos. 6, 9 fg. 14.). Wir sehen aus diesen und andern Stellen (z. B. 2 Mos. 24, 5; 32, 6; Jos. 8, 31; 1 Sam. 10, 8; 2 Sam. 6, 17; 1 Kön. 3, 15 fg.), daß auch die andern Opferarten, das Dank- und selbst das Sühnopfer, gewöhnlich mit Brandopfern verbunden waren. Der Hebräer konnte sich überhaupt kaum einen wichtigen religiösen Act ohne begleitendes Brandopfer denken. Der hohen Bedeutung, die letztern beigelegt wurde, entsprechen auch die genauen Verordnungen über Auswahl, Schlachtung und Darbringung der betreffenden Thiere. Die besten Hausthiere mußten dazu genommen werden, männliche, fehlerfreie, vom Rind-, Schaf- und Ziegengeschlecht. Ueber das Alter des Thieres galten die allgemeinen Bestimmungen (s. Opfer). Es war jedoch, zumal ärmern Leuten, gestattet, statt der kostspieligen Vierfüßer ein Paar Tauben darzubringen. Die Vorschrift lautet an den betreffenden Stellen (3 Mos. 5, 6 fg.; 12, 8; 14, 21 fg.; 15, 14. 29; 4 Mos. 14, 21 fg.) immer so: man solle dem Priester zwei Turteltauben oder zwei junge Tauben bringen, eine zum Sündopfer, die andere zum Brandopfer (Luk. 2, 24). Das Geschlecht des Opferthieres war in diesem Fall gleichgültig.

Der Opfernde mußte in eigener Person sein Thier in den Vorhof des Heiligthums führen, um dasselbe vor der Thür der Stiftshütte, beziehentlich des innern Tempelraums, dem Herrn darzustellen, gleichsam um gnädige Annahme desselben zu bitten (vgl. die davon hergenommene bildliche Redensart Röm. 12, 1). Wurde das Thier von den Priestern (oder, in späterer Zeit, von den besonders hierfür angestellten Mömosköpoi) rein und tadellos befunden, so begann alsbald die Opferhandlung selbst, und zwar bei Vierfüßern zunächst mit der Handauflegung; dann folgte das Schlachten des Thieres auf der Nordseite des Altars, welches der Opfernde selbst, ob er auch Laie war, vornehmen konnte. Dagegen das Auffangen und Sprengen des Blutes an den Altar hin war Geschäft des Priesters, doch wurden in späterer Zeit auch etwa Leviten zum Auffangen verwendet (2 Chron. 30, 16). Nach der Sprengung wurde dem Thier die Haut abgezogen, der Körper zerstückt, Eingeweide und Schenkel sorgfältig gewaschen und Stück

für Stück, mit Salz bestreut, auf den Altar geworfen, zum „lieblichen Wohlgeruch für den Herrn". Bei Vögeln war das Verfahren natürlich einfacher. Der Priester selbst brachte die Taube zum Altar hin, öffnete ihr mit den Nägeln den Hals (und zwar wurde, nach der Tradition, beim Brandopfer der Kopf ganz, beim Sündopfer nur theilweise abgewürgt), ließ das Blut an der Wand des Altars hinablaufen, entfernte sodann den Kropf mit dem Unrath, riß den Leib bei den Flügeln auf, ohne diese ganz abzutrennen, und warf zuerst den Kopf, hernach das übrige, nachdem alles vorher gesalzen worden, ins Feuer.

So lauteten die gesetzlichen und traditionellen Vorschriften über das Brandopfer, wozu noch die 4 Mos. 15, 2 fg. enthaltenen Bestimmungen über das begleitende Speise- und Trankopfer beizuziehen sind. Daß übrigens der erwähnte Brauch nur allmählich diese bestimmte, bis ins einzelne geordnete Form annahm, daß das betreffende Gesetz, so wie es vorliegt, nicht aus sehr früher oder gar mosaischer Zeit stammt, beweist die freie Form mehrerer Erzählungen aus der Richterzeit (Richt. 6, 17—21; 11, 29 fg.; 13, 19 fg.; 1 Sam. 6, 14). Später, in den Tagen der heidnischen Oberherrschaft, wurden auch von Heiden dargebrachte Brandopfer (und nur Brandopfer) im Tempel zugelassen. Da sie aber nicht als völlig ebenbürtig gelten konnten, wurde bei solcher Gelegenheit der heilige Ritus an einigen Punkten beschnitten. Namentlich fiel das Handauflegen hinweg. Das Nähere gibt Reland, Antiquitates sacrae veterum Hebraeorum (Leipzig 1724), III, 2. 5, an. Nach dem Brief des Agrippa an Cajus (bei Philo, Opera ed. Mangey, II, 592) hatte der Kaiser Augustus befohlen, man solle für ihn täglich dem höchsten Gott zwei Lämmer und einen Stier im Tempel als Brandopfer darbringen. Vgl. auch Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 17. 2; Reland, a. a. O., III, 2; Outram, De sacrificiis (London 1677), I, 10; Lightfoot, De ministerio templi, VIII, 1 (in seinen Opera [Franeker 1699], I, 702 fg.); Bähr, „Symbolik des mosaischen Cultus" (Heidelberg 1839), II, 351, 361 fg.; Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Israel" (3. Ausg., Göttingen 1866), S. 63 fg. Steiner.

Brandopferaltar. Als solcher konnte jeder Feuerherd dienen. Das älteste Gesetz (2 Mos. 20, 24 fg.) bestimmte darüber nur, daß man ihn aus Erde oder unbehauenen Steinen verfertigen und nicht zu hoch machen solle. Auf Stufen zu ihm hinanzusteigen, war in alter Zeit aus gewissen Anstandsrücksichten verboten. Solcher Altäre gab es im Lande herum eine Menge (s. Altar). Mit der später geforderten Einheit des Cultus wurde aber immer mehr Ein Altar Mittelpunkt des ganzen Opferdienstes, nämlich der vor dem Versammlungszelt, beziehentlich dem Tempel, aufgestellte; anderswo zu opfern, galt als schweres Vergehen (3 Mos. 17, 8 fg.; 5 Mos. 12, 6. 11. 13 fg.; Jos. 22, 28 fg.). Dieser eine Hauptaltar stand vor der Thür des Heiligthums (2 Mos. 40, 6. 29; 3 Mos. 1, 3; 4, 4; 12, 6; 17, 8 fg.), also im Vorhof desselben. Alle Feueropfer, nicht nur die Brandopfer im engern Sinn, sollten auf ihm dargebracht werden. Seine Gestalt und Größe war zu verschiedenen Zeiten verschieden. Das einzelne hierüber, soweit es sich noch ermitteln läßt, ist Folgendes:

Der Altar der Stiftshütte war, weil zum Transport bestimmt, verhältnißmäßig klein und leicht gebaut. Nach 2 Mos. 27, 1—8; 38, 1—7 bestand er aus einem mit Kupfer überzogenen Bretterkasten aus Akazienholz, die Grundfläche hatte 5 Ellen ins Geviert, die Höhe betrug 3 Ellen. Die vier Ecken waren nach oben zu etwas verlängert, zu den sogenannten Hörnern, die aus einem Stück mit dem Altar sein mußten („als gehörte dies mit zum Wesen des Heiligen als eines in sich Vollkommenen und Ganzen") und, wenn sie mehr als blose Verzierungen waren, zunächst wol den Zweck hatten, das Anbinden des Opferthieres (Ps. 118, 27) zu erleichtern. Um die Außenseite des Altars lief bis zur halben Höhe ein netzartiges kupfernes Drahtgeflecht mit vier Ringen, letztere für die beiden Tragstangen bestimmt. Was unter der Einfassung (karkob), die den obern Rand dieses Netzwerks bildete, zu verstehen sei, ist nicht mehr deutlich zu erkennen, vermuthlich eine Verzierung, ähnlich dem an der Bundeslade, dem Rauchaltar und dem Schaubrottisch angebrachten goldenen Kranz (2 Mos. 25, 11. 24; 30, 3), nur einfacher. Aus der kurzen Beschreibung 2 Mos. 27, 4. 5 hat man alle möglichen Constructionen herausgelesen. Die einen machten das Gitterwerk zu einer wagerechten Decke über dem hohlen Innenraum, also zu einem Rost für das Opferfeuer, andere ließen es, horizontal abstehend, um den Altar herumlaufen, damit die herabfallenden Kohlen der Fleischstücke durch dasselbe aufgefangen würden, noch andere sahen darin die Unterlage für einen in der Mitte der Altarhöhe hervortretenden Absatz, der, breit genug, um darauf stehen zu

können, dem Priester die Verrichtungen auf dem heiligen Heerde erleichtern sollte — der Auslegungskünste nicht zu gedenken, mit denen die ältern Archäologen Größe und Bauart dieses Altars mit den für den Salomonischen Tempel angegebenen Maßen in Uebereinstimmung zu bringen suchten. Was sich jener Beschreibung mit einiger Sicherheit, d. h. ohne zu große Zuthat der eigenen Phantasie, entnehmen läßt, ist, wie oben angedeutet, etwa dieses: das Gitterwerk bedeckte die untere Hälfte der Außenseite des Altars, sei es, um dem Kasten mehr Festigkeit zu geben, sei es, um den Altar selbst vor entweihender Berührung oder Verletzung, z. B. durch die Füße des opfernden Priesters oder des zu opfernden Thieres, zu schützen. Inwendig war, wie es 2 Mos. 27, 8 ausdrücklich heißt, der Breterkasten hohl und konnte mithin von vier bis acht Mann bequem getragen werden. Ueber die zum Transport nöthigen Vorbereitungen s. 4 Mos. 4, 13 fg. Es wird nicht ausdrücklich gesagt, ist aber aus 2 Mos. 20, 24 zu schließen, daß jener Kasten bei jedesmaligem Gebrauch ganz einfach durch Ausfüllen mit Erde als Feuerheerd eingerichtet wurde. Ein erhöhter Standpunkt für den Opfernden war durch Aufschütten von Erde ebenfalls leicht herzustellen, ohne daß das Verbot 2 Mos. 20, 26 misachtet zu werden brauchte. Wie dieses Verbot später, als das Anbringen eigentlicher Stufen oder eines schrägen Aufgangs offenbar nicht zu vermeiden war, überflüssig gemacht wurde, darüber belehrt uns die Stelle 2 Mos. 28, 42. Die verschiedenen zum Brandopferaltar gehörenden Geräthschaften: Aschentöpfe, Schaufeln und Gabeln, Sprengbecken und Kohlenpfannen, werden nicht näher beschrieben. Wir wissen darüber nur, daß sie alle aus demselben Metall wie der Altarüberzug, nämlich aus Kupfer verfertigt werden mußten (2 Mos. 27, 3).

Der Brandopferaltar des Salomonischen Tempels wird im ältern Bericht nur beiläufig erwähnt als der „eherne Altar" (1 Kön. 8. 64. 22; 9, 25). Daß er aus massivem Kupfer bestanden habe, ist damit nicht gesagt (2 Chron. 1, 5); vermuthlich war nur die Außenseite mit Kupferplatten belegt, der Innenraum dagegen mit Erde und Steinen ausgefüllt. Seine Dimensionen gibt erst der Chronist an (2 Chron. 4, 1), nämlich die Länge und Breite zu je 20, die Höhe zu 10 Ellen. Wir haben also hierüber nur sehr dürftige Berichte. Eine genaue Vorstellung von der Bauart dieses Altars läßt sich daraus nicht gewinnen, ebenso wenig aus der Schilderung Ez. 43, 13—17; denn wie weit die ohnehin etwas dunkeln und mehrfach entstellten Worte Ezechiel's auf früher Dagewesenes Bezug nehmen, wie weit sie nur Phantasiegemälde sind, läßt sich mit voller Sicherheit nicht mehr auseinanderhalten. Thenius („Die Bücher der Könige. Nebst einem Anhange: Das vorexilische Jerusalem und dessen Tempel" [Leipzig 1849], §. 16; vgl. auch Böttcher, „Proben alttestamentlicher Schrifterklärung" [Leipzig 1833], S. 218 fg.) hat den Versuch gemacht, das Bild, welches der Prophet entwirft, in die Maßbestimmungen des Chronisten einzufügen. Aehnlich Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Israel" (3. Ausg., Göttingen 1866), S. 433. Die Richtigkeit des aus dieser Combination sich ergebenden Baurisses, den Thenius a. a. O., Tafel III, 6, bildlich veranschaulicht hat, mag dahingestellt bleiben. Was die Bibel über diesen Altar ferner noch berichtet, ist Folgendes: Asa „erneuerte" denselben (2 Chron. 15, 8); warum und in welcher Weise, wissen wir nicht. Ahas (s. d.) ließ ihn einer willkürlichen Neuerung zu Liebe von seiner Stelle entfernen (2 Kön. 16, 14 fg.). Unter Hiskia wurde mit dem ganzen Tempel auch der Altar wieder gereinigt (2 Chron. 29, 18) und letzterer vermuthlich an seinen alten Ort zurückversetzt. Auch Manasse soll schließlich, nachdem er sich von seinem götzendienerischen Treiben bekehrt hatte, den einen Altar für den Jahvedienst wieder hergerichtet haben (2 Chron. 33, 16), wovon freilich der ältere Bericht (2 Kön. 21, 1—18) schweigt; nach 2 Kön. 23, 12 war es erst Josia, der die Spuren jener Abgötterei völlig tilgte. Die Nichterwähnung des ehernen Altars bei Jer. 52, 17 fg.; 2 Kön. 25, 13 fg. mag darin ihren Grund haben, daß eine Zerstörung desselben den Chaldäern zu mühsam und zu wenig lohnend erschien. Sie begnügten sich mit den dabei liegenden, leichter fortzuschaffenden ehernen Geräthen.

Vom Brandopferaltar des nachexilischen Tempels fehlt uns ebenfalls eine genaue Beschreibung. Seine Errichtung, die bald nach der Rückkehr, noch vor der Grundsteinlegung des Tempels selbst stattfand, wird Esra 3, 2 fg. nur kurz erwähnt, und weiter ist nichts hierüber zu lesen als 1 Makk. 4, 47 die Notiz, daß (nach dem Gebot 2 Mos. 20, 25) unbehauene Steine dazu verwendet wurden. Letzteres wird bestätigt durch Hekatäus Abderita (Josephus, Contra Apion., I, 22), welcher als Dimensionen angibt: 20 Ellen Länge und Breite, 10 Ellen Höhe, also wie 2 Chron. 4, 1. Die Tempelverwüstung des

Antiochus Epiphanes (1 Makk. 1, 45 fg., 54 fg.) machte später einen Neubau auch des Altars nothwendig (1 Makk. 4, 44 fg., 56 fg.; 2 Makk. 10, 3).

Der Brandopferaltar des Herodianischen Tempels wird von Josephus („Jüdischer Krieg", V, 5. 6) wie folgt beschrieben: „Vor dem Tempel befand sich der Altar, 15 Ellen hoch und je 50 Ellen lang und breit. Er war viereckig gebaut, streckte die (obern) Ecken hörnerartig in die Höhe und auf der Südseite war ein sanft ansteigender Aufgang an ihn angelehnt. Ohne Eisen (zu Hülfe zu nehmen) hatte man ihn hergerichtet (d. h. aus unbehauenen Steinen), und Eisen berührte ihn niemals." Genauere Angaben finden wir in der Mischna (namentlich Middoth, III, 1 fg.), deren Maßbestimmungen (Länge und Breite: 32 Ellen, Höhe, nach Maimonides u. a., 10 Ellen) freilich ganz andere sind als die des Josephus; nur das Verhältniß der Basis zur Höhe ist ungefähr dasselbe, $3^1/_5$ (dort $3^1/_3$) zu 1. Von der Bauart des Altars können wir uns nach der Beschreibung der Mischna eine ziemlich deutliche Vorstellung bilden, wenn auch manche einzelne Ausdrücke an jener Stelle nicht ganz klar sind. Von der Basis aus verjüngte sich der aus unbehauenen Steinen erbaute Altar in mehrern Absätzen um 4 Ellen auf jeder Seite. Die Basis nämlich hatte 32 Ellen ins Geviert, die oberste Fläche dagegen, der eigentliche Feuerherd, nur deren 24. Der erste Absatz war 1 Elle über dem Boden und 1 Elle breit; 5 Ellen weiter oben traten die Seitenwände wieder um 1 Elle zurück, ebenso verengte sich um 1 Elle auf jeder Seite die Grundfläche da, wo die Hörner angebracht waren, und endlich bedurften die dienstthuenden Priester noch eines 1 Elle breiten Umgangs. Ob dieser mit dem obersten Quadrat, dem eigentlichen Opferherd, eine Fläche bildete, oder unterhalb desselben lag (z. B. wie L'Empereur annahm, um 2 Ellen tiefer) ist zweifelhaft. Letzteres wäre der Sache angemessener, läßt sich aber aus den Worten der Mischna kaum herauslesen. Die jüd. Tradition spricht für ersteres. Danach hatten also die Seitenwände nur zwei Absätze, einen unten, das Fundament, jesód, bezeichnend, den andern, sobéb genannt, etwas über der Mitte. Ersterer war an der südöstlichen Ecke durch eine Lücke von 1 Quadratelle unterbrochen (warum? das wissen wir nicht mehr genau zu sagen, die Talmudisten haben darüber viel gefabelt und ebenso L'Empereur bei Surenhus, Mischna [Amsterdam 1698], V, 353 fg.); an der südwestlichen Ecke hatte er zwei Oeffnungen, welche das nach links an den Grund des Altars gesprengte Opferblut auffingen und in einen unterirdischen, im Kidron ausmündenden Kanal leiteten. Sie standen nämlich in Verbindung mit einer unterirdischen, durch eine Marmorplatte verschlossenen Grube in der Nähe derselben südwestlichen Ecke. Zwei ähnliche Oeffnungen an der Oberfläche des Altars, zur Seite des südwestlichen Hornes ausmündend, sollten der für das Laubhüttenfest verordneten Wasserlibation sowie dem Wein des gewöhnlichen Trankopfers als Abzugskanäle dienen (Sukka, IV, 9). Ein Altar von so beträchtlicher Höhe bedurfte natürlich einer besondern Vorrichtung zum Hinaufsteigen. Diese bestand aus einer durch massiven Steinbau hergestellten, zur Südseite des obersten Umgangs emporführenden schiefen Fläche ohne Stufen, 16 Ellen breit und 32 Ellen lang. Der Längendurchschnitt dieses Anbaues, der übrigens durch einen kleinen Zwischenraum vom Körper des Altars getrennt war, bildete also ein rechtwinkeliges Dreieck, dessen größere Kathete, d. h. die Länge der Grundfläche des Aufgangs, 30 Ellen maß. Zu seiten dieses Hauptaufgangs sollen sich noch zwei kleinere befunden haben, welche die Verbindung mit dem mittlern Umgang und mit dem untersten Vorsprung herstellten. Die Mitte der Altarhöhe war durch einen rothen Faden bezeichnet, der die Grenzlinie zog für das oben oder unten am Altar zu vollziehende Blutsprengen. Die Asche der Opferthiere, ebenso diejenige vom Räucheraltar und Leuchter sowie einige andere Abfälle wurden in einen auf der südöstlichen Seite befindlichen Behälter geworfen. Zweimal im Jahr, am Passah und Laubhüttenfest, mußten die Wände des Altars neu übertüncht werden, der Tempel selbst nur einmal, am Passah.

Nördlich vom Altar waren 24, in sechs Reihen geordnete, Ringe am Boden befestigt, an welche die Thiere beim Schlachten angebunden wurden. Auf derselben Seite standen acht niedere, mit mehrern Haken versehene, Säulen und acht Marmortische, als Verrichtungen zum Häuten, Zerschneiden und Auswaschen der getödteten Thiere.

Vgl. Surenhus, a. a. O., V, 348 fg.; Ugolino, Thesaurus antiquitatum sacrarum, X; ferner Dassov, De altari exteriore templi Hieros. (Wittenberg 1697); Reland, Antiquitates sacrae veterum Hebraeorum (Utrecht 1708), I, 9. 8 fg.

Endlich ist noch zu erwähnen, daß, nach dem spätern Gesetz 3 Mos. 6, 5. 6. (12. 13), auf dem Brandopferaltar fortwährend, Tag und Nacht, Feuer unterhalten werden mußte, zum Zeichen der steten Bereitschaft des Volks zum Dienst Jahve's und zugleich der Geneigtheit Jahve's, die ihm dargebrachten Opfer anzunehmen. Letztere Idee spricht sich in der jüd. Ueberlieferung aus, daß dieses ewige Feuer die auf wunderbare Weise fortlodernde heilige Flamme gewesen sei, die einst, bei der ersten priesterlichen Verrichtung Aaron's, vom Himmel herabfiel und das auf dem Altar bereit liegende Opfer des Volks verzehrte (3 Mos. 9, 24). Welchen Werth die spätere Zeit auf die stete Erhaltung dieses Feuers legte, zeigt die Fabel 2 Makk. 1, 19 fg.; 2, 1: bei Zerstörung des Tempels sei das heilige Feuer heimlich vom Altar genommen, in einer wasserleeren Cisterne versteckt und dann später von Nehemia aus dem Wasser hervorgezaubert worden. Ein Nachbild dieses ununterbrochenen Opferfeuers ist die ewige Lampe in den katholischen Kirchen. Ueber ähnliche Gebräuche bei andern alten Völkern vgl. Knobel zu 3 Mos. 6, 6. Eine andere Bedeutung hatte das heilige Feuer der Perser, welches ein Symbol der Gottheit selbst war. Auch das Feuer der Vesta bildet keine genaue Parallele. Es war eine religiöse Idealisirung des häuslichen Herds, Sinnbild der Heilighaltung des Friedens, der Eintracht in der Familie und im Staat. Steiner.

Braten ist die einfachste und darum ursprüngliche Bereitung des Fleisches, daher im ganzen Alterthum und noch heutigentags bei den Nomaden die gebräuchlichste. Das Fleisch, dessen Bereitung die Bibel nur beiläufig erwähnt (2 Mos. 12, 8; 1 Sam. 2, 15; Jes. 44, 16), wurde auch von den Hebräern meist gebraten gegessen. Wir können annehmen, daß sie beim Braten ähnlich verfuhren wie die heutigen Araber, die das Fleisch in kleine Stücke zerschneiden, salzen, mit Zwiebeln spicken, auf etwa fußlange Holzstäbchen stecken und an gelindem Kohlenfeuer braten. Ein ganzes Thier, Ziege, Lamm u. dgl., wird, ausgeweidet, an den Vorderfüßen quer durchspießt gebraten. Diese Art zu braten wird auf das Osterlamm bezogen (2 Mos. 12, 46; 3 Mos. 1, 6; 4 Mos. 9, 12; Joh. 19, 36), wobei der Talmud die Weise zu braten näher angibt. Ein eigenthümlicher Kunstgriff, das Fleisch, wahrscheinlich durch Zuthaten, besonders schmackhaft zu machen, wird schon der Mutter Jakob's zuerkannt (1 Mos. 27, 9). Der Hebräer hat auch einen eigenen Ausdruck für den Braten (2 Mos. 12, 8 fg.; Jes. 44, 16, und wahrscheinlich auch 2 Sam. 6, 19). Man verstand übrigens auch das Fleisch in Gefäßen zu bereiten (3 Mos. 2, 7, Luther unrichtig: Rost; 1 Sam. 2, 14; 2 Chron. 35, 13), und es ist auch von einer Brühe die Rede (Richt. 6, 19). Das Braten der Heuschrecken im heutigen Orient zur Speise für die Aermern muß auch bei den Hebräern vorgekommen sein, da eine Art dieser Thiere unter den reinen Speisen vorkommt (3 Mos. 11, 22; Luther läßt Arbe unübersetzt), und Johannes der Täufer sich mit der Heuschrecken- oder der gemeinsten Kost begnügte (Matth. 3, 4). Roskoff.

Braut, Bräutigam, s. Hochzeit.

Briefe. Die Sitte, bestimmten Personen seine Mittheilungen auf schriftlichem Wege, d. i. durch Briefe, zukommen zu lassen, war zwar auch den Hebräern schon in früher Zeit bekannt, schon David schreibt einen Brief (2 Sam. 11, 14); dennoch war dieselbe im alten Israel nicht so allgemein verbreitet, wie man bei dem sonstigen regen geistigen Leben und lebhaften socialen Verkehr erwarten sollte; es wird der Briefe im A. T. verhältnißmäßig selten Erwähnung gethan. Der Grund dieser Erscheinung liegt wol einerseits in der doch immer noch verhältnißmäßig beschränkten Verbreitung der Schreibkunst auch bei den Hebräern; andererseits in dem Umstand, daß die Uebersendung eines Schreibens stets mit vielen Umständen verknüpft war, da man regelmäßige Postverbindung im alten Israel nicht kannte, und so genöthigt war, den Brief entweder durch eine Gelegenheit (2 Sam. 11, 14; Jer. 29, 3) oder aber durch einen expressen Boten zu übersenden (2 Kön. 20, 12; Jes. 39, 1), wobei indeß doch immerhin zu beachten sein dürfte, daß gewiß oft, wo im A. T. nur von der Absendung eines Boten ausdrücklich berichtet wird, dieser auch wird der Träger einer schriftlichen Mittheilung gewesen sein; in dem 2 Kön. 19, 9 berichteten Fall ist solches kraft V. 14 unzweifelhaft.

Die Form des Briefs war in der ältesten Zeit, gemäß den uns in den alttest. Schriften erhaltenen Briefen, eine möglichst einfache; der Brief beschränkte sich lediglich auf die sachliche Mittheilung; des Grußes (Anrede) wie des Schlusses entbehrte derselbe (vgl. z. B. 2 Sam. 11, 15; 1 Kön. 21, 9 fg.). In späterer Zeit ward dies anders. Man

pflegte mit einem Gruß zu beginnen wie: „Der und der (bietet) Heil dem und dem" oder ähnlich; so in den Schreiben aus der pers. Zeit, welche Esra 4, 17; 5, 7 erhalten sind. Eines eigentlichen Schlusses scheinen die Schreiben aus dieser Zeit entbehrt zu haben; die Stelle desselben vertrat die einfache Unterschrift des Absenders (Esra 4, 16. 22; 5, 17; 6, 12). Nicht viel anders war die Form der Briefe in der griech. Zeit, wenigstens was die Anrede angeht (1 Makk. 11, 30; 12, 6; 15, 16; 2 Makk. 11, 16; Apg. 23, 26 fg.); doch findet sich statt der einfachen Namensunterschrift auch ein Lebewohl (2 Makk. 11, 33. 38; Apg. 23, 30). Die Grußformel in den apostolischen, insonderheit Paulinischen Sendschreiben lautet in ihrem Grundtypus: „Gnade euch und Heil von Gott, unserm Vater und dem Herrn Jesu Christo" (Röm. 1, 7; 1 Kor. 1, 3; 2 Kor. 1, 2; Gal. 1, 3); etwas anders 1 Tim. 1, 2; 2 Tim. 2, 2; kürzer 1 Petr. 1, 2; vgl. 2 Petr. 1, 2. Der Schluß bestand aus einem Gruß und Segenswunsch wie: „Die Gnade des Herrn Jesu Christi sei mit euch" (1 Kor. 10, 23; Gal. 6, 18) oder ähnlich.

Das Material, auf welchem man Briefe schrieb, war in früherer Zeit Papier aus Leinen oder Papyrus, in späterer Zeit auch Pergament (s. Schreibkunst). Ueber die Art der Verschließung der Briefe bei den Hebräern kann man verschiedener Meinung sein. Heutzutage pflegt man im Orient den zu befördernden Brief in einen Beutel zu stecken, den man dann zubindet, seltener versiegelt. Aus Hiob 14, 17: „Versiegelt ist in einen Beutel meine Uebertretung", ließe sich schließen, daß auch im Alterthum das Einbeuteln im Orient, insonderheit auch bei den Hebräern, Sitte war. Da indeß sonst eines Beutels, in welchen der Brief gethan ward, nicht erwähnt wird, so scheint jenes wenigstens nicht das Gewöhnliche gewesen zu sein und man sich meist mit einer einfachen Verschließung des Briefs durch das Siegel begnügt zu haben; einen unversiegelten Brief jemand zu senden, jetzt im Orient das Gewöhnliche, geschah nur ausnahmsweise Neh. 6, 5. Des Siegelthones wird Erwähnung gethan Hiob 38, 14. Die äußere Form eines Briefs scheint, wie diejenige des Buchs, die Rollenform gewesen zu sein (vgl. 2 Kön. 19, 14 und dazu die griech. Uebersetzung der LXX). Zu bemerken ist noch, daß der hebr. Ausdruck für Brief auch von jedem andern schriftlichen Document gebraucht zu werden pflegt; so von einem Kaufbrief Jer. 32, 10; von einem Ehevertrag Tob. 7, 16; von einem Schuldschein (Schuldbrief) Luk. 16, 6.

Die Beförderung war, wie schon bemerkt, entweder eine gelegentliche oder aber sie geschah durch expresse Boten. Aus 2 Chron. 30, 6 ließe sich schließen, daß die Könige sich zur Beförderung ihrer Briefe und Depeschen der Läufer, d. i. der Krethi und Plethi, ihrer Leibgarde, bedienten. Allein da in den ältern Geschichtsbüchern des A. T. diese Sitte niemals erwähnt wird, der Bericht, in welchem sich die Notiz findet, auch sonst seiner historischen Glaubwürdigkeit nach zu Bedenken Veranlassung gibt, so will es uns das Wahrscheinlichere dünken, daß hier eine spätere, näher pers. Sitte auf frühere israelitische Verhältnisse übertragen sei; bei den Persern finden wir allerdings ständige Kuriere, welche Depeschen im Auftrag des Königs expedirten (Esth. 8, 10. 14; Herodot, VIII, 98; Xenophon, Cyrop., VIII, 6. 9). Schrader.

Brot, s. Backen.

Brüder Jesu. Nach Matth. 13, 55 hat Jesus außer mehrern Schwestern vier Brüder gehabt, Jakob, Joseph, Simon, Juda. Markus (6, 3) zählt Jakob, Jose, Juda, Simon; später gibt es noch mehr Variationen der Namen und der Reihe, aber ohne Beglaubigung. Der Apostel Paulus redet im allgemeinen von Brüdern des Herrn (1 Kor. 9, 5), wie später auch die Apostelgeschichte (1, 14) und das 4. Evangelium (1, 12; 7, 3 fg.); speciell erwähnt er den Jakobus, den Bruder des Herrn (Gal. 1, 19; 2, 9. 12). Die Frage, ob diese Brüder etwa nur Halbgeschwister Jesu oder gar nur seine Vettern gewesen, eine Frage, welche komischerweise die Gelehrten bis heute beschäftigt, würde nicht aufgeworfen worden sein, hätte sich nicht frühzeitig, schon im 2. Jahrh., das Interesse geregt, die Jungfrauschaft Maria's und zugleich die göttliche Einzigkeit Jesu auf dem Weg der Verleugnung und des Verschwindenmachens der Blutsverwandtschaft zu verherrlichen. Mit offenen Sympathien für die fortdauernde Jungfrauschaft Maria's hat mit Hegesippus (um 160) Clemens von Alexandria (200), später das wirksame Namenpaar Hieronymus und Augustinus (400), an Vettern Jesu gedacht, während, mit denselben Prämissen an der Hand späterer judenchristl. Evangelien, Origenes (230) mit seinen Nachfolgern im Morgen- und Abendland Sprößlinge einer ersten Josephischen Ehe statuirte.

Beide Annahmen sind gleichmäßig von Beweisen verlassen, man müßte sich denn wegen der Halbgeschwister darauf berufen, daß die Isolirung der Brüder, gegenüber Jesu und seiner Predigt, eine Blutsferne anzeige, wegen der Vettern aber, daß einzelne Namen der angeblichen Brüder in ganz andern Verbindungen wiederkehren, daß ein Jakobus und Jose anderswo die Söhne einer andern Maria, der Schwester der Jungfrau und ihres Mannes Klopas oder Alphäus, des angeblichen Bruders Joseph's, heißen (Matth. 27, 56; Mark. 15, 40; Luk. 24, 10; Joh. 19, 25), daß ebenso dieser Jakobus, Alphäi Sohn, und neben ihm ein Juda Jakobi in der Zahl der Apostel erscheine, in welcher doch schwerlich, auch nach den Quellen, ein Bruder Jesu figurirt habe. So sinnreich diese nachträglichen Beweise sind, die sich zu der Annahme abrunden, daß Joseph nach dem frühen Tod seines Bruders Klopas die Kinder und wol auch die Witwe, die Schwester seiner Frau, zu sich genommen und durch diese Hausgemeinschaft mit Jesus die „Vetter" Jesu in gewissem Sinn in „Brüder" verwandelt habe, so sind sie in Wahrheit gleichwol auf allen Punkten haltlos. Wir brauchen nur daran zu erinnern, daß jene zweite Maria zwar Mutter eines Jakob und Jose, aber keineswegs, wie es sein müßte, eines Simon und Juda heißt, daß ihre Schwesterschaft mit Maria nur auf dem 4. Evangelium und auf einer Combination desselben mit dem 1. und 2. ruht, daß ihre Verheirathung mit Klopas, trotz Joh. 19, 25 und Mark. 15, 40, wenigstens nicht sicher ist, daß die Bruderschaft des Klopas mit Joseph endlich lediglich der immer schon trüben Rechnung Hegesippus' im 2. Jahrh. angehört. Das Gegentheil beider Annahmen ist viel besser zu beweisen. Die Vorgeschichten unserer Evangelien, Matthäus und Lukas, wissen weder von einer ersten Ehe Joseph's, noch auch von einer Kinderlosigkeit seiner Ehe mit Maria; sie setzen vielmehr einen nachfolgenden Kindersegen voraus. Am meisten Lukas, der von einem „erstgeborenen" Sohn Jesus redet (Luk. 2, 7; Matth. 1, 25 ist dieses Wort eingetragen). In der Geschichte Jesu selbst stellen seine Mitbürger von Nazareth ihn wie mit Vater und Mutter, so mit Brüdern und Schwestern ohne jeden Vorbehalt zusammen (Matth. 13, 55 fg.; Mark. 6, 3); und da sie die Brüder sogar mühsam der Reihe nach mit Namen zählen, und nur durch die ernstlichste Gemeinschaft mit diesen Namen die Stellung Jesu erschüttern können, so ist der Eindruck völlig, daß sie die engste Familien- und Blutssolidarität der genannten Familienglieder bezeugen wollen. Auch in allen andern Stellen, wo von Brüdern Jesu und etwa von ihren Besuchen mit der Mutter (Matth. 12, 46) die Rede ist, kann, gegenüber der landläufigen Bedeutung des Worts, auch nicht die Vermuthung aufkommen, daß es „Halbgeschwister" seien, wovon eben erst das 2. Jahrh. träumt; und vollends die fortlaufende Umtaufung der „Brüder" in „Vettern" ist nur die reinste und sprachwidrigste Willkür. Selbst die oben berührte Johannesstelle vom Unglauben der Brüder sagt das Gegentheil: „nicht einmal seine Brüder", d. h. sein Nächstes, sein Blut glaubte an ihn (7, 5). Haben nach dem Vorgang Herder's („Briefe zweener Brüder Jesu") nicht allein die allermeisten unbefangenen Theologen, sondern selbst v. Hofmann, Laurent und Pressensé die wirklichen Brüder festgehalten, so wird dieser Streit als erledigt anzusehen sein.

Die Altersstellung dieser Brüder untereinander ist leichter zu bestimmen als die zu Jesus. Für jene ist am einfachsten die Stelle Matth. 13, 55 fg., von welcher Markus (6, 3) nur wenig abweicht, zu Grunde zu legen, und der Vortritt des Jakobus ist auch durch andere Stellen unterstützt, sobald man statt abendländischer Maßstäbe der Autorität den orientalischen des Alters einigermaßen gewähren läßt. Für Jesus müßte die Annahme einer ersten Ehe Joseph's das jüngste Alter fordern, während der evangelische Bericht von der ersten Geburt Maria's, der Jungfrau, ihn als Aeltesten begehrt. Hier ist eine Aufstellung nicht mehr möglich. Ueber die Erziehung der Brüder haben wir nur apokryphische Fabeln oder, im Fall der Zugrundelegung des Hegesippus'schen Bildes vom spätern Jakobus, den er wie einen Essäer zeichnet, leere Hypothesen. Die Erziehungsweise Jesu wird die aller Brüder gewesen sein. Die Größe geistiger Gaben, welche im Schos dieser Familie aufwuchsen, kann neben der Geschichte Jesu die des Jakobus garantiren.

Der Predigt Jesu fielen die Brüder Jesu so wenig zu als seine Mutter, obwol sie das Familienband aufrecht hielten und ihn mit der Mutter besuchten, ohne die Absicht, die man neuerdings gefunden, ihn als irrsinnig geworden nach Hause zu holen (Matth. 12, 46; Mark. 3, 31, vgl. 20 fg.). Jener Unglaube ist durch klare Worte Jesu bezeugt,

indem er, mit starker Abstoßung gegen den Besuch, seine Zuhörer seine Mutter und Brüder hieß (Matth. 12, 48 fg.), und es das Schicksal des Propheten nannte, nirgends, außer in seiner Vaterstadt und in seinem Hause, geltungslos zu sein (Matth. 13, 57). Das 4. Evangelium hat diesen Unglauben formell bezeugt (7, 3 fg.), daneben aber doch die anfängliche Begleitung Jesu durch Mutter und Brüder von Kana nach Kapharnaum (2, 12) und das Interesse der Brüder für Verbreitung seines Ruhms in der Welt, besonders in Jerusalem, angenommen (7, 3 fg.), Berichte, die an den andern Evangelien und schon daran scheitern, daß, im Widerspruch mit der ersten Aussage, ein Glaube der Brüder an seine Werke dennoch vorausgesetzt wird. In der Nähe des Kreuzes zeigt die Brüder keines unserer Evangelien; das Hebräerevangelium zur Zeit des Hieronymus (4. Jahrh.) freilich läßt Jakobus, den Bruder des Herrn, einen Theilnehmer des Abendmahls und ersten Zeugen der Auferstehung Jesu sein (vgl. die Reste des Hebräerevangeliums bei Hilgenfeld, Novum Test. extra canonem receptum [Leipzig 1866], IV, 17); und es scheint einige Unterstützung dadurch zu finden, daß das 4. Evangelium (19, 25) die Gegenwart wenigstens der Mutter beim Kreuz verkündigt, daß die Apostelgeschichte (1, 14) Maria mit den Brüdern zu den ersten Theilnehmern der jerusalemischen Gemeinde nach der Auferstehung rechnet, und daß sogar Paulus wenigstens die vierte Erscheinung des Auferstandenen dem Jakobus zutheil werden läßt (1 Kor. 15, 7), ein Name, den er anderswo nur für den Bruder des Herrn verwendet. Es ist aber lediglich nicht gerathen, der Aussage des Hebräerevangeliums nachzugeben; alle Evangelien, auch das 4., stimmen in beiden Punkten gänzlich anders, Paulus seinerseits hat nur von einem Apostel Jakobus, nicht von einem Bruder des Herrn geredet, und die Apostelgeschichte gewährt durchaus keine Sicherheit, ob die Familie Jesu, deren Stellung in der Gemeinde dem Judenchristenthum und den judenchristl. Quellen nachher so wichtig wurde, vom ersten Anfang an der Kirche zugehörte.

Nur so viel ist gewiß, nicht nur aus der Apostelgeschichte (1, 14), welcher freilich das 4. Evangelium mit seinem lediglich unfreundlichen abweichenden Bericht über die Brüder (7, 3 fg.) merkwürdig gegenübersteht, sondern insbesondere durch den Apostel Paulus, daß die Brüder Jesu früh wirklich übertraten und sogar eine höchst ehrenvolle Stellung in der christl. Gemeinde erlangten. Als Paulus im J. 39 oder 40 seine erste Reise nach Jerusalem machte, sah er neben Petrus Jakobus, den Bruder des Herrn (Gal. 1, 19), ebenso wieder 14 Jahre nachher (52—53) beim Apostelconvent (Gal. 2, 9). Im J. 58, im 1. Korintherbrief (9, 5) redet er davon, daß „die Brüder des Herrn" wie die Apostel in Begleitung ihrer Frauen auf die Missionen gehen, und an Pfingsten 59 ist er bei seiner letzten jerusalemischen Reise von Jakobus wie von einem Vorstand der dortigen Gemeinde empfangen worden (Apg. 21, 18 fg.). Die angesehene Stellung der Familie hat mehr noch als die Apostelgeschichte Paulus selbst bezeugt. Schon bei der ersten Reise findet er Jakobus in apostelähnlicher und apostelnaher Stellung (Gal. 1, 19); beim Apostelconvent zählt er Jakobus mit, und, vor Petrus und Johannes, zu den „Säulen" der dortigen Kirche (Gal. 2, 9); aus Anlaß der Missionen rubricirt er in aufsteigender Linie Apostel, Brüder des Herrn, Kephas, d. i. Petrus (1 Kor. 9, 5). So hat er also einmal den Jakobus, das andere mal den Petrus am höchsten gestellt; jenen in der Gemeinde, diesen in der Mission, in welcher er ihm auch sonst die oberste Stelle gibt, obwol er ihn sogar hier mehr als nöthig von Jakobus abhängig fand (Gal. 2, 12). Diese Zusammenstellung des Jakobus mit den Aposteln hat den Glauben erweckt, Paulus bezeichne in dessen Person wirklich einen Apostel, und hat die früher erwähnte Täuschung ermuthigt, daß Jakobus, der Bruder des Herrn, kein anderer als der Apostel Jakobus, Alphäi Sohn, kurzum „der Vetter" sei. Aber diese Meinung ist auf Gal. 1, 19 kaum scheinbar zu gründen; 1 Kor. 9, 5 widerspricht, indem zwischen Aposteln und Brüdern des Herrn geschieden wird, und 1 Kor. 15, 7 widerspricht, indem hier geradezu ein „Apostel" Jakobus genannt wird, der mit dem „Bruder Jesu" nichts zu schaffen hat. Auch alle andern Quellen haben fortwährend zwischen Aposteln und Brüdern getrennt, sichtbar z. B. Matth. 12, 46 fg.; Joh. 1, 12; 7, 3 fg.; Apg. 1, 14; irgendwie selbst noch Eusebius („Kirchengeschichte", I, 12; II, 1), der den nichtapostolischen Bruder freilich wenigstens zu den 70 Jüngern rechnet, während allerdings schon Clemens von Alexandria ihn nicht nur mit dem Apostel Jakobus Alphäi, sondern auch mit dem Apostel Jakobus Zebedäi verwechselte (Eusebius, a. a. O., II, 1). Die bedeutende Stellung in Jerusalem dankten die Brüder Jesu nicht vorzugsweise nur ihrer Seßhaftigkeit gegenüber den Wanderungen

der Apostel, indem dieser Unterschied, wie wir zum Theil schon sahen, in dieser Schärfe nicht bestand (1 Kor. 9, 5), sondern theils persönlicher Tüchtigkeit, sittlicher Strenge und Würde, wie sie Jakobus repräsentirte, judenchristl. Entschiedenheit (Gal. 2, 7. 9. 12; Apg. 15, 13 fg.; 21, 15 fg.), welche den Geist Jesu nicht ganz treu spiegelte, eine entfernte Anerkennung des freiern Paulinismus aber doch nicht ganz ausschloß (Gal. 2, 9; Apg. 15), und kirchenleitender Gewandtheit (Gal. 2, 9; Apg. 15, 13 fg.; 21, 18 fg.), theils aber wol auch dem Familienblut, dem Zusammenhang mit Jesus, der hier nur in anderer Weise als bei den Aposteln in Betracht kam (Apg. 1, 21), und der mit Jesus gemeinsamen Davidisch-messianischen Abstammung (Röm. 1, 3). Es mag und wird unrichtig sein, die korinthische Christuspartei (1 Kor. 1, 12) mit Storr und Nachfolgern auf eine Anhänglichkeit an das Fleisch und Blut des Hauses Jesu zu beziehen, obgleich die Stelle 2 Kor. 5, 16 auch so noch eine Bedeutung für die Brüder Jesu behält; aber noch in der Mitte des 2. Jahrh. legte der älteste christl. Historiograph Hegesippus, der Palästinenser Eusebius (a. a. O., II, 23; III, 11. 19. 20. 32), und im Anfang des 3. Jahrh. Julius Afrikanus (bei Eusebius, a. a. O., I, 7) auf die Nachkommen des Herrngeschlechts, auf die sogenannten „Herrnangehörigen" (δεσπόσυνοι), das größte Gewicht, Hegesippus zumal, indem er sie als die Vorsteher der palästin. Kirchen und der jerusalemischen Kirche mit und nach den Aposteln betrachtete und von ihrem Untergang den Anftritt der unheilvollen Gnosis seit den Zeiten Trajan's datirte (Eusebius, a. a. O., III, 32). In gleich nachdrücklicher Weise wird der Zusammenhang dieser Epigonen mit dem Davidischen Hause von Hegesippus (bei Eusebius, a. a. O.) geltend gemacht. (Reichere Nachrichten über dieses ganze Gebiet gibt der Artikel Jakobus.) Nach Jakobus' Hinrichtung, um 63 n. Chr., soll nach Eusebius (a. a. O., III, 11. 32), der wesentlich dem Hegesippus folgt, Simon, der dritte Bruder Jesu (Matth. 13, 55), nach Hegesippus' Annahme freilich nur ein „Vetter", der Sohn des Klopas, des Bruders Joseph's, von einem Congreß der letzten Apostel, Schüler und Verwandten Jesu zum jerusalemischen Bischof erwählt worden sein, um 120jährig (geboren 4 v. Chr.) im neunten Jahre Kaiser Trajan's (106 n. Chr.), richtiger wol in seinem hundertneunzehnten Jahre, d. h. 116 n. Chr., durch den syr. Statthalter Atticus als Davidide und Christ nach langen Foltern an dem Kreuz zu sterben, welches die Denunciation der ihn ablösenden Gnosis ihm gebaut haben soll. Auch vom vierten Bruder oder vielmehr angeblichen Vetter Juda seien unter Kaiser Domitian und Trajan noch zwei Enkel übrig gewesen, mit dem bescheidenen Vermögen von 9000 Denaren (Franken) in Feldstücken, welche sie selbst bebauten. Entlassen von Domitian, der sie als Davididen verhörte und ungefährlich fand, seien sie als Märtyrer und Angehörige des Herrn den palästin. Kirchen bis Trajan vorgestanden, um unter ihm etwa gleichzeitig mit Simon vom Schauplatz zu verschwinden (Eusebius, a. a. O., III, 13 fg., 32). Aber entferntere Verwandte ohne besondere kirchl. Stellung mit dem Sitz im syr. Kaukab und im alten Nazareth wollte noch Julius Afrikanus (bei Eusebius, a. a. O., I, 7) im Anfang des 3. Jahrh. vorgefunden haben, und ihrer Sorgfalt in Erhaltung und Herstellung des Stammbaums des Herrn seine eigene, freilich nur künstelnde Vereinigung der Stammbäume des Matthäus und Lukas danken. Traten die Herrnangehörigen so freilich immer mehr und ganz ins Dunkel zurück, so hat dafür die judenchristl. Kirche seit dem 2. Jahrh. sie in allerlei Weise verherrlicht und auch nach dem Tode redend eingeführt. Die ältesten Schriftwerke dieser Art stehen in unserm N. T. selbst im Jakobus- und Judasbrief; es sind Mahnungen in der Verfolgung, Warnungen gegen die ihnen so rasch nachgefolgte verkehrte Gnosis, welche mit dem Paulinismus noch verbunden wird, Sittenregeln überhaupt, wie sie für den Mund der exemplarisch frommen Männer, der Märtyrer und echten Zeugen des Lebens Jesu, paßten. Vgl. noch meine „Geschichte Jesu von Nazara" (Zürich 1867), I, 324 fg., 422 fg. Keim.

Brunnen. Eigentliche Brunnen, d. i. Vorrichtungen, um Quellwasser aus einer größern oder geringern Tiefe zu Tage zu fördern, sind, wie überhaupt im Orient, so in Palästina nicht häufig anzutreffen. Es gibt dort, namentlich in dem ganz besonders wasserarmen südlichen Theil des Landes, in Judäa, Strecken, wo weit und breit keine Quelle oder kein Brunnen zu finden ist; und findet sich endlich ein solcher, so ist das Wasser oft salzig und aus diesem oder einem andern Grunde nicht trinkbar; oder es ist in so geringer Menge vorhanden, daß es für die Befriedigung des Bedürfnisses nicht zureicht. Ganze Ortschaften müssen so des Quellwassers entbehren und selbst Jerusalem ist in dieser Hinsicht nicht viel besser daran. Die wenigen Quellen in der Stadt und

ihrer Umgebung enthalten entweder ganz untrinkbares Wasser oder solches wenigstens in ungenügender Menge. Auch in früherer Zeit war dieses nicht anders. Hieronymus (zu Am. 4, 7) berichtet während seines Aufenthalts zu Bethlehem, daß es in dortiger Gegend außer einigen wenigen Quellen lediglich Cisternenwasser gebe, und laut Josephus („Alterthümer", XIV, 14. 6; „Jüdischer Krieg", III, 7. 12) befanden sich die beiden Festen Jotapata und Masada gänzlich ohne Quellwasser. Um so höher wird und ward nun freilich ein Brunnen mit trinkbarem Wasser geschätzt, und die Bibel selbst berichtet von wiederholten Streitigkeiten, welche um den Besitz eines Brunnens entstanden (1 Mos. 21, 25; 26, 19; vgl. 21, 30 fg.). Das erfolgreiche Graben eines Brunnens war ein so frohes Ereigniß, daß dasselbe auch in Liedern gefeiert ward, und 4 Mos. 21, 17. 18 ist uns ein solches uraltes „Brunnenlied" noch erhalten, welches lautet:

Steig' empor Brunnen! singet ihm entgegen!
Brunnen, den da Fürsten gruben,
Höhleten die Edlen des Volkes
Mit dem Scepter, mit ihren Stäben.

Die Einrichtung dieser Brunnen war ursprünglich und wol auch noch in der spätern Zeit gewiß eine möglichst einfache; der Brunnen war weiter nichts als eine wahrscheinlich meist ausgemauerte Grube von größerer oder minderer Tiefe. In diese ließ man, befand sich das Wasser so tief, daß man es mit der Hand nicht mehr schöpfen konnte, an einem Strick ein Gefäß hinab und zog dasselbe mit der Hand wieder empor (vgl. Furrer, „Wanderungen durch Palästina" [Zürich 1865], S. 199). Auf künstlichere Vorrichtungen, wie sie Robinson („Palästina", I, 73, 416, 417; II, 139) beschreibt, deutet in der Bibel nichts. Das nun, was bei dem Mangel an Quell- oder, wie der Hebräer sich bezeichnend auszudrücken pflegt, an lebendigem Wasser (Jer. 2, 13), die Stelle der Brunnen im Orient vertritt, sind die sogenannten Cisternen, d. i. Gruben, in denen das Regenwasser aufgefangen und aufbewahrt wird. Dieselben pflegen ausgemauert und übertüncht zu sein; in der ältern Zeit waren sie theilweise so angelegt, daß sie an der Mündung oben äußerst eng waren und sich nach unten zu immer mehr erweiterten bis zu einer Länge von 100 Fuß an jeder der vier Seiten (Diodor, XIX, 94). Die Oeffnung ward mit einem schweren Stein verschlossen, der nicht ohne große Mühe fortgeschafft oder beiseitegeschoben werden konnte (1 Mos. 29, 2). Robinson fand wiederholt Cisternen, bei denen der Stein, welcher das in einer über dieselbe gelegten flachen Steinplatte befindliche Loch verschloß, ein solches Gewicht hatte, daß zu seiner Fortwälzung zwei oder drei Mann erforderlich waren. Die in Jerusalem befindlichen Cisternen sind theilweise oben mit einer Art Rand oder Barrière umgeben, welche ihnen das Ansehen eines Brunnens verleiht. Cisternen, in Felsen gehauen, wie sie Robinson in der Nähe von Hableh antraf, werden auch im A. T. erwähnt (5 Mos. 6, 11; Neh. 9, 25; vgl. 2 Chron. 26, 10). In den Städten hat beinahe jedes Haus eine Cisterne, manche haben deren mehrere. Das Wasser wird in dieselben während der Regenzeit von den Dächern hinabgeleitet und bleibt hier bei der nöthigen Sorgfalt wol ein halbes Jahr trinkbar. Auch in der ältern Zeit gab es Privathäuser, welche ein oder mehrere Cisternen hatten; doch waren es wol mehr nur die der Vornehmern (2 Sam. 17, 18; 2 Kön. 18, 31; Josephus, „Jüdischer Krieg", VII, 6. 2). Das Volk holte seinen Bedarf an Wasser wol zum guten Theil aus öffentlichen Cisternen, wie an eine solche Jer. 41, 7 zu denken sein wird. Diese hatte eine so bedeutende Größe, daß 70 Erschlagene in sie hineingeworfen werden konnten; auch die von Usia angelegten Cisternen (2 Chron. 26, 10) waren wenigstens mit zum öffentlichen Gebrauch bestimmt. Privatcisternen gelten auch jetzt noch häufig als ein schätzbares Besitzthum, und um den Wasservorrath in derselben ist man nicht selten äußerst besorgt. Sie sind nicht minder wie die Brunnen oft Gegenstand des Streites und des Zankes geworden. Wasserleere Cisternen wurden in Israel ganz gewöhnlich als Gefängnisse benutzt (1 Mos. 37, 22; Jer. 38, 6; Kl. 3, 53). Es war diese Art der Eincarcerirung in der ältern Zeit so sehr die Regel, daß „über jemand schließen" (nämlich die Cisternenöffnung) im Hebräischen gesagt werden konnte für unser „jemand ins Gefängniß werfen" (Hiob 12, 14), und ein Gefängniß als „Grube" auch dann bezeichnet ward, wenn dasselbe oberhalb der Erde sich befand (1 Mos. 40, 15; vgl. V. 3; 2 Mos. 12, 29; Sach. 9, 11). Brunnen und Cisternen endlich waren gleicherweise der Hauptsammel- und Verkehrspunkt eines Ortes. Hier kamen die Hirten zusammen, wenn sie ihre Heerden tränkten; hier die Frauen und Mädchen, um Wasser zu schöpfen;

dahin begab man sich deshalb auch, wenn man mit jemand auf eine ungezwungene Art in Verkehr treten wollte (1 Mos. 24, 11. 13). Vgl. Diodor, II, 48; XIX, 94; Faber, „Archäologie der Hebräer" (Halle 1773), I, 122 fg., und vorzüglich Robinson an verschiedenen Orten, besonders „Palästina", I, 73, 326, 338; II, 125 fg., 139, 385, 414, 518 fg., 608 fg., 628; III, 7; „Neuere biblische Forschungen in Palästina" (Berlin 1857), S. 178. Ueber eine vierfache Art von Cisternen im Hauran berichtet Wetzstein, „Reisebericht über Hauran und die Trachonen" (Berlin 1860), S. 49, 50; vgl. noch Furrer, a. a. O., S. 13, 78, 199; „Archiv für wissenschaftliche Erforschung des Alten Testaments", 1. Jahrg., 1867, I, 110. Schrader.

Brunnenthor, f. Jerusalem.

Bubastos oder Bubastis wird unter dem Namen Phi-Beset Ez. 30, 17 neben mehrern andern ägypt. Städten erwähnt, lag im östlichen Theil Unterägyptens an einem Kanal des pelusischen Nilarms, wo heutzutage die Ruinenstätte Tell Bastah, bei der Stadt Zakâzik am Kanal von Muiz sich befindet, und war die Hauptstadt des gleichnamigen Nomos (Bezirks), welcher, der Kriegerkaste der Kalasirier zugewiesen (Herodot, II, 166), sich auf der Südseite des pelusischen Arms über die Ortschaften längs der gezogenen Kanäle ausbreitete, an der Ostseite an den arab. Nomos und das Land Gosen und auf der Westseite an den Nomos von Heliopolis grenzte. In der Stadt selbst begegnen und vereinigen sich, nach Herodot, zwei Kanäle und bilden eine Halbinsel, in welcher sich auf ebener Erde der berühmte Tempel der (katzengestaltigen) Göttin Bubastis (koptisch Pascht) befindet, welche die Griechen mit ihrer Artemis vergleichen. Obgleich nun die Stadt ringsumher hoch aufgedämmt ist in gewaltigen Backsteinterrassen, welche die Basis dieser wie fast aller unterägypt. Städte ausmachen — diese, meistens einen Fuß langen Backsteine sind es, welche die Hebräer aus Thon arbeiten mußten „in schwerer Dienstbarkeit" (2 Mos. 1, 11 fg.) — so ragt doch der Tempel über alles empor, weil die Propyläen 60 Fuß hoch sind. Dahin, zu dem großen Fest der Bubastis, wallfahrten jährlich ungefähr 70,000 Menschen, ohne die Kinder. Daselbst war auch der allgemeine, geheiligte Begräbnißplatz für die balsamirten Katzen (Herodot, II, 59. 60. 67). — Obgleich diese Herrlichkeiten sich später immer mehr verloren, blieb Bubastos doch eine wichtige Stadt; eine Dynastie der Pharaonen stammte aus derselben und residirte wol auch eine Zeit lang daselbst. Bei der letzten Eroberung Aegyptens nahmen die Perser die Stadt mit Gewalt ein und rissen ihre Mauern nieder. Doch stand der Ort noch im röm. Zeitalter. Heute liegt Tell Bastah in der Tiefe, hat aber eine hohe Umfassung. Der ganze Umfang beträgt ungefähr 15000 Fuß. Araber bewohnen die Ruinen des alten Bubastos. Ungeheuere Granitmassen voll Hieroglyphen, mehr oder weniger verstümmelt, sind dort wunderbar aufgehäuft. Den alten Namen der Stadt hat man schon erklären wollen Pi-Pascht, Land (Ort) der (Göttin) Pascht. Vgl. Ritter, „Erdkunde" (2. Aufl., Berlin 1821), I, 1, 825 fg.; Mannert, „Geographie der Griechen und Römer" (Landshut 1824), X, 1, 588 fg.; Schleiden, „Die Landenge von Sues" (Leipzig 1858). Kneucker.

Buch, f. Schreibkunst.

Buchsbaum, so deutet Luther den Jes. 41, 19; 60, 13 erwähnten Teašûr, während die LXX (Jes. 41, 19) ihn als Silberpappel erklären. Diese Pappel scheint (Hos. 4, 13; 1 Mos. 30, 37) vielmehr mit libnēh bezeichnet zu sein. Teašûr kommt von âšar, gerade sein. Deshalb möchten wir unter ihm am liebsten die im Orient einheimische und z. B. in der Umgebung von Damaskus ungemein verbreitete sogenannte italienische Pappel verstehen, die vor allem durch hohen schlanken Wuchs und pyramidalische Gestalt sich auszeichnet, herzförmige, gezähnte Blätter trägt von dunkelgrüner Färbung auf der obern, von hellgrüner auf der untern Seite und mit gelbgrauer, aufgerissener Rinde umkleidet ist. Sie kann in 20 Jahren eine Höhe von 70 Fuß erreichen, liefert gleich der Silberpappel ein zähes dauerhaftes, für Schnitzarbeiten und Fußböden brauchbares Holz, das für Schiffsverdecke schon von den Tyrern benutzt wurde (Ez. 27, 6). Dort hat man nämlich zu übersetzen: „Das Verdeck (deiner Schiffe, Tyrus) machten sie aus Elfenbein in Pappelholz." Furrer.

Buchstaben, f. Schreibkunst.

Büffel, dieser gewaltige, dem Ochsen verwandte Vierfüßler mit großen nach vorn über de Stirn gebogenen Hörnern, niederhängendem Kopf und trotzig-tückischem Blick, wol ziemlich allgemein aus Bildern von der röm. Campagna bekannt, lebte in Palästina zur Zeit des alten Israel nur in wildem Zustande, wie heute noch in Abyssinien, wo er

wegen seiner grimmigen Wuth, seiner außerordentlichen Kraft und Schnelligkeit überaus gefürchtet wird und die Jagd desselben als eine der gefährlichsten gilt. Die Hebräer fürchteten ihn gleich dem Löwen (Ps. 22, 22), und spottend fragt der Dichter Hiob's, ob wol auch einer den Büffel vor die Egge zu spannen Lust habe (Hiob 39, 9 fg.). Die Hörner des Büffels, mit denen er seine Feinde zermalmt, dienten als Sinnbild der Kraft, daher im Segen Mose's von dem Stamm Joseph gesagt wird: „Des Büffels Hörner sind seine Hörner" (5 Mos. 33, 17; Ps. 92, 11). Von sicherm Versteck aus betrachtete der Israelit aber doch mit Vergnügen das Springen der jungen Büffel (Ps. 29, 6).

Heutzutage finden wir große Heerden dieser Thiere einigermaßen durch die Ghawarineh, die Bewohner des Jordanthales, gezähmt, doch immer noch tückisch und gefährlich genug, an den sumpfigen Ufern des Hulehsees und in der Ebene Batiha beim Einfluß des Jordan in den Tiberiassee, wo sie es lieben, in schlammigem Wasser sich herumzuwälzen. Abends kehren sie zu den Zelten ihrer Herren zurück, von denen sie jedoch nicht, wie dies sonst von den heutigen Aegyptern, im Gegensatz zu den Zeitgenossen von Hiob's Dichter, geschieht, zur Arbeit angehalten werden.

In der Luther'schen Bibel erscheint anstatt des Büffels für den hebr. Re'ém das fabelhafte Thier Einhorn im offenen Widerspruch zu 5 Mos. 33, 17, wo dem Re'ém eine Mehrzahl von Hörnern beigelegt wird. Furrer.

Bürgerrecht. Für die Bibel kommt nur das israelitische und das röm. Bürgerrecht in Betracht. Bei den Hebräern war die Theokratie der Entwickelung des politischen Lebens nicht günstig, und nicht ohne Grund hat man schon darin, daß ihre Sprache kein Wort für „Bürger" hat, ein Zeichen ihrer politischen Unmündigkeit gefunden. Was man anderwärts Bürgerrecht nennt, das war bei ihnen die Zugehörigkeit zur „Gemeinde Jahve's", zu seinem „heiligen Volk" (4 Mos. 16, 3; 5 Mos. 7, 6). Sie wurde erlangt durch Geburt von israelitischen Aeltern und bethätigte sich äußerlich in der Beschneidung, der Feier des Passahs und des Sabbats. Sie allein berechtigte zum Mitbesitz des Heiligen Landes; der Eingeborene (ezráh) unterschied sich vornehmlich als Grundbesitzer von dem Fremden und Beisassen (ger, tošáb), der nur ausnahmsweise Grundeigenthum erwerben konnte (3 Mos. 25, 35). Wenn letzterer auch an den Rechten wie an den Pflichten der Landeskinder einen gewissen Antheil hatte (s. Fremde), so war es für ihn doch schwierig, in den Vollbesitz des israelitischen Bürgerrechts zu gelangen. Nach dem Gesetz 5 Mos. 23, 1—8 konnten die Nachkommen von Aegyptern und Edomitern im dritten Glied Aufnahme in der Gemeinde finden, dagegen waren Ammoniter und Moabiter ebenso streng ausgeschlossen wie Verschnittene und Abkömmlinge öffentlicher Buhlerinnen. Die Unduldsamkeit der spätern Zeit sonderte nicht nur die im Gesetz genannten, sondern alle Ausländer von der Gemeinde ab (Neh. 13, 3). Das röm. Bürgerrecht wird in der Geschichte des Apostels Paulus erwähnt (Apg. 16, 37 fg.; 22, 25 fg.; 25, 10). Es wurde in der Kaiserzeit an ganze Städte und Provinzen wie an einzelne verliehen, konnte aber auch durch Kauf erlangt werden (Apg. 22, 28). Paulus hatte es von seinem Vater ererbt (Apg. a. a. O.); wodurch dieser es besaß, ist unbekannt. Auch sein Begleiter Silas scheint es nach dem Wortlaut der Stelle Apg. 16, 37 besessen zu haben. Der röm. Bürger durfte von keinem röm. Gericht zur Strafe der Geiselung verurtheilt werden (Apg. 16, 37; 22, 25) und hatte das Recht der Appellation an den Kaiser (Apg. 25, 10. 11). Dagegen war seine Fesselung während der Untersuchungshaft gestattet (Apg. 24, 27; 26, 29), und das Vergehen des röm. Hauptmanns zu Jerusalem (Apg. 22, 29) bestand nur darin, daß er Paulus willkürlich vor aller Untersuchung hatte fesseln lassen (Apg. 21, 33). Krenkel.

Bürgschaft kommt in den israelitischen Gesetzbüchern nicht vor und scheint erst in späterer Zeit üblich, dann aber auch sehr gewöhnlich geworden zu sein. Der Bürge verpflichtete sich durch Handschlag, die Schuld seines Freundes zu vertreten (Spr. 11, 15; 17, 18; 22, 26). Vermochte er dies nicht, so durfte er keine Schonung erwarten; der Gläubiger konnte ihm das Kleid (Spr. 20, 16), ja selbst das Bett unter dem Leibe wegnehmen (Spr. 22, 17), und manche Wohlhabende, die unvorsichtig Verpflichtungen eingegangen, verloren ihr Vermögen und mußten sogar aus dem Lande flüchten (Sir. 29, 24. 25). Daher rathen die Sprüche Salomo's demjenigen, der durch Uebernahme von Bürgschaft sich in Verlegenheit gebracht hat, den Gläubiger um Aufschub zu bitten und rastlos zu arbeiten, um wieder frei zu werden (6, 1 fg.), sie nennen ihn aber auch einen „unverständigen" Mann (17, 18) und wollen, falls er seinen Verbindlichkeiten nicht nachkommen kann,

ohne Gnade nach dem strengen Recht mit ihm verfahren wissen (22, 16). Milder ist die Ansicht Sirach's, der es einem braven Mann zur Pflicht macht, für seinen Freund Bürgschaft zu leisten (29, 18), aber doch die Mahnung nothwendig findet, daß man dabei nicht über sein Vermögen gehen und sich immer auf das Bezahlen gefaßt machen solle (3, 16; 29, 27). Krenkel.

Bul, s. Monate.

Bund, Bündniß, heißt ein Verhältniß, in welchem zwei oder mehrere Personen, indem sie auf förmliche und feierliche Weise sich aneinanderbinden, zu gutem Einvernehmen und gegenseitigen Leistungen zusammentreten, oft ist es auch geradezu soviel als Vertrag oder Abkommen mit jemand. Der Ausdruck wird in der einfachen Sprache der Bibel, namentlich im A. T., viel gebraucht für alle möglichen derartigen Verhältnisse öffentlicher und privater Art, eigentlich und bildlich. Es wird damit bezeichnet das Schutz- und Trutzbündniß und die Bundesgenossenschaft zwischen Stämmen, Völkern und Volkshäuptern (z. B. 1 Mos. 14, 13; 2 Mos. 23, 32; 34, 12. 15; 5 Mos. 7, 2; Richt. 2, 2; 1 Kön. 15, 19; 2 Kön. 17, 4; Hos. 12, 2; Ob. 7; 1 Makk. 8, 22; 12, 1 u. s. w.), das Verhältniß der Unterthänigen oder Schutzbefohlenen zum Oberherrn (Jos. 9, 6 fg.; 1 Sam. 11, 1; Hes. 17, 13 fg.), die Verschwörung zum Zweck des Umsturzes oder der Empörung (1 Kön. 15, 27; 16, 9; 2 Kön. 9, 14; 11, 4), der Vertrag wegen allgemeinen Friedensverhältnisses oder gewisser besonderer Leistungen (z. B. 1 Mos. 21, 27—32; 26, 28; 31, 44; 2 Sam. 3, 12 fg; 1 Kön. 5, 12), auch blos das friedliche Sichzusammenschließen bisher getrennt Gewesener ohne besondere Förmlichkeiten (Dan. 9, 27; 1 Makk. 1, 12), das Freundschaftsverhältniß zweier Freunde (1 Sam. 18, 3; 20, 16; 23, 18) oder stammverwandter Völker (Am. 1, 9), endlich der Ehebund (Spr. 2, 17; Mal. 2, 14). In bildlichem Sinn wird von einem Bund oder Vertrag gesprochen, den einer mit seinen Augen macht, daß sie gewisse Dinge nicht erblicken dürfen (Hiob 31, 1), oder mit dem Tod, daß er einen unangetastet lasse (Jes. 28, 15), oder von einem Bund, d. h. Friedens- und Freundschaftsverhältniß, mit den Dingen der Natur, wie Thieren (Hos. 2, 18) und Steinen des Feldes (Hiob 5, 23), vermöge dessen sie einem nicht schaden dürfen. Und so kann man überhaupt sagen, man mache einen Bund mit einem, wenn man ihm bestimmte Versprechungen gibt und von ihm entgegennimmt. Diese Uebernahme gegenseitiger Verpflichtungen fehlt bei keinem Bund, und es ist darum auch bei der förmlichen Abschließung eines solchen die feierliche Zusage oder Zusicherung gewisser Leistungen die Hauptsache. Sie geschieht in der Regel durch den Eid (s. d.), durch die Betheuerung der Zusage vor dem Angesicht Gottes, unter Herabwünschung dieser und jener Strafen auf das eigene Haupt im Fall des Bruches, so z. B. 1 Mos. 26, 28; 31, 53; Jos. 9, 15; 1 Sam. 20, 17; 2 Kön. 11, 4. Wie aber der Eid selbst in der ältesten Zeit nicht blos durch das gesprochene Wort, sondern zugleich durch äußere bezeichnende Handlungen, namentlich durch Hinzunahme von sieben Dingen oder Personen als Zeugen der Aussage feierlicher gemacht und bekräftigt wurde (das hebr. Wort für Schwören bedeutet eigentlich „sich bei sieben Dingen verpflichten"; Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1866], S. 23), so wurde auch die Bundesschließung in allen wichtigen Fällen und, je weiter im Alterthum zurück, um so mehr auf eine umständlichere Weise und durch gewisse sinnfällige und sinnvolle Handlungen, welche zur Einprägung der übernommenen Verpflichtungen oder zur Bezeugung der gemachten Versprechungen dienen sollten, bewerkstelligt, und es sind gerade die Schriften über die Urgeschichten, in welchen solche Gebräuche noch am häufigsten erwähnt oder am eingehendsten beschrieben werden. In der Geschichte des Bundes Abraham's mit dem König Abimelech, welcher außer dem allgemeinen friedlichen Verhältniß namentlich die Benutzung der von Abraham gegrabenen Hirtenbrunnen betraf, lesen wir, daß Abraham sieben Lämmer besonders hinstellte und sie dem Abimelech übergab; dieser sollte sie von ihm annehmen, damit sie dem Abraham ein Zeugniß seien für sein Eigenthumsrecht auf den von ihm beanspruchten Gegenstand, und diese Gabe, indem sie der König annahm, machte den Bundeseid, der damals zwischen ihnen geschworen wurde, um so verpflichtender für den König (1 Mos. 21, 27—31). Diese Sitte, obwol nur einmal in der Bibel erwähnt, war gewiß auch sonst nicht selten: der, dem die Haltung des Bündnisses am meisten anlag, gab dem andern eine Gabe von womöglich sieben Sachen, und band ihn dadurch um so fester an sich, wie ja auch ohne Schwur, an sich schon, die Annahme eines Geschenks eine Verpflichtung gegen den Geber nach sich zieht (Homer, „Ilias", XIX, 243—246). Auch ein äußeres Denkmal, an dem

Ort der Bundesschließung errichtet, konnte als bleibendes Zeugniß des geschehenen eidlichen Versprechens zur Bekräftigung desselben dienen (1 Mos. 31, 45; Pausanias, III, 20. 9). Besonders aber war es das Opfer, näher das blutige Opfer, welches in mehrfacher Weise auch bei der feierlichen Abschließung von Verträgen und Bündnissen verwendet wurde. Durch die Opfergabe der Bundschließenden, im allgemeinen zunächst das Brandopfer, wurde Gott, der im Eid angerufen wird, noch kräftiger und augenscheinlicher in das Vornehmen zwischen den beiden Vertragschließenden hineingezogen, und zum Zeugen und Wächter des zwischen ihnen vorgehenden Gelöbnisses gemacht. Gewöhnlich aber waren damit noch besondere, auf den Bundeszweck bezügliche Gebräuche verbunden, durch welche das Opfer seinen Charakter als Bundesopfer bekam. Einer der ältesten und gewöhnlichsten war der, daß man eins oder einige der Opferthiere in zwei Stücke zertheilte, diese sich gegeneinander über legte, Hälfte gegen Hälfte, und nun zwischen diesen Stücken hindurchschritt, um anzuzeigen, daß die zwei Vertragschließenden durch den Bund so zusammengehören, wie diese Stücke zu einem Thier zusammengehört hatten, und zu erklären, daß es ihnen, wenn sie diesen Bund brechen, ebenso ergehen möge, wie diesem getödteten und entzweigeschnittenen Thier. Diese Sitte wird ziemlich ausführlich bei Erzählung des Bundes Gottes mit Abraham (1 Mos. 15, 9 fg.) beschrieben, kürzer Jer. 34, 18. 18. 19; daß sie einst sehr gewöhnlich gewesen sein muß, ergibt sich aus dem davon abgeleiteten und im A. T. gemeinüblichen hebr. Ausdruck für Bundschließen, welcher eigentlich bedeutet, „einen Bund schneiden", d. h. durch oder unter Zerschneidung des Thieres den Bund schließen. Zugleich ersieht man aus diesem Ausdruck, daß dieses Zerschneiden, was vom Opfern nie gesagt wird, kein Opfern war, sondern nur eine mit dem Opfern verbundene Ceremonie, welche zum Opfer hinzukam; auch 1 Mos. 15, 9 fg. müssen wir eine Opferhandlung daneben vorgenommen denken: diejenigen der herzugebrachten Opferthiere, welche nicht entzweigeschnitten wurden, die Taube und die Turteltaube, hatten wahrscheinlich eben die Bestimmung, zum Bundesopfer zu dienen. Dieselbe Sitte bezeugt für die Chaldäer Ephräm der Syrer (zu 1 Mos. 15), und ähnliche Sitten ergeben sich, als bei den classischen Völkern in ihrem Alterthum gebräuchlich, aus den bei ihnen herkömmlichen Ausdrücken für Bundschließen, wie ὅρκια τέμνειν, foedus icere, ferire, percutere (einen Bund schneiden oder schlagen), und werden auch durch ausdrückliche Nachrichten gemeldet (wie Herodot, II, 139; VII, 39; Xenophon, Anab., II, 2. 9; Plutarch, Quaest. rom., c. 111; Livius, I, 24; XXI, 45 u. s. w.). In anderer Weise wurde sodann das Dankopfer oder Schlachtopfer für denselben Zweck verwendet. Bei diesem Opfer wurde bekanntlich nicht das ganze Opferthier auf den Altar gebracht, sondern der größere Theil desselben zu einer Mahlzeit verwendet. Wenn nun an sich schon das Zusammenessen eine Handlung der Gemeinschaft und Freundschaft war, wie z. B. noch jetzt arab. Beduinen einen, mit dem sie gegessen haben, als ihren Freund betrachten und ihm Schutz gewähren (Niebuhr, „Beschreibung von Arabien" [Kopenhagen 1772], S. 48 fg.), so mußte um so mehr das Zusammenessen an heiliger Stätte und von dem heiligen Opferfleisch und Opferbrot ein Gemeinschaft stiftendes Bindemittel zwischen den Essenden sein. Es wurden darum bei der Abschließung von Verträgen gern Schlachtopfer dargebracht, und wurde dann die Eidesleistung und sonstige Vertragshandlung durch das gemeinsame Mahl von der geheiligten Opferspeise geschlossen und bekräftigt, indem die Essenden das Gelöbniß, um dessen willen das Opfer geschlachtet und dargebracht war, sich gleichsam einverleibten oder auf sinnliche Weise vor Gott sich so zu Gemüthe führten, daß sie sich nun ganz aneinandergebunden wußten. Eine solche Bundesmahlzeit von Opferfleisch wird 1 Mos. 31, 54 zwischen Jakob und Laban, ferner 2 Mos. 24, 11 (vgl. V. 5) als Schluß der Handlung des Stiftungsbundes zwischen Gott und dem Volk Israel, ausdrücklich erwähnt; auch die Dankopfer, die bei der feierlichen Einsetzung des Königs Saul, also bei Errichtung des Königsbundes, 1 Sam. 11, 15 gemeldet werden, hatten den gleichen Zweck. Auch ohne daß der Opfercharakter besonders berichtet wird, lesen wir von solchen gemeinschaftlichen Bundesmahlzeiten bei Herstellung eines Bundes 1 Mos. 26, 30; 2 Sam. 3, 20. Bei solchen Bundesmahlzeiten fehlte gewiß auch nicht das Salz, das Sinnbild des Unverweslichen und Dauerhaften, wie denn auch schon durch gemeinschaftlichen Genuß von Brot und Salz ein Bündniß bekräftigt werden konnte (s. Salz und vgl. den Ausdruck Salzbund 2 Chron. 13, 5; 4 Mos. 18, 19; 3 Mos. 2, 13). Endlich in einer noch eindringlichern Weise erscheint das Dankopfer zur Bundesschließung verwendet in der Erzäh

lung von dem durch Mose am Sinai geschlossenen Bund zwischen Gott und dem Volk (2 Mos. 24), indem dort mit dem Opferblut noch vor der schließenden Bundesmahlzeit eine besondere Ceremonie vorgenommen wurde. Nach der Darbringung der grundlegenden Brandopfer wurden Stiere als Dankopfer geschlachtet und das aufgefangene Blut zur Hälfte in Becken bereit gestellt, zur Hälfte an den Altar gesprengt. Nachdem dann das Volk zur Haltung der Bundesgesetze sich ausdrücklich verpflichtet hatte, wurde es mit der in den Becken befindlichen Bluthälfte besprengt, unter den Worten: „Dies ist das Blut des Bundes, den Gott auf Grund aller dieser Worte mit euch geschlossen hat." Die Halbirung des Blutes weist deutlich auf die beiden bundschließenden Theile hin; da aber in diesem Fall Gott der eine davon ist, und Gott nicht verpflichtet werden kann und darf, so wird seine Bluthälfte nur wie bei einem gewöhnlichen Opfer als eine sühnende, heilige Gabe an den Altar gebracht; der andere Theil aber, das Volk, indem er mit diesem heiligen, reinen und Gott geweihten Stoff durch Besprengung berührt wird, wird dadurch mit dem Heiligen selbst, dessen das Blut ist, in Berührung gebracht, dafür verpflichtet und geweiht, ähnlich wie sonst bei Weihe- und Reinigungsopfern die Besprengung und Bestreichung des Menschen mit dem Opferblut wirkt. Dieser selbe Opfergebrauch kommt nun zwar sonst nirgends weiter in der Bibel vor, und sichtbar hat er deshalb, weil er hier zur Stiftung des Bundes zwischen Gott selbst und den Menschen dient, eine eigenthümliche Gestaltung. Gleichwol schließt er sich wahrscheinlich an eine ältere und im wirklichen Leben noch erhaltene Sitte an, nur daß dann, wenn die beiden Vertragschließenden Menschen sind, beide Theile mit dem heiligen Opferblut besprengt oder berührt, und dadurch gleichsam in Gott, dem das Blut geweiht ist, miteinander geeint worden sein müssen. Sehr verschieden davon war es freilich, wenn bei gewissen asiat. Völkern, wie Armeniern, Lydiern, Medern, Arabern, die Paciscenten sich selbst aus einem Körperglied Blut entlockten und dies gegenseitig leckten oder tranken (Herodot, I, 74; III, 8; IV, 70; Tac. Ann., XII, 47).

Schon in dieser Beschreibung der Ceremonien der Bundesschließung mußte mehrmals von einem Bund Gottes mit den Menschen die Rede sein. Indem nämlich die unter Menschen übliche Form der Uebereinkunft zu freundlichem Einvernehmen und gegenseitigen Leistungen auf das Verhältniß Gottes zu den Menschen übergetragen wurde, ergab sich die Idee eines Bundes Gottes mit den Menschen, welche in der Bibel sehr geläufig und für die ganze darin enthaltene Denk- und Anschauungsweise überaus fruchtbar geworden ist. Zur Voraussetzung hat diese Idee die Anerkennung der Thatsache, daß der heilige Gott nicht blos fortwährend unter und in den Menschen wirkt und sich erweist, sondern an einzelnen derselben diese Erweisungen besonders kräftig werden läßt und sie zu hervorragenden Werkzeugen der Ausführung seines heilsvollen Weltplans macht. Gerade solche einzelne, Menschen oder Völker, erscheinen dann im besondern Sinn als Gott angehörig, von ihm auserlesen oder erwählt; sie stehen in einem Verhältniß besonderer Gemeinschaft oder in einem Bund mit ihm. Der Charakter eines solchen Verhältnisses als Bundesverhältniß tritt um so deutlicher hervor, wenn die vermöge dieses Verhältnisses erwarteten Leistungen zu ausdrücklicher bewußter Erkenntniß des Menschen gekommen oder gebracht und ihrerseits mit bewußter Freiheit übernommen worden sind, und wenn im Leben oder in der Geschichte derselben ein Zeitpunkt oder eine Begebenheit festgestellt werden kann, von wo an die Anknüpfung und das Bestehen jenes Verhältnisses unzweideutig erkannt oder nachgewiesen werden kann, eine Begebenheit, welche dann der unter Menschen üblichen Schließung des Bundes entspricht. Immer aber ist ein solches Verhältniß nicht von Menschen, sondern von Gott ausgegangen und hergestellt; nicht der Mensch erwirkt die Eingehung eines Bundes von Gott, sondern, wenngleich auch auf seiten des Menschen bestimmte Bedingungen oder Voraussetzungen vorher da sein müssen, so ist doch Gott der eigentliche Urheber desselben; Gott tritt in Gemeinschaft mit dem Menschen, er schließt oder stiftet nach seinem freien Gnadenwillen den Bund mit ihm, und der Begriff des Bundes geht deshalb in den Begriff einer Stiftung, διαθήκη, testamentum, oder einer göttlich gestifteten Ordnung, über. 1) In diesem Sinne erscheint die Bundesidee zunächst angewandt auf das Verhältniß, in welches Gott zu seinem erwählten Volk Israel getreten ist; mit Beziehung auf den Vermittler, durch welchen es zu Stande gebracht wurde, nennt man es den mosaischen Bund; mit Beziehung auf die Form, in welcher die Bundesforderungen Gottes an das Volk bekannt gegeben sind, den Gesetzesbund; im Gegensatz

gegen den durch Christus für die ganze Menschheit gestifteten und zunächst in der christl. Kirche zur Darstellung gebrachten Neuen Bund den Alten Bund. Schon die älteste Schrift, welche wir über die Stiftung dieses Verhältnisses zwischen Gott und Israel haben, das sogenannte Bundesbuch 2 Mos. 19—24, stellt dieselbe als die Abschließung eines förmlichen Bundes dar und erzählt Kap. 24 von der feierlichen Opferhandlung, durch welche derselbe festgemacht wurde; spätere Schriften, wie Ps. 50, 5; Sach. 9, 11; Hebr. 9, 18 fg., greifen darauf zurück. Durch die großen Thatsachen der Erlösung des Volks in und aus Aegypten, welche zugleich als Fortsetzung älterer Erweisungen Gottes an den Vorvätern und als Erfüllung der ihnen gegebenen Verheißungen angeschaut wurden, war der Glaube des Volks und seine Willigkeit zum Eingehen in die Zwecke Gottes mit ihm angeregt und gestärkt; durch die feierliche Gesetzesverkündigung am Sinai war es mit dem Willen, den Forderungen und Verheißungen Gottes bekannt gemacht worden, und Mose benutzte jenen Zeitpunkt höherer Begeisterung und Willigkeit, um zwischen ihm, in seinen Vertretern, und Gott den Bund der Gottangehörigkeit förmlich abzuschließen und durch feierliche Handlung es darauf zu verpflichten. Von da an weiß sich das Volk unauflöslich an Gott und Gott an dasselbe gebunden. Vom göttlichen Standpunkt aus angeschaut war die Anknüpfung dieses Bundes eins der in stufenweisem Fortschritt mit immer wachsender Energie ergriffenen Mittel, die Heiligung oder Wiederbringung der ihm entfremdeten Menschheit ins Werk zu setzen. Ein annähernder Schritt zur Erreichung dieses letzten Ziels sollte es sein, daß er, nach den geschehenen Vorbereitungen, sich und seinen heiligen Willen diesem Volk bekannt gab und mit ihm ein Verhältniß fortwährender göttlicher Bezeugung, Unterstützung und Leitung einging, wodurch es in den Stand gesetzt werden konnte, dem heiligen Willen Gottes gemäß zu leben und mitten unter den noch fremden Völkern eine heilige Gemeinde, ein Reich Gottes auf Erden, zu verwirklichen und zur Darstellung zu bringen (2 Mos. 19, 6), oder, wie die im A. T. gewöhnlichste Formel dafür lautet, sie sollten ihm Volk, Volk des Eigenthums, Volk des Erbes, Volk Gottes vor allen Völkern der Erde, und er wollte ihnen Gott, alles was nur Gott den Menschen sein kann, sein. Welche Forderungen und Leistungen beiderseits dieses eingegangene Verhältniß mit sich führte, ist eben im ganzen A. T., vor allem im Gesetz, entwickelt: die Forderungen Gottes an das Volk sind in den einzelnen Geboten und Vorschriften des Gesetzes und in den Mahnreden der Propheten, das aber, was er ihm leistet, in den Heilsanstalten und in der fortgehenden geschichtlich-prophetischen Bezeugung enthalten. Daß nun, nachdem das Volk mit klarem Bewußtsein und in freier Entschließung in ein solches Verhältniß eingetreten ist und es als seine weltgeschichtliche Aufgabe erkannt und über sich genommen hat, ein rechtes Gottesvolk zu werden, auch ein volles Verhältniß wahrer Gegenseitigkeit zwischen ihm und Gott besteht, von diesem Gefühl ist das ganze A. T. voll. Das Volk kann und darf nicht mehr seine eigenen Wege gehen, sondern nur die, auf die Gott es gestellt hat und die er es führt, und Gott kann von dem Volk nicht mehr lassen; auch wenn das Volk untreu wird, sich vom Bund loslösen will und losgelöst hat, läßt er, der Stifter, zugleich Herr und Hüter des Bundes, nicht von ihm und weiß es durch seine göttlichen Mittel immer wieder zu sich zurückzuführen. Eine Folge dieser Bundesidee ist es, daß alles, was Gott dem Volk leistet und was er von ihm fordert, zusammengefaßt wird in dem einen Wort: „Gerechtigkeit", welches dadurch einen ganz eigenthümlichen Sinn gewinnt; sie ist das Rechtverhalten des im Bund Stehenden, das den Normen des Bundes gemäße Handeln. Auch die Ausdrücke Abfall, Untreue, Empörung u. dgl., welche so oft für das Misverhalten des Volks und der einzelnen gebraucht werden, gründen sich auf die Voraussetzung eines bestehenden Bundes. Um des geschlossenen Bundes willen beten die bußfertigen Israeliten um Wiederannahme bei Gott. Der Ehebund, unter dem einige Propheten (Hos. 1—3; Jer. 2, 1—3 fg.; Hes. 16 und 23; Jes. 54) das Verhältniß Gottes und Israels darstellen, ist nur eine Modification jener ursprünglichen Idee, und überall im A. T., auch ohne daß der Bund ausdrücklich genannt wäre, erscheinen in Vorstellungen, Anschauungen und Ausdrücken die Folgerungen, die sich aus dieser tiefgreifenden Grundidee ableiten. Das ganze Gesetz und seine Anstalt wird auch geradezu Bund genannt (Dan. 11, 28. 30); das Gesetzbuch das Bundesbuch (z. B. 2 Kön. 23, 2). Und wo das Volk nach geschehenem Abfall und sonst sich, unter der Leitung einzelner Männer, wieder zu höherer Besinnung erhebt und in seine ursprüngliche Aufgabe wieder eintritt, da

wird dies ausdrücklich als eine Erneuerung des Bundes, als ein wiederholter Bundesschluß, aufgefaßt oder auch als solcher mit besondern Förmlichkeiten vollzogen (5 Mos. 29; Jos. 24; 2 Kön. 11, 17 fg.; 23, 2 fg.; Neh. 8, fg.; vgl. auch Jer. 34, 8 fg.). Endlich fassen die spätern Propheten, denen aus der Geschichte die Unzulänglichkeit der ganzen mosaischen Gesetzesanstalt klar geworden war, sofern dieselbe zwar den Willen Gottes zu klarer Erkenntniß gebracht, aber die Kraft, ihn zu erfüllen, den Herzen nicht zu verleihen vermocht hat, ihre Hoffnungen auf eine künftige vollkommenere Heilsanstalt Gottes in der Verheißung eines neuen Bundes zusammen (Jer. 31, 31—34; 32, 29 fg.; Hes. 11, 19 fg.; 18, 31; 36, 25—28; auch Jes. 54, 9. 10; 55, 3; 59, 21), in welchem die göttlichen Gebote nicht mehr blos auf Stein eingegraben den innerlich unfreien und an die Sünde gebundenen Menschen mit äußerm Zwang gegenüberstehen, sondern in die von der Macht der Sünde erlösten Herzen aufgenommen, gleichsam in sie eingeschrieben, mit innerer Lust und Liebe erfüllt werden. 2) Dieselbe Bundesidee wurde dann weiterhin auch auf die Vorstufen des mosaischen Bundes angewandt. Wie Gott zu Israel in ein engeres Verhältniß getreten ist, so auch schon zu dessen Vor- und Stammvätern; der Bund mit Israel war nur die Fortsetzung, Erweiterung und Entwickelung dessen, was er, in Verfolgung eines und desselben Heilsplans, schon mit den Erzvätern begonnen hatte. Auch ihnen schon hat er sich vielfach auf außerordentliche Weise zu erkennen gegeben, hat durch wunderbare Führungen, Offenbarungen, Segnungen und Prüfungen, den reinern Gottesglauben in ihnen gepflegt und gestärkt, und sie zu einem Leben in Glauben und Gehorsam erzogen, alles schon im Hinblick auf die künftige Entwickelung, auf den Zweck, in ihnen den Grund zu dem künftigen Volk zu legen, aus welchem der Segen und das Heil über alle Völker kommen sollte. Treffend wird solches Thun Gottes an den Erzvätern auf einen Bund zurückgeführt, den Gott auf den Höhepunkten ihres geistigen und geistlichen Lebens mit ihnen geschlossen, zuerst und grundlegend mit dem Glaubenshelden Abraham (1 Mos. 17), erneuernd mit Jakob (1 Mos. 35, 9 fg.). So zum ersten mal bei einem der ältern Haupterzähler der Vorgeschichten, dem dann jüngere (1 Mos. 15; 26, 2—5. 24; 28, 13—15) hierin folgen, wie denn auch diese Idee des Bundes Gottes mit Abraham u. s. w. ein Gemeingut fast aller weitern Schriften der Bibel geworden ist. Da ein Hauptbestandtheil dessen, was Gott in diesem Bunde gegenüber dem Glauben, Gehorsam und rechtschaffenen Wandel, die er vom Menschen fordert, ihm leistet, erst in die Zukunft fällt, erst dem Glauben verheißen ist (nämlich zahllose Nachkommenschaft, Besitz des Landes Kanaan, Segnung aller Geschlechter der Erde durch ihren Samen), so pflegt man ihn auch, im Gegensatz gegen den mosaischen Gesetzesbund, den Verheißungsbund zu nennen. Aber auch noch weiter zurück verfolgt jener ältere Haupterzähler die Idee göttlich-menschlichen Vertrags. Daß die neue, über die Flut herübergerettete Menschheit nicht mehr, wie die alte, dem allgemeinen Vernichtungsgericht wegen der Sünde verfällt, sondern in die langmüthige Schonung Gottes aufgenommen ist und sich des dauernden Bestandes der jetzigen Naturordnung bis zum Ende der Welt zu erfreuen hat, beruht nach ihm auf einem Bund, den Gott mit dem Anfänger der neuen Menschheit, mit Noah, geschlossen hat (1 Mos. 9, 9—17, verglichen mit einer jüngern Darstellung derselben Sache 1 Mos. 8, 20—22); auch Jes. 54, 9 und in gewissem Sinne Jer. 33, 20 schließen sich an diese Idee des Noah-Bundes an. So läßt sich nach diesem Schriftsteller die ganze Heilsgeschichte an der Reihe dieser in regelmäßiger Stufenfolge immer vollkommener werdenden göttlichen Bündnisse mit den Menschen verfolgen; ein Gedanke, der dann, unter Hinzunahme des Neuen Bundes, von den Föderaltheologen aufgenommen und zu einem System ausgebildet worden ist. Eigenthümlich ist zugleich diesem Schriftsteller, daß er zu jedem dieser Bündnisse auch ein Bundeszeichen namhaft macht, welches nach dem Willen des Bundesstifters ein bleibendes Denkmal, sowol Erinnerungszeichen als Unterpfand, des geschlossenen Bundes und der darin übernommenen Verpflichtungen sein soll; zum Noah-Bund der Regenbogen (1 Mos. 9, 12—17), zum Abraham-Bund die Beschneidung (1 Mos. 17), zum Mose-Bund die Sabbatfeier (2 Mos. 31, 12 fg.), über deren nähern Sinn und Bedeutung die betreffenden Artikel zu vergleichen sind. 3) Endlich aber auch innerhalb des Volks Israel selbst werden in der Bibel wieder einzelne Männer und Familien ausgezeichnet, mit welchen Gott ein näheres Verhältniß, einen Bund angeknüpft hat. Der Stamm Levi, welchem um seines Eifers für die Sache Gottes willen (2 Mos. 32, 26 fg.; 5 Mos. 33, 9 fg.) der Dienst und die Pflege aller Heiligthümer der mosaischen Religion

sammt dem Priesterthum übertragen ist, ist nach Mal. 2, 4 fg. im Besitz dieser seiner Rechte und Pflichten kraft eines Bundes, den Gott mit ihm geschlossen hat; obgleich die Geschichtsbücher, auf die der Prophet dabei zurückblickt, von einer förmlichen Bundesschließung in diesem Fall nichts sagen, sondern nur von einer Uebertragung dieser Rechte und Pflichten auf den Befehl und nach dem Willen Gottes reden. Aehnlich verhält es sich mit dem wichtigsten Fall dieser Art, mit dem David-Bund. Was Gott durch seinen Propheten Nathan diesem größten König Israels, zum Lohn für seine glaubensvolle Treue und sein kräftiges Wirken im Dienste Gottes und seines Volks, über die Dauer seines Hauses und seines Königthums feierlich verheißen ließ (2 Sam. 7), das hat schon David selbst in seinen sogenannten letzten Worten (2 Sam. 23, 5) als einen Bund bezeichnet, den Gott mit ihm gemacht; die spätern folgen ihm darin um so mehr (Jer. 33, 21 fg.; Jes. 55, 3 fg; Ps. 89), als in diesem David-Bund die Verheißungen des alten Mose-Bundes fortgebildet oder bestimmter gestaltet erschienen und bereits die prophetische Hoffnung auf den Messias sich daraus entwickelt, also derselbe eine immer größere Bedeutung für die Erkenntniß der Gläubigen gewonnen hatte. Dillmann.

Bundeslade, auch Lade Gottes oder Jahve's, hieß die heilige Kiste, welche die beiden Tafeln der Zehn Gebote enthielt (2 Mos. 25, 16; 5 Mos. 10, 2. 5), des Grundgesetzes für den Vertrag oder Bund Jahve's mit dem israelitischen Volk. Da die Gebote ein „Zeugniß" Jahve's, d. i. eine feierliche Erklärung seines Willens, waren, was Israel thun und lassen solle, so heißt sie auch die Lade des Zeugnisses. Zufolge von Hebr. 9, 4 wäre auch der goldene Mannakrug (2 Mos. 16, 33) und Aaron's Stab (4 Mos. 17, 25) hineingelegt gewesen. Sie befanden sich aber kraft dieser Stellen selbst vor der Lade; und gegen die bestimmte Aussage (1 Kön. 8, 9), daß sie nur jene zwei Tafeln barg, kommt ein Schriftstück nicht auf, welches erst nach der Zerstörung auch des Herodianischen Tempels verfaßt worden.

Diese Kiste, $2^1/_2$ Ellen lang, $1^1/_2$ breit und hoch, war, wie auch andere Geräthe der Stiftshütte, aus Akazienholz verfertigt, und dieses auf Innen- und Außenseite vergoldet; am obern Rand lief ein goldener Kranz herum, und der Deckel war feines Goldblech. Da (Sünde) decken, zudecken für „sühnen" gesagt ward, so hat man das hebr. kappóret, d. i. Deckel, frühzeitig (dies schon die griech. Uebersetzer) als Sühnung, Versöhnung ausgedeutet; und von Luther wurde es Gnadenstuhl übersetzt, auch Röm. 3, 25 das griech. Originalwort, wo es wirklich Sühnung bedeutet, und vom Deckel nicht die Rede sein kann. An den zwei Seiten ferner, ob Lang- oder Kurzseiten, ist nicht berichtet, waren vier goldene Ringe angebracht, und in diesen staken (2 Mos. 25, 15) und blieben immer stecken (s. dagegen 4 Mos. 4, 6) die Stangen, an welchen die Lade getragen wurde. Sie wurde nämlich dem Volk vorangetragen auf dem Zug durch die Wüste (s. u.), beim Durchgang durch den Jordan (Jos. 3, 14) u. s. w., und heilige Handlungen da und dort wurden in ihrer Gegenwart vorgenommen.

Da zum himmlischen Hofstaat Jahve's die Cherube zählen (Ez. 1 und 10; vgl. Ps. 18, 11), so waren auch hier auf dem Deckel einander gegenüber zwei goldene Cherube angebracht, die ihre Fittige ob demselben ausspannten. Nämlich über dieser Lade thronte zwischen den Cheruben (2 Sam. 6, 2) unsichtbar Jahve selbst (2 Mos. 25, 22; 4 Mos. 7, 49). Also hatte sie auch ihren Platz im Allerheiligsten, und sofern an sie sich die Gegenwart der Gottheit band, war von vornherein eigentlich die ganze Stiftshütte mit all ihren andern Geräthen nur um der Lade willen da, und wurde letztere auch in den Krieg mitgenommen (1 Sam. 4, 3; 2 Sam. 11, 11), aus welchem Ps. 24, 7 fg.; 47, 6; 68, 5 fg. der Gott der Scharen mit ihr zurückkehrt. Da übrigens Gott unsichtbar ist, also nicht gesehen werden will, so sollte auch die Lade niemand ansehen, noch weniger sie berühren. Also wurde sie, wenn man wieder aufbrach, ehe man sie weghob, eingewickelt; und Leute von Bethsemes, welche die Lade sahen (1 Sam. 6, 19), und jener Usa (2 Sam. 6, 6), der sie anfaßte, büßten mit dem Leben.

Nachdem die Israeliten den Cultus, von welchem Amos (5, 26) berichtet, mit demjenigen des Jahve vertauscht hatten, führten sie im tragbaren Nomadentempel, der Stiftshütte, diese Lade mit sich herum, und auch nach der Ansiedelung in Kanaan erhielt sie nicht sofort eine bleibende Stätte (Jos. 24, 33 LXX). „Die Kinder Israel", heißt es hier, „trugen die Lade Gottes unter sich herum", vermuthlich sie einander beneidend. Allerdings unter Aaron's Enkel befindet sie sich zu Bethel (Richt. 20, 26—28); aber gleich-

zeitig war auch auf Mizpa's Höhe Jahve (Richt. 20, 1; 21, 8; vgl. 11, 11), d. h. ein Heiligthum seiner. Der Ausdruck „vor Jahve" oder „angesichts des Jahve" und (z. B. sie versammelten sich) „zu Jahve" (1 Sam. 7, 6; 10, 25; 11, 15; 15, 33; 2 Sam. 5, 3; 21, 9; Jos. 24, 1; 1 Sam. 10, 17 fg.) beweist nur überhaupt für einen Andachtsort daselbst, nicht, daß die Stiftshütte dort war; und die Lade, welche man ja auch in den Krieg hinaustrug, haftete doch wol nicht so unzertrennlich an der Stiftshütte, daß man mit jener auch diese herumtrug. Indeß gegen Ende dieses Zeitraums im 12. Jahrh. v. Chr. finden wir ein Centralheiligthum in Silo und daselbst die Bundeslade (1 Sam. 4, 4). Von da mit in den Krieg genommen, fiel diese in die Hände der Philistäer (1 Sam. 4, 11), wurde aber von ihnen, indem sie eine um diese Zeit ausbrechende Seuche vom Zorn des israelitischen Gottes herleiteten, sieben Monate später zurückgegeben (6, 2), nämlich über die Grenze gebracht nach Bethsemes, von wo man sie nach Kirjatjearim übersiedelte (6, 21; 7, 1). Warum nicht dahin, woher man sie geholt hatte? Vielleicht, da kein Hoherpriester mehr vorhanden, war der Cultus zu Silo eingestellt; wir sehen auch nicht, daß Samuel ihn wieder ins Leben rief; und in den Tagen Saul's amten Priester derselben Familie bei einem Heiligthum in Nob oder Nobe des Stammes Benjamin (Kap. 21, 22), welchem die Lade mangelte. Sie verblieb dort einmal 20 Jahre (1 Sam. 7, 16) und noch länger; erst durch David wird sie (2 Sam. 6) von Kirjatjearim nach dem Zion verbracht und ihr dafür einstweilen ein Zelt aufgeschlagen (2 Sam. 7, 2). Salomo schließlich siedelte sie von da hinüber in den neugebauten Tempel, in dessen Allerheiligstes (1 Kön. 8, 6).

Gemäß 1 Chron. 35, 3 hätte die Lade noch in Josia's achtzehntem Jahre existirt; allein mehrere Jahre früher drückt sich Jeremia (3, 16) so aus, wie wenn man sie vermißt und sehnsüchtig ihrer sich erinnert hätte; und das gemeine Volk sagte (Ez. 9, 9), Jahve habe das Land verlassen. Aus obzwar dauerhaftem Holz angefertigt, mußte sie im Laufe der Jahrhunderte zerfallen; indeß das konnte man kommen sehen, und dann eine neue machen. Sie scheint vielmehr auf eine geheimnißvolle Art verschwunden zu sein, vermuthlich, da sie Ps. 47 in Hiskia's Zeit noch vorhanden ist, in der Gegenreformation des Manasse. Um so weniger Werth hat die Versicherung 2 Makk. 2, 5, daß Jeremia Lade und Zelt (!) in einer Höhle des Berges Nebo geborgen habe. Wahrscheinlich meint der Schreiber: bei Jerusalems Zerstörung, bevor der Tempel verbrannt wurde. Allerdings aber, ob die Lade gleich dem zweiten Tempel mangelte, hielt man sie nicht für verloren, sondern getröstete sich, sie sei aufbewahrt bei Gott im himmlischen Tempel (Offb. 11, 19) oder aber an der Stätte des irdischen (Mischn. Schekal., VI, 1. 2).

Heilige Kisten eignen verschiedenen Religionen des Alterthums. Eine solche gehörte zum Dienst der Isis, welche auch selbst sich mit einer Lade trug, die den Leib des Osiris umschloß. In den Mysterien ferner der Demeter spielen die Kisten eine Rolle, und bei den Tyrrhenern wurde in einem Kästchen das Zeugungsglied des Dionysos aufbewahrt. Nirgends jedoch anderwärts wird, wie in Israel, die Gegenwart der betreffenden Gottheit an die Lade geknüpft; und wenn die Karthager ebenfalls wie die Hebräer ein heiliges Zelt in ihrem Kriegslager hatten (Diodor, XX, 65), so ist dagegen von einer heiligen Lade nichts überliefert. Hitzig.

Bundesmahlzeit, s. Bund.

Bundesopfer, s. Bund.

Bundeszeichen, s. Bund.

Burg, s. Jerusalem.

Bus wird Jer. 25, 23 neben Dedan und Tema genannt, und 1 Mos. 22, 21 als zweiter Sohn Nahor's und Bruder von Uß aufgeführt, weist also auf eine Völkerschaft des Wüsten Arabiens, und zwar eine nicht zu weit (im Osten) von den Edomitern entfernt gelegene (Hiob 32, 2; s. Uß, Dedan, Tema). An Basta aber, oder Bosta im Steinigen Arabien, unweit der Stadt Petra, ist nicht zu denken. Kneucker.

Buße. Mit diesem Ausdruck übersetzt Luther gewöhnlich das neutest. metánoia, das richtiger durch Bekehrung (s. d.) wiedergegeben wird; im A. T. setzt er öfters Buße, wo angemessener Reue stehen würde (z. B. Jer. 31, 19). Buße, entsprechend dem gothischen bôta, althochdeutsch puoz, puoza (J. Grimm, „Deutsche Grammatik" [2. Ausg., Göttingen 1852], IV, 245), bedeutet zunächst soviel als commodum, solatium, Trost, Hülfe, Herstellung, Heilung, z. B. in Krankheiten. Der Ausdruck erhielt seine specifische Bedeutung durch die deutsche Rechts-

sprache als Bezeichnung dessen, was einer für eine begangene Rechtsverletzung, zum Zweck der Wiedergutmachung, zu entrichten hatte. Daher die Ausdrücke: Buße bezahlen, leisten, entrichten, erlassen. Besonders häufig wurde das Wort von der sogenannten Kirchenbuße, d. h. von derjenigen Leistung gebraucht, die von den Priestern als Genugthuung (s. d.) für eine begangene Sünde auferlegt wurde. Diese Bußleistung ist übrigens mit der Sühne (s. d.) nicht zu verwechseln.

Die Buße ist an sich eine dem Rechtsbewußtsein genugthuende Leistung, infolge welcher das gestörte moralische Verhältniß unausgeglichen bleiben kann, wogegen die Sühne vorzugsweise das letztere wiederherstellt. Die Forderung der Buße an die Schuldigen lag den theokratischen Einrichtungen des Alten Bundes schon deshalb zu Grunde, weil dieselben ein Vertrags- und Rechtsverhältniß zwischen Jahve und Israel voraussetzten, und jede, auch die unbewußte, und die aus Uebereilung und sinnlicher Schwäche abzuleitende Sünde als eine Rechtsverletzung beobachtet wurde. Sofern das Opfer eine gesetzlich vorgeschriebene Leistung, eine Genugthuung für die an Jahve begangene Rechtsverletzung ist, insofern ist es ebenfalls eine Buße; der Sünder ist Jahve etwas schuldig geworden, und es hat sich von diesem Gesichtspunkt aus die Idee des Schuldopfers (asam) gebildet. Beim Schuldopfer (s. d.; 3 Mos. 5, 5 fg.) handelt es sich um eine Wiedergutmachung durch eine angemessene äußere Leistung. Demzufolge war nun auch innerhalb der theokratischen Gesetzgebung keine geringe Gefahr vorhanden, daß das abgestumpfte religiöse Bewußtsein in der äußern, gesetzlich correcten, Leistung als solcher seine Befriedigung fände, und die Opferanstalt als eine bloße Buß- oder Verbttgungsanstalt betrachtet und behandelt würde. Dieser Verkümmerung und Verödung des theokratischen Bewußtseins trat der entwickelte sittliche Geist in den Propheten und den frommen Dichtern des Psalmbuchs entgegen. Der tiefere sittliche Ernst will durch Gott selbst von der Sünde gereinigt sein (Ps. 50, 4), dringt auf ein reines Herz, einen zuverlässigen Geist, ein zerschlagenes Gemüth, und legt überhaupt auf Opfer als solche keinen großen Werth (Ps. 5, 18 fg.; Jes. 1, 11 fg.; Am. 5, 21 fg.; Mich. 6, 6 fg.).

Christus selbst hat Buße in der gesetzlichen und rechtlichen Bedeutung des Wortes von seinen Bekennern nicht gefordert. Er drang durchweg auf Erneuerung des Geistes und Herzens, auf ein inneres, wahrhaft religiöses Verhältniß zu Gott, auf ein reines Herz (Matth. 5, 8). Dagegen gibt es eine sittliche Bußpflicht, welche mit der rechtlich-gesetzlichen nicht verwechselt werden darf, und die Christus nicht nur nicht aufgehoben, sondern vielmehr ausdrücklich anerkannt hat. Thatsächliche Verletzungen der dem Nächsten schuldigen Achtung und Liebe müssen innerhalb einer auf religiös-sittlichen Grundlagen ruhenden Gemeinschaft auch thatsächlich wieder gut gemacht werden; denn wenn das nicht geschieht, so bleibt ein unheilbarer Riß, ein innerer Schaden zurück, der nicht nur die speciell Betheiligten trifft, sondern, nach dem Grundsatz, daß mit dem Theil auch das Ganze leidet, die ganze Gemeinschaft mit moralischen Nachtheilen bedroht. Christus selbst hat deshalb das Bedürfniß gefühlt, wahrscheinlich infolge von Rechtskränkungen, welche Genossen des ihm nahe stehenden Kreises einander zugefügt hatten, die nöthigen Bußregeln für solche Fälle aufzustellen (Matth. 18, 15 fg.). Der Verletzte oder Gekränkte soll zuerst den Beleidiger zur Rede stellen; er hat Genugthuung erlangt, wenn er den Bruder gewinnt, d. h. ihn von seinem Unrecht überzeugt und eine versöhnliche Stimmung in ihm bewirkt. Gelingt das nicht, so soll er die Sache vor Zeugen zum Austrag bringen (5 Mos. 19, 15), stets bereit, sich mit der Anerkennung des begangenen Unrechts von seiten des Beleidigers zufrieden zu geben. Nimmt der Handel abermals einen erfolglosen Ausgang, so soll die Gemeinde, d. h. der engere Kreis von Christen, an den die Streitenden sich angeschlossen haben, dem Gekränkten zu seinem Recht verhelfen; denn jetzt ist der Friede der Gemeinschaft selbst durch den hartnäckigen Störenfried bedroht, und wenn derselbe die Genugthuung beharrlich verweigert, soll die Gemeinschaft mit ihm gelöst, und er aus dem Verband des betreffenden Kreises ausgestoßen werden.

Wohl zu beachten ist bei diesen Bestimmungen, daß noch keine mit einer Vollmacht zur Ausübung der Bußzucht betraute Behörde vorausgesetzt wird. Die christl. Bußzucht unterscheidet sich dadurch wesentlich von der alttest. und jüdischen, die einen streng gesetzlichen und amtlichen Charakter hatte (Esra 10, 8), und in der Regel von den Synagogenvorstehern verwaltet wurde (Joh. 9, 22; 12, 42; 16, 1; s. Bann). Die Bußzucht wird, nach den Anordnungen Christi, zunächst als eine lediglich persönliche Pflicht der Bruderliebe

betrachtet, und die Gemeinde in ihrer Gesammtheit oder Vertretung hat erst dann von Berufs wegen einzuschreiten, wenn alle Mittel individueller Einwirkung erschöpft sind. Gleichwol ist nicht zu verkennen, daß den apostolischen Gemeinden der jüd. Synagogenbann, wenigstens theilweise, bei der Einrichtung und Verwaltung der Bußzucht zum Vorbild gedient hat. Doch scheinen anfänglich keine maßgebenden Anordnungen in dieser Hinsicht getroffen worden zu sein, und jedenfalls wurden die von Christus ertheilten Rathschläge nicht buchstäblich befolgt. Im allgemeinen wurde während der Apostelzeit die Verwaltung der Bußzucht als eine Pflicht der Gemeinde betrachtet. Der Apostel Paulus macht den Korinthern ernstliche Vorwürfe, daß sie den blutschänderischen Unfug in ihrer Gemeinde duldeten (1 Kor. 5, 2 fg.). In der Folge war wenigstens die Mehrzahl der Gemeindegenossen, jedoch wahrscheinlich nicht amtlich, gegen den Blutschänder eingeschritten (2 Kor. 2, 5 fg.). Allerdings paßt die Anordnung Christi (Matth. 18, 15 fg.) auf den betreffenden Fall in der korinthischen Gemeinde nicht. Denn hier handelte es sich nicht um eine Privatbeleidigung, welche sich ein Gemeindeglied gegen das andere hätte zu Schulden kommen lassen, sondern um ein notorisches, durch eine verbrecherische Geschlechtsverbindung gegebenes Aergerniß, durch welches die Gemeinde vor Juden und Heiden, d. h. in den Augen der ungläubigen Welt, bloßgestellt wurde. Verbrechen dieser Art hatte Christus bei den von ihm gegebenen Anordnungen im Kreise seiner Bekenner gar nicht vorausgesetzt. Unter ausgebildetern Gemeindezuständen waren seine Anordnungen auch kaum mehr ausführbar, und der Apostel begnügt sich daher, Privatstreitigkeiten zwischen Gemeindegenossen gegenüber, mit allgemeinen Ermahnungen zur Friedfertigkeit und Verträglichkeit (1 Kor. 6, 1 fg.). In schreienden Fällen, in denen das sittliche Gefühl der Gemeinschaft durch grobe Aergernisse tief verletzt war, schritten die Apostel durch Zurechtweisungen unmittelbar ein. Ein derartiges Beispiel berichtet die Apostelgeschichte von Petrus, der den Ananias wegen einer an der Gemeinde zu Jerusalem begangenen groben Täuschung persönlich zurechtwies (Apg. 5, 3 fg.). Der unmittelbar darauf erfolgte Tod des Ananias wird als die von Gott wegen seiner Verschuldung über ihn verhängte „Buße" betrachtet. Diese Darstellung ist jedoch nicht im Geiste der Bußregeln Christi, auch nicht in Uebereinstimmung mit dem Verfahren des Apostels Paulus. Nach den Grundsätzen Christi hat die Buße nicht den Tod, sondern die sittliche Wiederbelebung und Erneuerung, den „Gewinn" des Sünders zum Zweck, und die Ausstoßung aus der Gemeinde ist nur die äußerste Nothwehr des sittlichen Gemeindegeistes gegenüber drohender sittlicher Zerstörung des Gemeindelebens. Nach den Anordnungen des Apostels Paulus (1 Kor. 5, 5) soll der Blutschänder „dem Satan zum Verderben des Fleisches übergeben" werden, ein schwieriger Ausdruck, der nicht gerade Ausschließung aus der Gemeinde, auch nicht Leibes- oder Todesstrafe (nach Analogie von Apg. 5, 3 fg.) bedeutet, sondern wahrscheinlich den Sinn hat, der Betreffende solle von den Gemeindegenossen einstweilen preisgegeben, ohne alle weitere Hülfe und Unterstützung gelassen, den satanischen Mächten und ihren zerstörenden Wirkungen gleichsam als Beute und Opfer hingegeben werden. Der Satan erscheint dann, ähnlich wie im Buch Hiob, als Strafengel, der namentlich auch leibliche Qualen, Krankheiten u. s. w. verursacht. In dem Ausdruck „übergeben" liegt, daß dieses Verfahren nach der Ansicht des Apostels in feierlicher Weise vermittels eines öffentlichen Gemeindeurtheils vor sich gehen sollte. Nach 2 Kor. 2, 5 scheint es aber zu einem öffentlichen Verfahren gegen den Uebelthäter doch nicht gekommen zu sein; lediglich die Mehrzahl der Gemeindeglieder war von sich aus in der von dem Apostel befohlenen Weise gegen den Schuldigen eingeschritten. Dieses Verfahren hatte ihn so erschüttert, daß der Apostel den Zweck der Bußzucht als völlig an ihm erreicht betrachtete. Er warnte daher in seinem zweiten Brief, daß der Erschütterte durch Fortsetzung der Zuchtmittel nicht zur Verzweiflung gebracht werden möchte, und ermahnte jetzt, den Weg verzeihender Milde gegen ihn einschlagen zu wollen (2 Kor. 2, 7 fg.).

Im allgemeinen scheint hinsichtlich der Bußzucht in den apostolischen Gemeinden ein doppeltes Verfahren eingeschlagen worden zu sein, das sich gegenseitig ergänzte. Der Gemeinde lag einmal, als einer zur Vollkommenheit Christi berufenen, die Pflicht ob, gegen öffentliches Aergerniß einzuschreiten und dem Schuldigen ihr Misfallen durch Entziehung des Vertrauens, des brüderlichen Wohlwollens, wol auch durch Ausschließung von den gottesdienstlichen Versammlungen, von der Theilnahme an den Agapen und

sonstigen Hülfleistungen auf so lange zu erkennen zu geben, bis er seine Schuld bereute und sein Leben besserte. Im weitern aber überließ dieselbe die eigentliche Bestrafung, d. h. die rechtliche Büßung der Schuld, der göttlichen Gerechtigkeit, und erwartete von dem heilsamen Einfluß der durch Gott über den Sünder verhängten Züchtigungen und Leiden Erkenntniß der Sünde und einen sittlichen Umschwung in seinem Innern. Wenn die spätere altkatholische Kirche, insbesondere vor dem Abendmahlsgenuß, die Bußzucht in Anwendung brachte, und wenn im Reformationszeitalter namentlich die ref. Bußdisciplin notorisch ärgerliche Sünder von der Theilnahme am Tische des Herrn ausschloß, so findet sich in den apostolischen Gemeinden kein Beispiel für eine derartige Auffassung der Bußzucht. Am wenigsten hätte man sich hinsichtlich derselben auf das Beispiel Christi stützen sollen. Nach Mark. 14, 18 fg. (vgl. auch Matth. 26, 23 fg.; Luk. 22, 21 fg.) hat der Verräther Judas das erste Abendmahl mitgenossen, Jesus hat ihn nicht vorher aus dem Saale gewiesen. Der Apostel Paulus warnt zwar (1 Kor. 11, 27 fg.) vor dem unwürdigen Abendmahlsgenuß, aber er fordert nicht, daß Unwürdige durch einen Gemeindebeschluß von demselben ausgeschlossen werden, sondern überläßt die Bestrafung der Unwürdigen dem Herrn, und beruft sich, zum Zeugniß für den göttlichen Strafernst, auf eben vorgekommene Erkrankungen und Todesfälle (1 Kor. 11, 29 fg.). In ähnlicher Weise bedroht auch das Offenbarungsbuch (2, 14 fg., 22 fg.) die christl. Theilnehmer an den heidnischen Opfermahlzeiten und die Unzüchtigen mit dem göttlichen Strafgericht. Ueberhaupt wurde nur unsittlicher ärgernißgebender Wandel im apostolischen Zeitalter Gegenstand der Bußzucht (vgl. auch 2 Theff. 3, 6, wo die thessalonischen Christen aufgefordert werden, sich von den „unordentlich" Wandelnden zurückzuziehen). Dagegen wurde die Bußzucht gegen Irrlehrer und durch Irrlehrer Verführte noch nicht zur Anwendung gebracht. Der Apostel Paulus spricht wol den Fluch aus über jeden, der ein anderes Evangelium verkündigt als er (Gal. 1, 8 fg.), aber Bußmaßregeln ordnet er gegen solche Personen nicht an.

Erst im 2. Jahrh. n. Chr. wird die Bußzucht gegenüber den Ungläubigen empfohlen. Im zweiten Brief des Johannes werden die Briefempfänger aufgefordert, keinen Menschen in ihr Haus aufzunehmen oder zu grüßen, der in der Lehre nicht correct sei, d. h. die Anhänger der gnostischen Richtung (s. Gnosis) werden mit Excommunication bedroht. Auch 1 Tim. 1, 20 werden die beiden Irrlehrer Hymenäus und Alexander (vgl. 2 Tim. 2, 17), wol nach absichtlich gewählter Analogie von 1 Kor. 5, 5, dem Satan zur Züchtigung am Fleisch übergeben. Vor dem Umgang mit Irrlehrern wird überhaupt jetzt ernstlich gewarnt (1 Tim. 6, 3 fg.). An dieser verschiedenartigen Behandlung der Bußzucht wird uns die Veränderung klar, die mit dem Christenthum während des Uebergangs vom 1. in das 2. Jahrh. sich ereignet hat. Im 1. Jahrh. lag der Schwerpunkt desselben noch in dem sittlichen Leben, und gegen sittliche Aergernisse wurde deshalb in den Gemeinden mit den Waffen der Bußzucht gekämpft. Im 2. Jahrh. wurde der Schwerpunkt bereits in die reine Lehre verlegt, welche durch die auftauchenden Irrlehrer bedroht erschien, und die Waffen der Bußzucht wurden nun hauptsächlich gegen diese und ihre Anhänger gerichtet. Deshalb verlor die Bußzucht jetzt auch ihren ursprünglichen, wohlthuend sittlichen, liebevoll gewinnenden Charakter. Sie erhielt gesetzliche Formen, wurde mit rücksichtsloser Härte und fanatischem Eifer in Vollzug gesetzt und bezweckte die Ausstoßung und Unterdrückung aller derer, die sich irgendwelche erheblichere Abweichungen von der kirchl. Lehrüberlieferung erlaubten. Schenkel.

Bußzucht, s. Buße.

Butter, s. Milch.

Byblus, im A. T. Gebal, jetzt Dschebeil geheißen, eine bekannte alte Stadt Phöniziens, liegt 5 geographische Meilen nördlich von Berytus (Beirût), mit welchem sie zusammengehörte, und zwar war Paläbyblus (Altbyblus), das auch Semar-Dschebeil hieß, „auf einer Berghöhe in einigem Abstand vom Meer erbaut, und breitete sich mit Berytus (d. h. die Gebiete beider Städte) aus zwischen dem hohen Vorgebirge Theoprosopon (jetzt Râs esch-Schukah) und dem Sidoniergebiet, d. h. bis zum Tamyrasstrom (heute Nahr ed-Dâmûr)". Die Byblier (Gibliter) hatten mit den Berytiern zu besondern Stammgottheiten den El (von den Griechen Kronos genannt), die Baaltis und den Adonis, der in ältester Zeit mit dem einheimischen Namen Hadad, auch Esmun, hieß. In vielen Mythen wird Byblus als die älteste Stadt der Welt gefeiert. Paläbyblus, der älteste Herrschersitz des

Kronos, war wol auch der frühere Königssitz, welcher mit dem Cultus von der Höhe hinab erst nach Byblus am Meer verlegt wurde. Das Gebiet von Byblus, der Seehandelsstadt (Ez. 27, 9; Jos. 13, 5), soll in alter Zeit von Königen beherrscht gewesen sein. Im Norden war Byblus durch den tyrischen Colonialstaat Botrys (Batrun) ganz nahe, nur $1\frac{1}{2}$ Stunden entfernt, begrenzt; im Süden scheint der Lykus (jetzt Nahr el-Kelb, d. h. Hundsfluß) dessen Grenze gegen Berytus gebildet zu haben. Byblus hieß die heilige Stadt des Adonis; ihm war hier mit der Baaltis, der Aphrodite, gemeinschaftlich ein Tempel geweiht, in welchem die Adonisfeste begangen wurden. Wenn Salomo auffallenderweise aus dieser Stadt „Gebal" Steinmetzen für den Tempelbau zu Jerusalem gezogen haben soll, so scheint das auf einem Textfehler in 1 Kön. 5, 32 (18) zu beruhen.

Kneucker.

Byssus, s. Baumwolle.

C.

Cab, s. Maaße.

Cäsarea. Von den zahlreichen Städten dieses Namens im spätern Alterthum kommen im N. T. vor: 1) Die in der Apostelgeschichte Cäsarea (Καισάρεια) schlechthin genannte, von Joppe in einer Tagereise zu erreichende (Apg. 10, 24), paläſtin. Küstenstadt. Sie lag am Mittelmeer zwischen Joppe und Dora (Josephus, „Alterthümer", XV, 9. 6; „Jüdischer Krieg", I, 21. 5), von Jerusalem, nach Josephus („Alterthümer", XIII, 11. 2; „Jüdischer Krieg", I, 3. 5), in runder Zahl 600 Stadien, d. i. 15 geographische Meilen, entfernt (Reland, Palästina, S. 444) und hieß ursprünglich Straton's Thurm (Στράτωνος πύργος; Josephus, „Alterthümer", XIII, 11. 2; „Jüdischer Krieg", I, 3. 5 fg.; Strabo, XVI, 2. 27; Plinius, V, 14). An der Stelle des schon damals verfallenden Ortes (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 21. 5) legte Herodes I. eine große Stadt an mit Tempeln, Theatern und einem besonders gewaltigen Hafenbau und nannte sie dem Augustus zu Ehren Cäsarea. Josephus („Alterthümer", XV, 5. 1) gibt den vollständigen Namen Καισάρεια Σεβαστή, doch geht aus „Alterthümer", XVII, 5. 1; „Jüdischer Krieg", I, 31. 3 hervor, daß der Name Σεβαστὸς dem Hafen besonders gegeben wurde und dies bestätigen auch Trümmer der Stadt (Eckhel, Doctrina numorum veterum, III, 428). Nach mehr als zehnjähriger Arbeit (Josephus, „Alterthümer", XV, 9. 6; XVI, 5. 1) wurde dieser von Josephus („Alterthümer", XVI, 9. 6; „Jüdischer Krieg", I, 21. 5. 8) ausführlich beschriebene Neubau im 28. Regierungsjahre des Herodes (13 v. Chr.) vollendet und die Vollendung mit Spielen glänzend gefeiert (Josephus, „Alterthümer", XVI, 5. 1; „Jüdischer Krieg", I, 21. 8). Zur Unterscheidung besonders von Cäsarea Philippi heißt die Stadt das am Meer gelegene Cäsarea (Josephus, „Alterthümer", XIII, 11. 2; „Jüdischer Krieg", I, 3. 5; III, 9. 7; VII, 1. 3. 2. 1) oder das Stratonische Cäsarea (Ptolemäus, V, 16. 2; VIII, 20. 14; Clem. Homil., I, 15. 20; XIII, 7; Recogn., I, 12); spätere Schriftsteller nennen sie gewöhnlich das paläſtin. Cäsarea (Eusebius, De martyr. Palaest., c. 1, auch τῆς Ἰουδαίας; „Kirchengeschichte", III, 31. 5, Cäsarea Palästinä oder Paläſtina; Reland, a. a. O., S. 671), der Talmud Kesarin, die Araber Keysarijeh. Cäsarea wurde sehr bald die bedeutendste Stadt Paläſtinas (Josephus, „Jüdischer Krieg", III, 9. 1; Tac. Hist., II, 79; Apoll. Tyan. Epist., XI; Clem. Recogn., I, 12) und war schon vor der Zerstörung Jerusalems die Residenz der röm. Procuratoren Judäas (Apg. 23, 23 fg.; 24, 27; 25, 1). Durch Vespasian und Titus erhielt sie als colonia prima Flavia (Plinius, V, 14) die Immunitäten einer röm. Colonie (Reland, a. a. O., S. 672 fg.). Blutige Streitigkeiten zwischen den Juden und der zahlreichern heidnischen Bevölkerung der Stadt um das Vorrecht darin waren ein Vorspiel des jüd. Kriegs (Josephus, „Alterthümer", XX, 8. 7; „Jüdischer Krieg", II, 13. 7. 14. 4; III, 9. 1; „Leben", Kap. 11). Nach Apg. 10, 1. 24; 11, 11 wäre in Cäsarea der röm. Hauptmann Cornelius bekehrt worden. Hier wohnte Philippus, der Evangelist und frühere Armenpfleger in Jerusalem (Apg. 8, 40; 21, 8), und saß Paulus, der die Stadt auf seinen

Reisen schon wiederholt berührt hatte (Apg. 9, 30; 18, 22; 21, 8), zwei Jahre in Gefangenschaft (Apg. 24, 27). Danach wird es wahrscheinlich schon sehr früh in Cäsarea eine Christengemeinde gegeben haben, doch beweist es Apg. 18, 22 nicht. Jedenfalls wissen wir, daß die Stadt schon gegen 200 n. Chr. der Sitz eines Bischofs (Eusebius, „Kirchengeschichte", V, 22. 23. 2. c. 25) und fortan als Metropole von Palästina prima auch dem Bisthum von Jerusalem übergeordnet war, bis dieses, nachdem es den Vorrang Cäsareas schon lange zu bestreiten gesucht hatte, auf dem Concil von Chalcedon zum Patriarchat erhoben wurde (Robinson, „Palästina", II, 221 fg.) Seit dem 3. Jahrh. war Cäsarea Sitz einer gelehrten Schule, an welcher unter andern Origenes und Pamphilus wirkten, und aus welcher Cäsareas berühmtester Bischof, der Kirchengeschichtschreiber Eusebius († 340) hervorging. Schon unter Kaiser Heraklius († 614) fiel die Stadt in die Hände der Sarazenen (Gibbon, History of the decline and fall of the roman empire, IX, 257 [der baseler Ausg.]), kam aber während der Kreuzzüge wieder zeitweise in den Besitz der Christen, bis sie vom Sultan Bibars im J. 1265 gänzlich zerstört wurde (Wilken, „Geschichte der Kreuzzüge" [Leipzig 1832], VII, 475). Seitdem ist sie nicht wieder aufgebaut worden. Ihren völlig verlassenen und noch heute bedeutenden Ruinen ist der Name Keysarijeh geblieben. Sie sind von neuern Reisenden wiederholt besucht und bisjetzt von Prokesch und Thomson am genauesten beschrieben worden (Ritter, „Erdkunde", XVI, 604 fg.). 2) Cäsarea Philippi, nach Matth. 16, 13; Mark. 8, 27 die Scene eines der bedeutendsten Momente der evangelischen Geschichte, lag am Fuß des Hermon in Gaulonitis. Im A. T. ist der Ort nicht sicher nachzuweisen. Gewiß war es nicht das alte Dan (dagegen s. Robinson, „Palästina", III, II, 616 fg.; Ritter, „Erdkunde", XV, I, 212 fg.), vielleicht Baal-Gad oder, wie der Ort auch genannt wird, Baal-Hermon (Jos. 11, 17; 12, 7; 13, 15; Richt. 3, 3; Raumer, „Palästina" [2. Aufl., Leipzig 1838], S. 236; Robinson, „Neuere biblische Forschungen in Palästina" [Berlin 1857], S. 536). Soviel wir wissen, hieß der Ort ursprünglich Panea (Πανέας), von einer in der Nähe gelegenen Panion oder Paneion (Josephus, „Alterthümer", XV, 10. 3; „Jüdischer Krieg", III, 10. 7) genannten Höhle, welche die Jordansquellen enthalten sollte (Josephus, „Alterthümer", XV, 10. 3; XVIII, 2. 1; „Jüdischer Krieg", I, 21. 3) und laut Inschriften (Robinson, „Neuere biblische Forschungen", S. 532; Philostorgius, „Kirchengeschichte", VII, 3; Eusebius, „Kirchengeschichte", VII, 17) Stätte eines Pancultus war. Nach Josephus („Alterthümer", XV, 10. 3; XVII, 8. 1) scheint der Name ἡ Πανιάς auch Landschaftsname gewesen zu sein, Plinius (V, 15) gibt ihn der Quelle. Ueber der Höhle baute Herodes der Große dem Augustus zu Ehren, als er von ihm mit dem Gebiet des Zenodorus auch Paneas erhalten hatte, einen Tempel (Josephus, „Alterthümer", XV, 10. 3; „Jüdischer Krieg", I, 21. 3). Sein Sohn Philippus († 34 n. Chr.), zu dessen Tetrarchie auch Paneas gehörte (Josephus, „Alterthümer", XVII, 8. 1), baute den Ort aus und nannte ihn Cäsarea (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 2. 1; „Jüdischer Krieg", II, 9. 1). Danach heißt die Stadt zur Unterscheidung von Cäsarea Palästinä auch bei Josephus gewöhnlich Cäsarea des Philippus (z. B. „Jüdischer Krieg", III, 9. 7; VII, 2. 1), während Plinius (V, 15), Ptolemäus (V, 15. 21; VIII, 20. 12) und Münzen (Eckhel, a. a. O., III, 339) ihr den Namen Cäsarea Paneas geben (Eusebius, „Kirchengeschichte", VII, 17). Später erweiterte sie Herodes Agrippa II. und nannte sie zu Ehren des Nero Neronias (Josephus, „Alterthümer", XX, 9, 4; „Jüdischer Krieg", III, 10. 7). Hier feierte Titus die Einnahme Jerusalems mit Kampfspielen, bei welchen eine große Zahl der jüd. Gefangenen auftreten mußte. Eine alte christl. Sage verlegte hierher die Heilung der Blutflüssigen (Matth. 9, 21 fg.) und bezog auf dieses Wunder ein angeblich dort erhaltenes, in der christl. Archäologie vielbesprochenes Denkmal (Eusebius, „Kirchengeschichte", VII, 18; Gieseler, „Kirchengeschichte", I, I, 85 fg.). Seit dem 4. Jahrh. war die Stadt Bisthum unter dem Patriarchat von Antiochia und sie wird auch in den Kämpfen der Kreuzfahrer genannt (Robinson, „Palästina", III, II, 627 fg.). Der ursprüngliche Name ist als Baniâs bis heute dem Ort geblieben, welcher gegenwärtig nur noch ein elendes Dorf von 50 bis 60 Häusern ist. Die landschaftliche Schönheit (vgl. auch Josephus, „Jüdischer Krieg", III, 10. 7) und große Fruchtbarkeit der Gegend ist von neuern Reisenden oft gepriesen worden. Zu dem, was von ihren Berichten bei Ritter („Erdkunde", XV, I, 195 fg.) zusammengestellt, ist neuerdings besonders Robinson („Neuere biblische Forschungen", S. 531 fg.) hinzuzunehmen. Overbeck.

Cajus, richtiger **Gajus**, ein sehr gangbarer röm. Name, den im N. T. vier Männer führen: 1) ein aus Macedonien gebürtiger Begleiter des Paulus, der nebst Aristarchus in Ephesus bei ihm war und durch den Aufstand des Demetrius in Lebensgefahr kam (Apg. 19, 29); 2) ein anderer aus Derbe stammender Reisegefährte des Paulus, der ihm nach Kleinasien folgte, als er von Korinth aus dahin reiste (Apg. 20, 4); 3) ein Korinther, den Paulus eigenhändig getauft hatte (1 Kor. 1, 14), und in dessen Hause, das der Gemeinde als Versammlungsort diente, er bei einem spätern Aufenthalt in Korinth wohnte (Röm. 16, 23); 4) ein Christ, an den der dritte Brief des Johannes gerichtet ist. Er wird in demselben namentlich wegen seiner Gastfreundschaft gegen reisende Brüder (wol Missionare) gelobt. Man hat den ersten Gajus mit dem zweiten, den zweiten mit dem vierten, endlich den dritten mit dem vierten für identisch gehalten, indeß bei der Häufigkeit des Namens und dem Mangel genauerer Angaben entbehren alle diese Vermuthungen des Grundes. Krenkel.

Caleb. 1) Ein Sohn des Jephunne aus dem Stamm Juda (4 Mos. 13, 6); derselbe wurde gegen Ende des Wüstenzugs zur Auskundschaftung des zu erobernden Landes Kanaan ausgesendet (4 Mos. 13, 2 fg.), und wagte es, sein Volk zum kühnen Angriff gegen dasselbe zu ermuthigen, während andere davon abriethen. Dafür war es ihm allein mit Josua beschieden, den Einzug in das verheißene Land zu feiern (4 Mos. 13, 31; 14, 6. 24. 30. 38; 26, 65; 1 Makk. 2, 56), und er erhielt als Lohn für seine Thaten zu seinem Erbtheil die Stadt und das Gebiet Hebron (Jos. 14, 12 fg.), mußte aber später die Stadt selbst den Priestern abtreten (Jos. 21, 12). Auch später noch half er den Israeliten in der Niederwerfung der eingeborenen Volksstämme (Jos. 15, 16 fg.; Richt. 1, 12 fg.), wobei aber die Nachrichten verschieden lauten; denn die Vertreibung der Enakssöhne aus Hebron, Debir u. s. w., welche Jos. 15, 13 fg.; Richt. 1, 12 fg. dem Caleb zugeschrieben wird, soll nach Jos. 11, 21 von Josua selbst bewirkt worden sein. Die kriegstüchtige Mitwirkung Caleb's ist aber außer Zweifel (Jos. 14, 6 fg.). Sein Gebiet wird noch geraume Zeit später, obgleich in Juda liegend, unter seinem Namen forterwähnt (1 Sam. 30, 14). Ueber den ihm 4 Mos. 32, 12; Jos. 14, 6 gegebenen Beinamen „Kenisiter" s. d. 2) Ein Sohn Hezron's (1 Chron. 2, 18). Röck.

Cambyses, s. Kambyses.

Canaan, s. Kanaan.

Canaaniter, s. Kanaaniter.

Capernaum, s. Kapharnaum.

Caphthor, s. Kaphtor.

Carchemisch ist jedenfalls die bei classischen Schriftstellern Circesium oder Cercusium genannte feste Stadt, welche am Einfluß des Chaboras in den Euphrat lag. Sie wurde von den Assyrern in nicht näher zu bestimmender Zeit unterworfen (Jes. 10, 9) und in ihrer Nähe fand später (606 v. Chr.) die Entscheidungsschlacht zwischen diesen und den Aegyptern statt, in welcher Pharao Necho von Nebukadnezar geschlagen wurde (Jer. 46, 2; 2 Chron. 35, 20). Krenkel.

Carmel, s. Karmel.

Carmesin ist eine rothe Farbe (französisch: carmoisin), deren Name wie der des bekannten Carmin vom Kermes der Araber hergeleitet wird. Die Farbe wird im Orient auch Carmil genannt, unter welchem Ausdruck sie das Hohelied (7, 6, Luther: V. 5) erwähnt, den aber Luther („Carmel") unübersetzt läßt, desgleichen 2 Chron. 2, 6 (Luther: V. 7), wo ihn die deutsche Bibel durch „Scharlaken" gibt. Der Farbestoff wird aus den sogenannten Kermes- oder Scharlachkörnern gewonnen, die aus den todten weiblichen Körpern und Eiern einer Art Schildlaus (coccus ilicis) bestehen, welche von der amerikan. Cochenille (coccus cacti), die sich auf Cactusarten aufhält, zu unterscheiden ist. Die Kermesthierchen finden sich häufig an der Kermeseiche (Scharlacheiche, quercus coccifera), einem strauchartigen Baum, der eirunde, gezähnte, stachelige, kurzgestielte, immergrüne Blätter hat, in der Levante, in Palästina, Indien, Persien, aber auch im südlichen Europa, namentlich in Spanien und Frankreich wächst. Von den Zweigen dieses Baumes werden die Insekten im Mai gesammelt, mit Essig getödtet, an der Luft getrocknet und, da sie ein rosinenähnliches Aussehen von röthlich-braunen Beeren bekommen, führen sie im Handel den Namen „Kermeskörner" oder „Kermesbeeren". Damit nicht zu verwechseln sind die Kermesbeeren eines Strauchs, der auch in einigen Gegenden Süddeutschlands

wächst, aus dessen traubenartiger Frucht ebenfalls eine schöne, aber undauerhafte Farbe gewonnen wird, die zu arzneilichem Gebrauch, in Frankreich zum Färben des Rothweins, bei uns des Zuckerwerks, dient. Obschon die Alten die eigentliche Beschaffenheit des Kermes nicht ganz genau erkannt zu haben scheinen, ist die Carmesinfarbe doch lange vor der Epoche der Araber bei den Phöniziern, Aegyptern und Hebräern beliebt gewesen. Die Phönizier, schon im hohen Alterthum als Herren des Handels und Meister in Handwerken berühmt, führten die Carmesinfarbe auch andern Völkern zu, und da sie selbst für die geschicktesten Carmesinfärber galten (2 Chron. 2, 7), pflegte man die Carmesinfarbe auch die „phönizische Farbe", das „phönizische Roth" zu nennen, zum Unterschied vom Purpur, der, aus der Purpurschnecke bereitet, die „tyrische Farbe" genannt wurde. Der Hebräer bezeichnet sowol das Kermesthierchen als auch die davon gewonnene Farbe, außer mit dem schon erwähnten „Carmel", noch mit einem ältern Ausdruck (tolaï, tolaʿath), welcher für sich allein, aber auch in Verbindung mit andern Wörtern, zur Benennung der Carmesinfarbe gebraucht wird (2 Mos. 28, 5. 6; 35, 25; 3 Mos. 14, 4. 6. 49. 51. 52). Die Farbe ist ein helles, glänzendes Roth, welches deshalb bei Schriftstellern des Alterthums mit „scharf", „leuchtend" bezeichnet wird, wie Luk. 23, 11, wo Luther „weiß" übersetzt, was vielmehr durch „leuchtend" zu übertragen wäre, und Matth. 27, 28, wo Luther „Purpurmantel" sagt, während ein Carmesinmantel gemeint ist. Da man im Orient sehr früh den Kermes zu einer schönen Farbe zu verwenden wußte, wodurch dem tyrischen Purpur eine Concurrenz erwuchs, und schon im Alterthum diesen mit der Carmesinfarbe verwechselte, von der man verschiedene Schattirungen hervorzubringen verstand, so ist die Verwechselung der Benennungen bei Schriftstellern und Uebersetzern leicht erklärlich. In späterer Zeit gebrauchte man für die Carmesinfarbe den Ausdruck „Scharlach", den auch Luther („Scharlaken") zuweilen anwendet. Jes. 1, 18, wo auch die Carmesinfarbe gemeint ist, übersetzt Luther mit „blutroth". Das prächtige Roth, das von andern Farben merklich heraustritt und in die Augen sticht, daher im ganzen Alterthum sehr geschätzt war, bot sich selbst als auszeichnende Farbe für die Gewänder der Vornehmsten, um ihre hervorragende Stellung anzudeuten, wie bei den Römern vornehmlich Feldherren und Fürsten Mäntel von dieser Farbe trugen, die auch in der Bibel in ähnlichen Fällen vorkommen, um Pracht zu zeigen (Richt. 8, 26; Esth. 8, 15; Dan. 5, 7; 16, 29; HL. 7, 6). Mit rothen Prunkgewändern und Teppichen wurde großer Luxus getrieben (Jer. 4, 33; 2 Sam. 1, 23; Spr. 31, 21; KL. 4, 5). Die Hebräer haben das auszeichnende Roth auch an ihren Heiligthümern angebracht, und wir finden bei Teppichen der Stiftshütte und der priesterlichen Amtskleidung carmesinfarbener Fäden, die eingewebt waren, Erwähnung gethan (2 Mos. 28, 5 fg.; 36, 8 fg.; 38, 18; 39, 1; 4 Mos. 4, 8), sowie beim Vorhang im Salomonischen Tempel (2 Chron. 3, 14), beim Opferwesen (3 Mos. 14, 4. 6; 4 Mos. 19, 6), an welchen Stellen die Luther'sche Uebersetzung „rosinfarben" oder „rosinroth" hat.

Die symbolische Bedeutung der Farbe ist verschieden ausgelegt worden. Wenngleich nicht zu leugnen ist, daß die Farbenwahl im Alterthum überhaupt, und so auch bei den Hebräern, keine zufällige war, so hat man doch die Deutungen meist zu sehr ins einzelne ausgesponnen, und sie sind zu gekünstelt. Aeltere jüd. Schriftsteller deuten das Roth auf das Element des Feuers; in neuerer Zeit wird es vornehmlich auf das Leben bezogen in Verbindung mit dem Blut, die beide roth sind und das Element der Bewegung darstellen. Bei dieser allgemeinen symbolischen Andeutung dürfte es sein Bewenden haben. Roskoff.

Casluchim. Die Frage nach dem Ursitz der Casluchim (1 Mos. 10, 14) ist eng verknüpft mit der Frage nach der Heimat und der Nationalität der Philister, denn „von dort", d. h. aus dem Lande der Casluchim, wo man sie bis zu ihrem Auszug mit ihnen vereint zu denken hat, „zogen aus die Philister", welche andererseits aus dem auch 1 Mos. 10, 14 erwähnten Insel- oder Küstenland Kaphthor abgeleitet werden (5 Mos. 2, 23; Am. 9, 7; Jer. 47, 4). Aus der Verknüpfung der Casluchim mit den Kaphthorim geht nach 1 Mos. 10, 14 bei dem geographischen Anordnungsprincip der Völkertafel hervor, daß beide Stämme benachbart waren; wohin der eine gehört, dahin gehört der andere auch, die Philister muß man obendrein noch mit in den Kauf nehmen. Andererseits aber liegt in der These, daß das Anordnungsprincip geographisch und keineswegs ethnographisch-genealogisch ist, zugleich die Voraussetzung mit eingeschlossen, daß Völkernamen hier nach der wissenschaftlichen Form der Hebräer (und Araber) für

ethnographische Fragen — und weiter nichts als wissenschaftliche Form ist die übliche genealogische Darstellung — scheinbar als genealogisch verwandt gegeben werden, die dies nie gewesen sind. Vielmehr werden nach dem geographischen Gesichtspunkt der ganzen Liste Gruppen von benachbarten Völkern zusammengefaßt, und diese Zusammenfassung dadurch mythologisch dargestellt, daß man sie auf einen gemeinsamen Stammvater zurückführt. Die Ableitung von einem Stammvater bedeutet in dieser Tafel also keineswegs Stammverwandtschaft, sondern nur benachbarte Wohnsitze, denn zum Sprachforscher können wir ihren Verfasser nicht machen; er hielt sich an das, was in die Augen fiel, die Wohnsitze. Der unausweichliche Beweis hierfür liegt in der genealogischen Verknüpfung der Kanaaniter mit Ham; denn gilt die sprachgeschichtliche Forschung irgendetwas in Fragen der Völkergenealogie — und einen sicherern Boden als sie bietet die naturwissenschaftliche Anthropologie nicht —, dann sind die Kanaaniter den Hebräern urverwandt, also genealogisch zu Sem und nicht zu Ham zu stellen. Ham aber bezeichnet das afrikan. Gebiet, dem anhangsweise in Kanaan das syr. Küstenland beigegeben ist, Japhet den Norden, Sem wesentlich den Osten, von wo die Abrahamiden nach Westen in das geographische Terrain Ham's vordrangen, was wunder also, daß Semiten mit Ham in Beziehung gesetzt werden?

Die Philister, die Verwandten der Casluchim, zeigen in Eigennamen wie Delilá (die zarte) Gaza, Japho u. s. w. selbst auch in sĕrĕn (der Fürst) sich als Semiten, wiewol der Eigenname des Volks nicht semitisch ist, sondern ihm von nichtsemitischen (ägyptischen) Nachbarn beigelegt zu sein und daher ägyptisch erklärt werden zu müssen scheint, und wir können ihre Heimat demnach weder in Kreta noch in Kappadocien möglich denken. Sie sammt den Kaphthorim und Casluchim sind nach der Folge der Namen in 1 Mos. 10, 14. 15 zwischen den Pathrusim, d. h. sicher Oberägypten und zwischen Kanaan, zu setzen, und die Anordnung der Tafel ist eine weit sicherere Stütze als noch so scheinbare neue Combinationen; alle gehören also in oder neben das Delta. Für Kaphthor hat Dietrich (im „Archiv für wissenschaftliche Erforschung des Alten Testaments", 1. Jahrg., 1867, S. 311) das philologisch Stichhaltigste beigebracht; es ist aus dem ägypt. ka-pet-hor, Ort, der des Horus, semitisirt, und muß etwa im sebennytischen Nomos gesucht werden; zwischen dieser Stelle und dem eigentlichen Oberägypten saßen dann aber auch die Casluchim, also in dem Landstrich von Memphis zu dem Sirbonischem See. In dieses Land wird auch Knobel geführt, der seinen Namen bei den Classikern. Cassiotis, auch in Kas-luh(im) wiederfindet; kas aber muß Berg bedeutet haben, denn es ist mit regelrechter Erweichung des k in ġ (ġima) im Koptischen ġis, Berg, erhalten, und lôkh bedeutet glühen, der Name im ganzen könnte also Berg der Glut bedeuten. Vom Landesnamen aber ist das Volk benannt, das für einen vorgeschobenen semitischen Posten zu halten, wir wegen seines Zusammenhangs mit den Philistern kein Bedenken tragen. So stehen wir im geraden Widerspruch mit Gesenius und Winer, die diese Meinung einfach abweisen und unser Volk nach Bochart (Phaleg, IV, 31) für Kolcher halten.

Die LXX drücken es durch Chasmoniim aus, 1 Chron. 1, 12 aber im alexandrinischen Codex Chasloniim, und hieraus könnte man als zweite Form neben oder für Kasluh auch Kaslon denken, da beide Texte statt ḥ ein n zeigen, sodaß die Herbeiziehung von lôkh, brennen, zweifelhaft wird; doch läßt sich hier nichts entscheiden. Das jerusalemische Targum setzt Pentaschöniten ein, die andere Recension desselben, das Targum Jonathan Pentapoliten, Saadja bei de Lagarde („Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs" [Leipzig 1867], S. 10. 32), die Alexandriner. Merx.

Ceder. Was die Arve für die Rhätischen Alpen, das ist die Ceder für die hohen Berge Syriens und Gileads. Beide Nadelholzbäume haben einen sehr langsamen Wuchs, erreichen aber dafür eine imposante Höhe von oft mehr als 100 Fuß, trotzen viele Jahrhunderte lang in immergrünem Schmuck der Unbill der Witterung selbst an der Grenze des ewigen Schnees, und liefern ein schönes, wohlriechendes und fast unverwesliches Holz. Aus dem weißgrauen, glatten Stamm der Cedern gehen schon 8 — 10 Fuß über der Erde lange wagerechte Aeste hervor, deren Zweige, der Lärche ähnlich, mit Büscheln von $1^1/_2$ Zoll großen Nadeln besetzt sind. Aus den ovalen, kegelförmigen, zuerst purpurrothen, zuletzt, nach mehrern Wandlungen, hellbraunen weiblichen Blüten entwickeln sich nach Befruchtung durch die länglichen, fingerdicken, männlichen Blütenkätzchen 5 Zoll lange und 4 Zoll dicke eirunde Zapfen, welche aufrecht fest auf die Zweige geheftet sind.

Für das alte Israel waren vor allem die herrlichen Cedernwälder des Libanon (s. d.) ein Gegenstand hoher Bewunderung, ja in der Vorstellung des Volks drängten dieselben die Kunde von anderweitigen Cedernhainen, wie z. B. auf dem Gilead- und dem Amanus-gebirge so sehr zurück, daß im A. T. der Libanon für die Cedern, gleich dem Wasser für die Fische oder dem Himmel für die Vögel, als unablösbarer Rahmen sich darstellt (Ez. 31, 4; Richt. 9, 15 u. s. w.). Das große Gebirge hat im Laufe der Zeit von diesem seinem Schmuck viel eingebüßt; doch gibt es noch eine bedeutende Zahl von Cedernhainen auf demselben, unter denen einzelne ziemlich großen Umfangs sind und viele riesige Stämme aus alter grauer Zeit aufweisen. Lange hielt man den 6315 Fuß über dem Meer gelegenen Hain östlich von Bscherreh für den einzigen Ueberrest der einst das Gebirge weithin bedeckenden Waldungen; allein dieser ist einer der kleinern Haine und nur ausgezeichnet durch etwa zwölf Bäume von besonders hohem, vielleicht über 1000 Jahre zurückgehendem Alter.

Den Israeliten galt die Ceder als der königliche Baum, sodaß Salomo nach ihrem Gefühl die ganze Stufenfolge der Pflanzenwelt umfaßt hatte, wenn er redete „von der Ceder auf dem Libanon bis zum Ysop, der an der Wand wächst" (1 Kön. 4, 33). Im Munde der Propheten und Dichter, wie des Volks überhaupt, kehrt sie immer wieder als Bild der Größe, Pracht und Majestät, als Bild für die Könige und Edeln. So verkündet in großartigem Schwung Ezechiel: „Assur war ein Cedernbaum auf dem Libanon, schön von Zweigen, dicht belaubt und hohen Wuchses, und zwischen Wolken war sein Wipfel. Sein Wuchs erhob sich über alle Bäume des Feldes und weitaus streckten sich seine Aeste. Auf seinen Zweigen nisteten alle Vögel des Himmels, unter seinen Aesten gebar alles Wild des Feldes, und in seinem Schatten saßen alle zahlreichen Völker" (Ez. 31, 3—6). Der dröhnende Fall einer riesigen Ceder unter den Streichen der Holzhauer, welch treffendes Bild für den Fall eines großen Reichs (Ez. 31, 12). Andererseits getröstet sich der Fromme auch, daß der Gerechte hoch aufwachsen werde wie die Ceder (Ps. 92, 13). Nicht unbekannt ist dem hebr. Dichter die schauervolle Erhabenheit eines Gewitters in den Hochgebirgen, wenn unendlicher Donner an den Felsen hinrollt und Blitze die mächtigen Cedern zerschmettern (Ps. 29, 4 fg.).

Wegen seiner Dauerhaftigkeit und seinem Wohlgeruch als das köstlichste Holz betrachtet, wurden die Cedern auch bei den Israeliten zu Prachtbauten verwendet und zu diesem Ende vom fernen Libanon unter unsaglicher Mühsal nach der Hauptstadt gebracht. David baute einen Palast von Cedernholz (2 Sam. 5, 11), und Salomo verwandte dasselbe nicht blos zur Bedachung und innern Auskleidung des Tempels (1 Kön. 6, 9. 10), sondern auch für anderweitige Bauten der Art so massenhaft, daß die Rede ging, er habe derselben in seinem Reich so viel gemacht wie Sykomoren in den Thälern (2 Chron. 1, 15). Die heidnischen Nachbarn schnitzten aus den Cedern Götzenbilder oder benutzten den schlanken Stamm zu Schiffsmasten (Jes. 44, 14; Ez. 27, 5). Furrer.

Cendebaeus wurde 138 v. Chr. vom syr. König Antiochus VII. Sidetes zum Befehlshaber der mittelländischen Meeresküste bestellt, während dieser selbst gegen den treulosen Tryphon zog. Erhaltenem Auftrag gemäß befestigte er Kedron, und von Jabne aus reizte und bedrängte er die Juden. Der alte Simon Makkabäus übertrug hierauf seinen ältesten Söhnen Judas und Johannes den Oberbefehl, welche in blutigem Kampf die Syrer besiegten (1 Makk. 15, 38 fg.). Nach Josephus („Jüdischer Krieg", I, 2. 2; „Alterthümer", XIII, 7. 3) betheiligte sich Simon trotz seines Alters selbst als Hauptanführer am Kriegszug, und ward nach Beseitigung der macedonischen Herrschaft zum Hohenpriester ernannt. Letzteres geschah indeß nach 1 Makk. 14, 35 schon früher, überhaupt ist hier Josephus kurz und wenig zuverlässig. Fritzsche.

Census, s. Schatzung.

Centner, s. Gewichte.

Cerast, die gehörnte Natter, so deutet man die 1 Mos. 49, 17 erwähnte Schlange Sephiphón, ebenso die Jes. 11, 8 und an andern Orten angeführte Schlange Siphoni. Die Hornschlange wird heute noch in der Sinaihalbinsel und in Aegypten gefunden. Nach Seetzen's Mittheilung ist die Farbe der Schlange oben bräunlich-gelb mit einer Reihe großer brauner Flecken, welche vom Nacken bis zur Schwanzspitze laufen. Der Kopf zeigt keine Flecken. Unten ist die Farbe schön perlfarben bis zum Schwanz, der schmuzig gelb-weiß erscheint. Ueber dem obern Augenlid des herzförmigen, vorn abgestumpften

und sehr platten Kopfes erhebt sich je ein steifes Fühlhorn, am Grund von einem kronenähnlichen Ring aufrecht stehender Schuppen umgeben. Die Griechen und Römer nennen unter den giftigen Schlangen als besonders gefährliche den Basilisk, d. i. die königliche Schlange, von welcher sie fabelten, schon ihr Blick und Hauch sei Thieren und Pflanzen verderblich. Mit Michaelis halten wir diese Schlange mit der anderwärts als cerastes bezeichneten für identisch. Den Namen der königlichen mag sie wol von den kronenähnlichen Ringen ob den Augen empfangen haben. Da der Unterkiefer nach vorn ziemlich schmaler ist als der obere, so stehen die zwei an den Seiten befindlichen Giftzähne mit ihren Giftdrüsen unbedeckt. Weil nun zudem die Mundspalte sehr groß ist, so fällt es der Schlange leicht, einen feindlichen Gegenstand zu beißen. Sie gilt in Aegypten als die gefährlichste aller Schlangen, soll doch ihr Biß einen Menschen, ja selbst ein Kamel binnen einer Stunde tödten. Zum Zorn gereizt bläht der Cerast den Hals, der bedeutend schmaler ist als der Kopf, stark auf. In Löchern und Fahrgleisen legt er sich auf die Lauer, die Vorübergehenden unversehens anzufallen. Treffend wird darum der Stamm Dan, der einst das harmlose Volk von Lais überfiel und vernichtete, im Segen Jakob's mit dieser Schlange verglichen (1 Mos. 49, 17; Richt. 18, 27 fg.). Bei einer Dicke von ungefähr einem Zoll in der Mitte erreicht sie eine Länge von 1½ bis 2 Fuß.

Die Siphoni (Jes. 11, 8) möchten wir lieber als die überall in Syrien und Palästina theilweise zahlreich vorkommende Schlange el-baháh (die blasende, stark hauchende) erklären. Dieselbe, oben bräunlich-aschgrau, unten gelblich-weiß mit schwarzbraunen Punkten auf den Kopfschildern, hat eine Länge von 3 bis 3½ Fuß bei der Dicke eines kleinen Fingers, zeichnet sich durch senkrechte, runde Augen aus mit dunkelblauer, von Goldfarben glänzender Iris umgebener Pupille, und soll nicht beißen, sondern das Gift auf den nahe kommenden Feind ausspeien. Letztere Behauptung der ägypt. Schlangenbeschwörer findet durch eine Beobachtung Seetzen's („Nachrichten von seinen Reisen", III, 477) etwelche Bestätigung. Vom Ausspritzen ihres Gifts redet der Spruchdichter (Spr. 23, 32), und nach ihren glänzenden, wie mit einem Goldring gezierten Augen soll einst in der Zeit des ewigen Friedens das kleine Kind ohne Gefahr greifen können nach Jes. 11, 8.

Furrer.

Chabbon, s. Kabbon.
Chaboras, s. Chebar.
Chabul, s. Kabul.
Chalach, s. Chelach.
Chalcedonier, s. Edelsteine.

Chaldäer. Der Name lautet im Hebräischen Kasdim, Plural von Kesed (1 Mos. 22, 22), eigentlich Kasd, und es kann unsere, die griech.-röm., Form des Worts unmittelbar aus der hebräischen, beziehungsweise aramäischen, hervorgegangen sein, denn dâsa (sanskritisch), Sklave, ist griechisch dûlos, das griech. bêssein, husten, unser bellen, Gasse das latein. callis u. s. w. Indeß wird dorthin im allgemeinen, wo die Chaldäer anfänglich wohnen, auch ein Volk der Karducher gesetzt und neben den Chaldäern erwähnt (Strabo, XVI, 747; Xenophon, Anab., III, 5. 15; V, 5. 17; VII, 8. 25); Karda aber heißt zufolge einer Glosse (Strabo, XVI, 734) persisch, was mannhaft und kriegerisch, und da s sehr gewöhnlich in k übergeht, so würde die Bedeutung des Namens der Chaldäer, welche Xenophon als kriegerisch rühmt (Hab. 1, 6—10), hiermit gegeben sein.

Der Chaldäer geschieht nach Ort und Zeit im A. T. und überhaupt zuerst Erwähnung 1 Mos. 11, 28. 31, wie daß nämlich Abraham's Vater von „Ur" der Chaldäer, wo er einen andern Sohn durch den Tod verlor, weiter nach Haran (Carrhä) wanderte. Das Wort Ur ist verwandt mit dem griech. ûros (Aufseher, Wächter) und dem gleichbedeutenden kopt. Urit, und bedeutet eigentlich wol Hut (vgl. Landshut), „Hut der Chaldäer" wäre bewachter Grenzort derselben; denn die Begriffe Hut und Grenze fallen beinahe zusammen, und Mercurius z. B. bedeutet Grenzhüter. Der Ort ist nothwendig im Norden oder Osten von Haran wol nicht allzu weit entfernt zu denken, und man hat ihn auch schon ganz richtig, nur ohne Beweis, mit Urhâi, d. i. Edessa, identificirt. Urhâi bedeutet Hut der Armenier, und nun finden wir, daß von Babylonien aus ein Armenier sich für Nebukodnezar, den Sohn Nabonned's, ausgibt (Bisutun, III, 77—80; IV, 28—31) und Babylon abtrünnig macht; denkbar dies alles nur, wenn er ein Eingeborener, ein Chaldäer war, sodaß also Armenier auch für Chaldäer gefaßt werden konnte, und Urhâi

wirklich Ur Kasdîm ist. Also aber wohnen die Chaldäer in der Gegend, wo bei Serug (Assemani, Biblioth. orient., II, 351) noch ein Koephar-Nâbu, Dorf des chald. Gottes Nebo angegeben wird; und die Grenzhut war eine gegen das Südland gerichtete. Hier beläßt, die Chaldäer auch jenes Zeugniß 1 Mos. 22, 22; noch Xenophon (Anab., IV, 3. 4; V, 5. 17; Cyrop., III, 1., 34. 2. 1) kennt sie als freie Nachbarn der Armenier; und bei Plutarch (Lucull., Kap. 14, 19) werden sie mit den Tibarenern zusammengenannt. Diese nördlichen Chaldäer nennt Stephanus der Unterscheidung wegen Chalder, indem die Form chaldaioi sich erst aus dem syr. Kasdajê gebildet hat. Jene, die bis herunter an Sinears Grenze streifen mochten, hat auch Hiob (1, 17) noch im Auge; denn Uz wie Kasd ist (1 Mos. 22, 21) ein Sohn des Nahor, welcher Name armen. Vorfahr bedeutet, und Uz, der Stern Venus, wovon das Land Uz den Namen führt, wurde in Haran verehrt (Maraç., S. 202). Betreffend nun die Begründung chald. Herrschaft in Babel s. Babylonisch-chaldäische Monarchie. Hier fragt es sich uns nur darum: Wann und bei welcher Gelegenheit siedelte sich ein Volk der Chaldäer im Süden an? Denn nicht nur gebieten sie seit Nabopolassar in Babylon, sondern Strabo (XVI, 739) weiß sie südlich von Babylonien am Persischen Meerbusen; dort scheint sie schon Herodot (III, 155) zu denken, und unterhalb des Zusammenflusses von Tigris und Euphrat, östlich, setzt sie Plinius; in ihre Sümpfe mündet der Tigris (Plinius, VI, 145. 130). Die Thatsache selbst der Aenderung ihrer Wohnsitze wird durch die berühmte Stelle Jes. 23, 13 angezeigt. Die hier in Rede stehenden Chaldäer sind die bereits auch Babel innehabenden Unterthanen Nebukadnezar's; und wenn sie vorher Wüstenbewohner, „kein Volk", waren, so heißt dies: sie waren frei (s. oben), gehorchten keinem König und hatten keine bürgerlichen Ordnungen, vielleicht auch großentheils keine festen Wohnsitze. Gleichzeitig nun mit Nabonassar's Ernennung kann diese Uebersiedelung seiner Volksgenossen nicht geschehen sein. Nichts deutet darauf hin, und auch keiner seiner Nachfolger hat seine Leute mitgebracht. Jesaja und Micha wissen von Babel, aber nichts daselbst von Chaldäern (s. z. B. Mich. 4, 10), und im J. 604, der Abfassungszeit von Jes. 23, 1—14, war das Ereigniß noch nicht unvordenklich, indem ja der Schreiber noch darüber zurück auf die Periode ausschaut, welche ihrem Werden zu einem Volk vorherging. Indeß auch die Annahme, der Einbruch des Scythenheeres habe diese Colonisirung veranlaßt, und sie stehe mit Nabopolassar's Königthum in innerm Zusammenhang, hat ihr Bedenkliches. Gemäß einer Sage bei Stephanus hätte Nabopolassar in Babylon die Chaldäer alle vereinigt; dies ist unwahr, und zufolge von Jes. 23, 13 gründete Assur den Staat der Chaldäer. Ob aber zu einer solchen Regierungsmaßregel in dem Drang und der Verwirrung jener durch die Scythen bezeichneten Epoche Zeit und Muße blieb? Ihr Erscheinen rechtfertigte es hinreichend, daß die eine Hauptstadt des Reichs einem entschlossenen Feldherrn anvertraut ward, motivirt aber nicht die Verpflanzung eines Volks. Durch die Scythen, welche zwar im Osten zum Tigris heruntergezogen, konnten die Chaldäer aus ihrem Lande aufgeschreckt werden; dann aber hätten sie sich nicht von dem ohnmächtigen Assur neue Sitze anweisen lassen, sondern solche mit Gewalt sich angeeignet. Allein gestiftet haben Chaldäa die Assyrer.

Wenn Esarhaddon aus Babel, Kutha, Avva, Hamat und Separvaim Colonisten gen Samarien sendet (2 Kön. 17, 24), so hat er sie in ihrer frühern Heimat vermuthlich durch andere ersetzt, und diese können die Chaldäer gewesen sein, welche bis zu einem gewissen Grad sich als Bewohner dieser Städte nachweisen lassen. Von Babel selbst wissen wir dies vorab; Avva sodann ist die Gegend am Südmeer, von wo auch die Avvim (5 Mos. 2, 23) vordem gekommen sind (s. Stephanus unter d. W. „Azotos"); und wenn Hamat, Amatha, derselbe Stephanus zu Arabien rechnet und in die Nähe des Südmeeres setzt, so grenzte ja der Bezirk der Chaldäer an Arabien (Plinius, VI, 143; Ptolemäus, V, 20. 3). Demgemäß würde diese Colonisirung zwischen 696 und 668 v. Chr. stattgehabt haben, und es könnte mit ihr noch die Anarchie der Jahre 688 — 680, nach welcher Esarhaddon selbst die Regierung Babels übernahm, im Zusammenhang stehen. Allem Anschein nach war ja diese Wegführung, gleichwie diejenige des Zehnstämmevolks, eine Maßregel der Strenge. Es werden auch drei von jenen Städten, nämlich Avva, Hamat und Separvaim, als solche erwähnt, welche von den Assyrern erst unterjocht worden seien (2 Kön. 19, 13 vgl. 18, 34; Jes. 37, 13); und Babel selbst hatte schon einmal früher sich gegen Esarhaddon's Vater aufgelehnt. Ein beliebtes Mittel aber, zur Empörung geneigte Bevölkerungen im Zaum zu halten, war die Wegführung aller oder eines Theils

(Ez. 17, 14). Dem Steppenvolk freilich, das in herrenlosen Besitz (Häuser, die sie nicht gebaut, Felder, die sie nicht entwildert) eingewiesen wurde, geschah mit der Versetzung in die genannten Städte ein Gefallen; und sofern sie im Sumpfland, theilweise in der Gegend, wo Darius auch den Milesiern und Eretriern Wohnsitze bewilligte (Herodot, VI, 20. 119), sich ansiedelten, hat, wie es scheint, ein Ueberschuß ihrer Volksmenge, der sich anderwärts nicht eindrängen konnte, leeren Raum für sich in Beschlag genommen.

Wenn classischen Schriftstellern die Chaldäer nach als ein Volk bekannt sind, südlich vom Zweistromland aber in nördlicher Gegend desselben, so läuft nebenher der gewöhnlichere Sprachgebrauch, welcher unter den Chaldäern eine Gelehrtenkaste, die Astronomen und noch mehr die Astrologen Babylons, versteht. Diese Bedeutung eignet dem Wort ebenfalls im Buch Daniel (2, 2. 4. 10; 4, 4; 5, 7), reicht aber auch so bei weitem nicht zu den Zeiten hinauf, da ein chald. Reich noch existirte. Wenn ein solches überhaupt, und dasselbe mit der Hauptstadt Babylon, im J. 625 gegründet worden ist, so gehen hinwiederum astronomische Beobachtungen, in Babylon angestellt, bekanntlich bis zu 1903 Jahren über Alexander's dortige Anwesenheit zurück; und z. B. die Erfindung des Sonnenzeigers, wie schon Ahaz, vermuthlich als Geschenk des Assyrers, einen hat (Jes. 38, 8), schreibt Herodot (II, 109) den „Babyloniern" zu, nicht den Chaldäern. Allein nach dem Sturz der chald. und auch der pers. Herrschaft wurde von Griechen der Name Chaldäer den babylonischen Gelehrten, die auch ins Ausland gingen, beigelegt, der Unterscheidung halber von der Bevölkerung der Stadt und des Landes, den Babyloniern überhaupt. Also nicht wie angeblich die Philosophen bei den Syrern Juden heißen (Josephus, Contra Apion., I, 22)! Vielmehr der Ruf babylonischer Gelehrsamkeit verbreitete sich nach Alexander zum Theil durch ihre Träger selbst, welche, wie später gelehrte Griechen, nach Rom in die Fremde gingen; und von diesen reisenden „Chaldäern" ging die Benennung auf ihre daheimbleibenden Genossen, auf die ganze Zunft über. Hitzig.

Chalne, s. Kalne.

Chamos. Kemôš ist der Nationalgott der Ammoniter (Richt. 11, 24) und Moabiter (4 Mos. 21, 29; 2 Kön. 23, 13; Jer. 48, 7. 13. 46); Salomo bürgerte seinen Cultus in Jerusalem ein (1 Kön. 11, 7). Verschiedene Etymologien, hier wie bei andern Götternamen versucht, führen zu keinem sichern Ergebniß; wüßten wir, daß sich die Moabiter in der Verschiebung der S-Laute so zu den Arabern verhalten hätten wie die Hebräer, was wir nicht sicher behaupten können, dann würde der moabit. Wurzel kamaš das arab. kamasa entsprechen, d. i. streng, ernst sein, was, wie wir gleich sehen werden, zum Charakter paßt. Andere Deutungen s. bei Gesenius, Novus thesaurus, u. d. W.

Moab, oft Volk des Kemôš genannt, hat diesen Gott vorzugsweise verehrt; wenn nun 2 Kön. 3, 27 der König der Moabiter in großer Kriegsnoth seinen Sohn als Brandopfer darbringt, ohne daß angegeben wird, welchem Gott, so muß man an Kemôš denken, der demgemäß für eine Localform des allgemeinen Moloch zu erachten sein wird. Die Combination erhält durch die wahrscheinliche Etymologie von kamasa eine wesentliche Stütze, auch erscheint er 1 Kön. 11, 7; 2 Kön. 23, 13 zunächst mit Moloch und Milkom verbunden. Hierzu kommt endlich, daß wir aus 4 Mos. 25, 1 ersehen, daß der erhaltende Naturgott Moabs Baal Peor war, wodurch sich die Identificirung des Kemôš mit Moloch zu einer so großen Wahrscheinlichkeit erhebt, als überhaupt gefordert werden kann. Merx.

Chanja, s. Jojachin.

Channeh, s. Kalne.

Chapharsalama, eine Stadt in Judäa, bei welcher der Makkabäer Judas dem syr. Feldherrn Nikanor eine Schlacht lieferte (1 Makk. 7, 31), wol südlich von Jerusalem im Gebirge gelegen, da Nikanor nach dem Verlust des Treffens erst nach Jerusalem, dann von da nördlich nach Beth-Horon zog. Mit dem in der Geschichte einer großen Pilgerfahrt im J. 1065 erwähnten Carvasalim kann es nicht einerlei sein, da dieses in der Nähe von Ramleh nordwestlich bei Jerusalem lag. Kneucker.

Chaphtor, s. Kaphtor.

Chasiphja, s. Kasiphja.

Chasphor (1 Makk. 5, 26), **Chasphon** (1 Makk. 5, 35), bei Josephus („Alterthümer", XII, 8. 3) **Chasphoma**, war eine feste und nicht unbedeutende Stadt, jenseit des Jordans in Gilead gelegen, und wurde von Judas Makkabäus erobert. Genaueres über ihre Lage ist nicht mehr zu ermitteln. Schenkel.

Chavila, s. Havila.

Chebar. Am Fluß Chebar im Lande der Chaldäer lebten Leute aus Juda, die mit dem König Jojachin durch Nebukadnezar fortgeführt waren, unter ihnen der Prophet Ezechiel, welcher da seine Visionen hatte (Ez. 1, 1. 3; 3, 15. 23; 10, 15; 20, 22; 43, 3). Ein von solchen Judäern bewohnter Ort an diesem Fluß hieß Tel-Abib (Ez. 3, 15). Man hält diesen Fluß allgemein für den Chaboras oder Habor (s. d.), den großen mesopotam. Nebenfluß des Euphrat. Schon ein syr. Schriftsteller des 12. Jahrh. (Assemani, Biblioth. orient., II, 222, 226) hat diese Meinung und scheint sich dabei auf eine Localtradition zu stützen, welche den Aufenthalt des Ezechiel an die Stelle eines dortigen Klosters verlegt. Aber freilich ist diese Autorität nicht groß. Wir wissen ja, wie schwach die mittelalterliche Mönchstradition in Bezug auf heilige Orte ist, und gerade die Syrer zeigen schon weit früher, in ihrer im ganzen trefflichen Kirchenübersetzung des A. T., namentlich in den Büchern der Chronik, ein sehr unglückliches Streben, alte unbekannte Localitäten durch moderne zu erklären. Der Wunsch, eine heilige Stätte zu besitzen, und eine oberflächliche Namensähnlichkeit war für ein unkritisches Zeitalter genügend, um den verschollenen Namen an eine bekannte Stelle zu knüpfen; hat doch die blose Namensähnlichkeit auch die neuern Gelehrten getäuscht. Nun ist aber die Aehnlichkeit zwischen Kebâr und Habôr gar nicht einmal so groß, um einen Schluß auf Gleichheit zu gestatten, denn wenn man auch über die verschiedene Vocalisirung zur Noth (freilich bei einer gründlichen Behandlung gar nicht so leicht) hinweggekommen kann, so ist doch die Vertauschung eines Kaph und Hêth im Anlaut ganz unerhört. Der Fluß Habor wird aber, wie schon 2 Kön. 17, 6; 18, 11; 1 Chron. 5, 26, so auch von Syrern und Arabern immer mit einem Hêth geschrieben; nur an den beiden angeführten Stellen steht er bei Assemani blos zum Zweck größerer Lautannäherung mit einem Kaph (wenn wirklich die Handschrift so hat, denn S. 227 steht er wieder mit Hêth).

Dazu kommt noch eine ernste sachliche Schwierigkeit. Nach Ezechiel fließt der Chebar im Lande der Chaldäer. Wenn auch der Pentateuch Chaldäer weiter im Norden kennt (1 Mos. 11, 28; 22, 22), so erscheinen sie doch in allen spätern Schriften nur in Babylonien. Namentlich ist für die Schriftsteller von Anfang bis zum Ende des Exils Babylonien ('ereṣ-Bâbel) und „Land der Chaldäer" ganz gleichbedeutend. So sagen denn auch andere Nachrichten, daß die mit Jojachin Weggeführten nach Babylonien kamen und sich dort niederließen (2 Kön. 24, 15 fg. und besonders Jeremia an verschiedenen Stellen, z. B. 29, 13 fg., 20). Babylonien aber, d. h. das Land, welches in früherer Zeit Sinear (Sinʿar), in späterer Sawâd oder ʿIrâk heißt, hat seine Nordgrenze, soweit wir wissen, zwischen den beiden Strömen immer an der Großen Wüste gehabt und nie das Gebiet am Habor (Chaboras) mit umfaßt. Wir haben auch keine Andeutung davon, daß die Babylonier die ersten judäischen Exilirten zum Theil in so entfernten Gegenden angesiedelt hätten, während wir über ein solches Verfahren der Assyrer gegen die fortgeschleppten Israeliten allerdings genaue Kunde haben (2 Kön. 17, 6 fg.). Und doch sind wir über den Untergang Judas sonst ziemlich genau unterrichtet.

Aus diesen Gründen müssen wir jene Identificirung für höchst bedenklich halten. Wir nehmen vielmehr an, daß wir den Chebar in der Nähe von Babylon selbst zu suchen haben. Freilich ist der Name gänzlich verschollen, aber darüber dürfen wir uns nicht wundern, denn das Fluß- und Kanalsystem Babylons hat im Laufe der Jahrtausende so viele Veränderungen erlitten, und es sind so viele Flüsse und Kanäle selbst verschwunden, daß wir am wenigsten die Erhaltung aller Namen erwarten können. Ich nenne hier absichtlich die Kanäle, denn von alten Zeiten bis heute hat man in jenem Lande mit demselben Namen (nahar) sowol die Flüsse wie die Kanäle genannt, selbst die ganz kleinen, deren es Tausende gab. Vermuthlich war auch der Chebar ein Kanal. Von dem an ihm gelegenen Ort Tel-Abib ist ebenso wenig bei irgendeinem Spätern wieder die Rede wie vom Chebar selbst. Nöldeke.

Chelach erscheint 1 Mos. 10, 11 neben Ninive, Rehobothir und Resen als Name einer assyr. Stadt. Indem man denselben mit dem ähnlich lautenden Halach (2 Kön. 17, 6; 18, 11) identificirte, hat man Chelach vielfach für die bei den Classikern erwähnte assyr. Landschaft Kalakine, zwischen den Quellen des Tigris und des Lykus nördlich von dem alten Ninive gelegen, gehalten. Allein da einerseits doch die Laute nicht völlig sich decken, andererseits die von den Classikern der Landschaft Kalakine zugeschriebene Lage

zu der Angabe, daß Chelach zwischen Ninive und Rehobothir gelegen habe, nicht wohl stimmt, so halten wir Chelach für von Halach verschieden und suchen Chelach mehr südlich, und betrachten (mit Rawlinson, Jones und Niebuhr) den Hügel Nimrud als den Ort, wo Chelach gestanden. Chelach würde danach in der südwestlichen Ecke des alten Ninive gelegen haben, näher da, wo der Zab in den Euphrat sich ergießt, also daß Zab und Euphrat nach zwei Seiten die Stadt umschlossen. Vgl. Niebuhr, „Geschichte Assurs und Babels“ (Berlin 1857), S. 158, 274—279. Schrader.

Chellus, auch **Chellon**, am richtigsten **Chelul** geschrieben (Jud. 1, 9), ist ein Ort in der Nähe (südlich) von Betane, das Halhul (s. d.) des Stammes Juda (Jos. 15, 58), zwischen Beth-Anoth (s. d.) und Hebron gelegen, welches auch Kholil, El-Chelil bezeichnet wird. Kneucker.

Chephira, s. Kephira.

Cherubim (hebr. Mehrzahlform von der Einzahl Cherub), nach israelitischer Vorstellung himmlische Wesen eigenthümlicher Art, verschieden von den Engeln und mehr den Seraphim verwandt, aber nur theils in der Sagengeschichte und Poesie, theils im Gebiet der heiligen bildenden Kunst, theils in den Bilddarstellungen (Visionen) der Seher vorkommend, und darum hinsichtlich der Frage ihres wirklichen Daseins von den Bibelerklärern sehr verschieden beurtheilt. 1) Da es sich um Wesen handelt, welche nicht in die äußere Sinnenwahrnehmung fallen, sondern nur der religiösen Phantasie, beziehungsweise dem Glauben angehören, so muß zuerst nach dem Ursprung der Cherubimvorstellung gefragt werden. Dieselbe aus der mosaisch-prophetischen Offenbarung abzuleiten, wird nicht blos durch das Vorkommen ganz ähnlicher Vorstellungen bei andern Völkern des Alterthums, sondern noch mehr dadurch widerrathen, daß über die Art und Gestalt dieser Wesen die biblischen Schriftsteller selbst unter sich nicht übereinstimmen. Anzunehmen, daß Mose, zunächst zum Zweck der bildenden Kunst, die Bilder und die Vorstellung der Cherubim von den Sphinxen und andern ähnlichen Bildern der Aegypter herübergenommen habe (wie Hengstenberg, „Die Bücher Moses und Aegypten“ [Berlin 1841], S. 161 fg., und Thenius, „Die Bücher der Könige“ [Leipzig 1849], S. 75 fg., zu erweisen suchten), hindert theils die dichterische Verwendung der Cherubvorstellung Ps. 18, 11, theils die Erwähnung der Cherubim in der Sagengeschichte 1 Mos. 3 und Ez. 28, 14. Gerade die drei ebengenannten Stellen, sowol an sich, als im Zusammenhalt mit verwandten Anschauungen anderer Völker, machen es vielmehr überwiegend wahrscheinlich, daß wir es mit einer schon von den ältesten Zeiten an bei den Israeliten eingebürgerten und ihnen mit andern Völkern gemeinsamen Vorstellung zu thun haben. In Ps. 18 (einerlei mit 2 Sam. 22) beschreibt der Dichter (David) mit den frischesten Farben eine Erscheinung Gottes im Gewittersturm, wie „er den Himmel neigte und herabkam, Wolkendunkel unter seinen Füßen, und fuhr auf dem Cherub und flog und schwebte auf des Windes Flügeln“. Das Sichbewegen Gottes im Raum, auf und ab, hin und her, wird auch sonst in dieser sinnlichen Weise als ein Fahren dargestellt (Jes. 19, 1; 5 Mos. 33, 26; Ps. 68, 34): während es aber an andern Stellen heißt, daß er Wolken zu seinem Fahrzeuge macht und auf Windesflügeln sich einherbewegt (Ps. 104, 3; Jes. 19, 1), benutzt hier der Dichter die viel bestimmter gestaltete, im Volk wohlbekannte Vorstellung von einem fliegenden Wunderwesen himmlischer Art, welches die erscheinen wollende Gottheit durch die Lüfte führt. Mit diesem Cherub, über dessen Gestalt hier nur so viel erhellt, daß er beflügelt gedacht wurde, hat man längst verglichen, wie auch sonst im Alterthum, wo man sich die göttlichen Dinge noch sinnlicher dachte, die Götter auf Wundervögeln durch die Lüfte fahren, namentlich der ind. Vishnu auf dem Garuḍa, der griech. Okeanos (Aeschylus, Prometh., V. 286) auf dem Greif (V. 395). Auch an unserer Stelle würde man, wenn man sie allein für sich nähme, am leichtesten ein vogelartiges Wesen verstehen. Denn wie man von den Flügeln der Vögel das Bild der Schnelligkeit hernimmt, so lag es der alten Anschauung nahe genug, schnell sich bewegende Kräfte oder Erscheinungen geflügelt oder vogelartig sich vorzustellen (z. B. auch Hos. 4, 19; Sach. 5, 9; Ps. 139, 9). Und in unserm Fall mag die Anschauung einer vom Sturm getriebenen Licht- oder Feuerwolke, hinter welcher man die Gottheit gegenwärtig dachte, als der älteste Grund des ganzen Cherubbildes um so mehr gelten, als auch sonst der Cherub (1 Mos. 3; Hes. 1; 10; 28; Offb. 4) mit dem himmlischen Feuer in Verbindung gebracht ist und auch der ind. Garuḍa als ein hellstrahlendes Wesen beschrieben wird (Mahâbhârata, I, 1239 fg.).

Verschieden, aber nicht schwer damit zu vereinigen, ist die Rolle, welche dem Cherub in der Sagengeschichte zugetheilt ist. Nach der Vertreibung der ersten Menschen aus dem Garten in Eden „ließ Gott im Osten desselben die Cherubim und die Flamme des sich drehenden Schwertes sich lagern, um den Weg zum Baum des Lebens zu bewahren" (1 Mos. 3, 24). Daß dieses Bewahren mit dem 1 Mos. 2, 15 dem Menschen gegebenen Auftrag, den Garten zu bedauen und zu bewahren, in keinerlei Zusammenhang steht, ist selbstverständlich; es ist auch nicht richtig, daß die Cherubim hier stellvertretend für den durch den Fall dazu unfähig gewordenen Menschen zu einstweiligen Bewohnern des Paradieses bis zur Hervorbringung des neuen Jerusalems (Offb. 21 fg.) eingesetzt werden, und demnach die Cherubim den vollkommenen Menschen, der einst war und wieder sein wird, repräsentiren (wie z. B. Kurtz, „Geschichte des Alten Bundes" [2. Aufl., Berlin 1858], I, 64 fg., und ihm nach manche andere jetzt lehren wollen). Die Cherubim haben nicht den Garten zu bewohnen, sondern nur im Osten desselben, wo der Eingang ist, den Weg dazu, speciell zum Lebensbaum darin, zu hüten, und zum selben Zweck ist neben sie das zuckende Feuerschwert, das, wie sonst öfters, personificirte göttliche Racheschwert, ursprünglich wol der Blitz, gesetzt. Jene Wesen, und zwar in der Mehrzahl, erscheinen also hier als Hüter der Zugänge zu dem Garten, wo einst Gott unter den Menschen wandelte, und wo die göttlichen Güter, vor allem das Hauptgut, das ewige selige Leben, gegenwärtig sind, der also recht eigentlich ein Gottesgarten, ein Ort der Gegenwart Gottes und des göttlichen Lebens, war. Daß die, auf denen nach der Psalmstelle der erscheinende Gott herabfährt, nun auch Zeichen und Hüter des Ortes seiner Gegenwart sind, ist leicht verständlich; der Flügel ist auch der deckende, schützende (z. B. Ps. 17, 8; 61, 5; Ruth 2, 12 fg.), und wenn, wie oben vermuthet, dem Cherubbild die Feuerwolke, auf der Gott einherfährt, zu Grunde liegt, so springt in die Augen, wie diese selbe auch als die Gott und das Göttliche dem Sterblichen unnahbar machende angeschaut werden konnte. Dieselbe Vorstellung des die Zugänge zur Wohnung der Gottheit und ihren Schätzen bewachenden und schirmenden Cherub findet sich noch einmal bei Ez. 28, 14 fg., wo der Prophet den unzugänglich in seiner Inselstadt mitten im Meer thronenden und seine Schätze bewachenden König von Tyrus mit dem „schirmenden" (V. 14. 16) Cherub vergleicht, der auf dem, nach den Vorstellungen der Alten Jes. 14, 13 im Norden befindlichen, Götterberg ist und dort mitten unter den feurigen Steinen wandelt. Es ist dies, wie die Erwähnung des Götterbergs zeigt, nicht etwa eine Entlehnung aus 1 Mos. 3, sondern offenbar aus dem noch immer fortlebenden Glauben der asiat. Völker geschöpft, und darum um so beweisender für die außerisraelitische Verbreitung der Cherubvorstellung. Erinnert man sich dabei, worauf ebenfalls längst aufmerksam gemacht worden ist, daß nach den zu den Griechen gedrungenen asiat. Sagen die Greifen, welche die Griechen als gefiederte Wesen mit Löwenklauen, Flügeln, Adlerschnädeln und flammenden Augen beschreiben (vgl. Layard, „Niniveh und seine Ueberreste", deutsch von Meißner [Leipzig 1850], Fig. 83) im hohen Norden, wo auch der Götterberg ist, den Hort des Goldes bewachen (Ktesias, Indica, ed. Lion [Göttingen 1823], XII; Herodot, III, 116; IV, 13. 27 u. s. w.), so kann man einen Zusammenhang dieser Vorstellungen kaum verkennen. Es kommt dazu, daß das Wort Cherub selbst im Hebräischen und Semitischen überhaupt keine Etymologie hat. Alle die vielen Ableitungen, die man versucht hat und noch immer versucht, verstoßen theils gegen die Laut- und Bildungsgesetze, theils gegen den Sprachgebrauch so stark, und geben zugleich so wenig einen treffenden Sinn, daß man sie nothwendig aufgeben muß, wogegen wider die Einerleiheit des Wortes mit dem auch von den Griechen aus Asien überkommenen γρύψ, γρῦπ-ός (gryphus, Greif) sich nichts Entscheidendes einwenden läßt, und die Gleichheit der Wörter auch durch die Gleichheit des Geschäfts der Greifen (heilige Schätze zu bewahren, Götter zu fahren) bestätigt wird. Es ergibt sich also, daß Vorstellung und Name des Cherub schon in sehr früher Zeit, ähnlich wie die des Greifen zu den Griechen, von einem Volk des östlichern Asiens zu den Hebräern herübergewandert und bei ihnen eingebürgert worden, somit ein Rest alter asiat. Mythologie darin versteckt ist. Höchst wahrscheinlich wurde er auch ursprünglich, wie bei den andern Völkern, als ein fliegendes, vogelartiges Wunderwesen vorgestellt, bei dessen weiterer Ausmalung die üppige, und namentlich der Vermischung verschiedener Thierformen zugeneigte Phantasie der Morgenländer ein weites Feld hatte. Die Flügel sind auch nach den spätern Vorstellungen der Hebräer immer noch die Hauptsache an ihm, zum Unterschied von den Engeln, denen man ursprünglich

keine Flügel beilegte, und Thiere (ζῶα, animalia) nennt selbst noch Hesekiel und Johannes (in der Offenbarung) diese Wesen. Es waren wunderbare, thierartige, geflügelte Wesen des Volksglaubens, welche den erscheinenden Gott durch die Lüfte fahren; da, wo sie sind, zugleich Zeichen des gegenwärtigen Gottes, und mit ihren ausgebreiteten, weithin schirmenden Flügeln das Göttliche gegen den Anblick und Zutritt der sterblichen Wesen deckend und hütend.

2) Die Vorstellung solcher Wesen hatte das israelitische Volk schon aus seinem höchsten Alterthum überkommen und bei sich erhalten, wenn sie auch von der eigenthümlich israelitischen und immer geläufiger werdenden Engelvorstellung in den Hintergrund gedrängt worden sein mag. Die mosaische Religion, die den einen unsichtbaren geistigen heiligen Gott verkündigte, mußte nun zwar allen zu sinnlichen Vorstellungen von Gott und göttlichen Dingen wirksam entgegentreten und so im ganzen auch auf die noch vorhandenen mythologischen Vorstellungen zerstörend einwirken. Aber das geschah nicht plötzlich und auch nicht so, daß nicht das, was etwa für den Monotheismus Brauchbares darin lag, für seine Zwecke nutzbar gemacht worden wäre. So haben biblische Dichter von manchen solchen mythischen Bestandtheilen des Volksglaubens ihre Bilder entlehnt (man denke außer der Stelle Ps. 18, 11 z. B. an die Bilder von den Waffen Gottes, von den Rossen, auf denen er fährt, von seiner Erlegung der Seeungethüme, der Drachen u. s. w.); so hat z. B. der Gesetzgeber selbst 3 Mos. 16 an den Volksglauben von Asasel angeknüpft und ihn zur sinnbildlichen Darstellung eines wichtigen Gedankens verwendet. So und nicht anders ging es auch mit den Cherubim. Gab es einmal im Glauben des Volks solche Wunderwesen, zwischen deren Flügeln der erscheinende Gott herabfährt, und die den Ort, wohin er sich herabgelassen, sowol bezeichnen als unnahbar machen, so war es sehr treffend, wenn Mose in dem von ihm errichteten Heiligthum Gottes, welches die Wohnung Gottes inmitten seines Volks sein und darstellen sollte, Bilder der Cherubim anbringen ließ, für das damalige Volk, das solcher Zeichen und Bilder noch nicht zu entbehren vermochte, das sprechendste Sinnbild der Gegenwart Gottes. Ein abgöttischer Misverstand war dabei nicht zu fürchten, da die Cherubim auch im Volk nicht als göttliche Wesen galten. Der innerste Zeltteppich der Stiftshütte, der die innere sichtbare Decke des Zeltes bildete (2 Mos. 26, 1; 36, 8), und der Vorhang vor dem Allerheiligsten (2 Mos. 26, 31; 36, 35) wurden mit Cherubbildern durchwebt; im Allerheiligsten selbst aber, wo nur die Bundeslade mit den zwei Gesetzestafeln stand, ward über dieser, als ein besonderer davon trennbarer Theil, eine goldene Platte (bei Luther: der Gnadenstuhl) von der Größe der Lade selbst ($2\frac{1}{2}$ zu $1\frac{1}{2}$ Ellen) angebracht, an deren beiden Enden, rechts und links, unzertrennlich von der Platte, je ein getriebenes goldenes Cherubbild emporragte, so zwar, daß deren aufwärts ausgebreitete Flügel die Platte schirmend deckten, ihre Gesichter aber gegeneinander und zugleich auf die Platte hin gerichtet waren (2 Mos. 25, 17 fg.; 37, 6 fg.). Denn wenn das ganze Zelt im weitern, das Allerheiligste im engern Sinn als Wohnung Gottes galt, so war in diesem wieder über der Gesetzeslade speciell der Ort, wo Gott, auf Grund des Gesetzesbundes herabkommend, gegenwärtig sein wollte, um von der Platte herab „zwischen den beiden Cherubim hervor mit Mose zu reden" (2 Mos. 25, 22). Diese Bedeutung der Cherubim, Sinnbilder des Herabkommens und der Gegenwart Gottes an diesem Ort zu sein, tritt hier deutlich als die Hauptsache hervor; doch wird daneben auch auf die andere Seite ihres Geschäfts hingewiesen, daß sie mit ihren Flügeln „schirmen" oder decken, nämlich zunächst die Platte, d. h. den Ort der Gegenwart Gottes (2 Mos. 25, 20; 37, 9), mittelbar die Lade (1 Kön. 8, 7; 1 Chron. 28, 18; 2 Chron. 5, 7 fg.) und also auch ihren Inhalt, das göttliche Gesetz. Daß die Platte den Thron Gottes vorstelle, haben manche fälschlich angenommen, um daraus zu schließen, daß die Cherubim nicht Träger des Thrones seien, sondern um den Thron stehen (z. B. Keil, „Handbuch der biblischen Archäologie" [Frankfurt a. M. 1858], I, 89); aber nirgends heißt dieselbe der Thron Gottes, sondern vielmehr seiner Füße Schemel (1 Chron. 28, 2; Ps. 99, 5; 132, 7). Im Salomonischen Tempel, dem erweiterten und verherrlichten Nachbild der Stiftshütte, waren diese selben Sinnbilder in derselben Bedeutung, doch in erhöhtem Maß und vervielfältigt angebracht. Im Allerheiligsten wurden zwei riesige, 10 Ellen hohe, Cherubim aus wildem Oelbaumholz, aber vergoldet, aufgestellt, mit Flügeln, in der Weise ausgebreitet, daß sie in der Mitte unter sich zusammenstießen, auf den Seiten aber bis an die Wände reichten; unter sie kam dann in der Mitte die Lade zu

stehen (1 Kön. 6, 23—28; 8, 6. 7); die Figuren selbst standen auf ihren Füßen und ihre Gesichter waren gegen das Heilige gerichtet (2 Chron. 3, 13). Der Vorhang des Allerheiligsten (2 Chron. 3, 14) hatte seine Cherubbilder; die innern Wände des ganzen Tempels und die Thüren desselben und des Allerheiligsten (1 Kön. 6, 29—32) waren mit Schnitzwerk geschmückt, welches Bilder, wie von Blumen, Palmen u. s. w., so auch von Cherubim darstellte; sogar die im äußern Vorhof stehenden Wagengestühle hatten Verzierungen von Cherubim neben Löwen-, Stier- und Palmenbildern (1 Kön. 7, 29. 36). Durch diese Verwendung in der bildenden Kunst im Heiligthum wurden die Cherubim selbst gleichsam geheiligt oder in den Kreis der heiligen Bilder und Vorstellungen eines Israeliten bleibend eingeführt; die häufige Redensart: „Gott, der über den Cherubim sitzet oder wohnet“ (1 Sam. 4, 4; 2 Sam. 6, 2; 2 Kön. 19, 15; Ps. 80, 2; 99, 1; 1 Chron. 13, 6), hat sich eben mit Beziehung auf diese künstlerische Darstellung im Allerheiligsten gebildet. Ueber die Gestalt dieser Bilder aber fehlen in den Beschreibungen alle Angaben; sie ist für die Zeitgenossen als bekannt vorausgesetzt, für uns aber leider damit unbekannt geblieben. Von den großen Cherubstatuen im Tempel sagt wenigstens 2 Chron. 3, 13, daß sie auf ihren Füßen standen; von denen auf der Platte der Lade wird nicht einmal das angegeben, weshalb manche sie sich als liegend denken (Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Israel“ [3. Ausg., Göttingen 1866], S. 165), andere gar, freilich ohne zureichenden Grund, als kniend (z. B. Thenius, a. a. O., S. 77), und wieder andere, ebenso ohne Grundlage im Text, wenigstens in anbetender Stellung. Auch darüber, ob sie vogelartig oder vierfüßig oder menschenartig gebildet waren, bleiben wir völlig im Dunkeln. Man schließt nur aus der Art, wie Ezechiel die Cherubim als in der Hauptsache menschenähnlich beschreibt, und aus dem Umstand, daß die vernünftigen Wesen der höhern Welt, die Engel, gewöhnlich in Menschengestalt gedacht wurden, daß auch bei diesen Cherubbildern des Heiligthums die Menschengestalt mit Flügeln geherrscht habe, und nur darauf, nicht auf einer geschichtlichen Nachricht, beruhen auch die Zeichnungen der Neuern von diesen Bildern. Sehr gewichtige Einwendungen dagegen ließen sich aus den Benennungen und Beschreibungen derselben bei Ezechiel und in der Offenbarung Johannis erheben. Wenn man nun mit diesen Cheruben der Bundeslade in neuerer Zeit die Paare von Sphinxen und andern geflügelten, halb thierischen, halb menschlichen Wesen verglichen hat, welche in den ägypt. und assyr. Denkmälern, auf heiligen Schreinen, Grabmälern, vor Tempeln, Palästen u. s. w. angebracht gefunden wurden (vgl. die Bilder in den „Antiquités“ zur „Description de l'Egypte“ (Paris 1809 fg.) und in den großen Bildwerken von Botta und Layard), um eine Herübernahme der Cherubbilder aus Aegypten oder Assyrien wahrscheinlich zu machen, so ist dagegen zu erinnern, daß hier überall die Idee des Wächters und Schützers zu Grunde zu liegen scheint, wogegen bei den Cherubim diese entschieden zurücktritt, und dagegen als Hauptsache die Idee der Gegenwart Gottes über den Cherubim hervortritt, von der bei jenen nichts zu finden ist. An eine eigentliche Entlehnung der Sache kann darum nicht gedacht werden, wenn auch Bekanntschaft mit solchen fremden Kunstdarstellungen vorhanden gewesen sein mag. Die Gegenüberstellung von zwei Figuren ergab sich in diesem Fall einem Künstler leicht und wie von selbst.

3) In eigenthümlicher, zum Theil sehr freier und sehr künstlicher Weise hat der Prophet Ezechiel diese nun längst geheiligte Cherubanschauung in der Darstellung seiner Gesichte verwendet Kap. 1 und 10 (vgl. 3, 12 fg.; 9, 3; 11, 22 fg.). In seinem bilderliebenden Geist waren die Cherubgestalten mit dem Gedanken des erscheinenden Gottes schon unzertrennlich verflochten, und je tiefer er von der unsagbaren Herrlichkeit dieses Gottes durchdrungen, und je mehr er bestrebt war, dieselbe in würdigen Bildern der Einbildungskraft seiner Leser nahe zu bringen, desto herrlichere Eigenschaften und Kräfte mußte er auch an diesen Cherubim denken, damit sie als eine würdige Umgebung und Begleitung der Gottheit erscheinen. In einem großen Lichtgewölk, woraus unaufhörlich Feuer hervorblitzte, sah er etwas wie vier lebendige Wesen oder Thiere, im allgemeinen menschenähnlich (1, 5), mit einem Kopf, aber vier Angesichtern daran nach den vier Seiten, vorn vom Menschen, zur Seite vom Löwen und Stier, nach hinten vom Adler, vier Flügeln und vier Händen und, wahrscheinlich zwei, geraden Füßen, die aber unten nicht menschen-, sondern kalbsfußähnlich waren. Ihrer Flügel zwei deckten ihren Leib; die andern zwei, weitausgebreitet, sodaß sie mit den Flügeln des Nachbars zusammenstießen, dienten zum Schweben, Fliegen und Fortbewegen. Jedes der Wesen hatte nach unten

ein Rad sich zur Seite, sodaß im ganzen vier Räder waren, wie an einem vierräderigen Wagen, die Räder selbst Doppelräder, d. h. zwei ineinandergefügte, in der Mitte rechtwinkelig sich durchschneidende Räder, also nach jeder der vier Richtungen hin leicht beweglich. Ihr Leib, ihre Hände, Flügel, Räder waren ganz mit Augen bedeckt; ihr Aussehen gleich brennenden Feuerkohlen und strahlendem Glüherz; auch zwischen ihnen war alles voll von Blitze sprühendem Feuer. Auf ihren Köpfen ruhte eine Krystallfläche und auf dieser ein saphirartiger (dunkelblau glänzender) Thron, worauf die göttliche Majestät selbst saß, in wunderbarsten Lichtglanz und strahlendes Feuer gehüllt. Dieser ganze Thronwagen, von diesen Thieren mit ihren Rädern getragen, konnte mit Blitzesschnelligkeit nach jeder Richtung hin fahren, ohne daß eins der Wesen sich zu drehen brauchte; alle einzelnen Theile des Ganzen, selbst die Räder, stimmten, wie von einem sie alle beseelenden Geist getrieben, in ihren Bewegungen wunderbar zusammen. Ihre Bewegung gab ein donnerähnliches hehres Rauschen. Obgleich der Prophet Kap. 1 diese Gestalten nur Thiere nennt, oder auch in der Einzahl (1, 22, hebr.; 10, 15. 20) Thier oder lebendiges Wesen, weil das Ganze wie ein lebendiges Wesen ist, so gebraucht er dafür doch Kap. 10, wo er in ähnlicher Weise die Fortbewegung der Herrlichkeit Gottes aus dem Tempel beschreibt, den Namen Cherubim, oder Cherub (10, 2. 4) in der Einzahl, und erklärt die Thiere ausdrücklich (10, 15) für dieselben mit den Cherubim. Und in der That ist es ganz das ursprüngliche Geschäft des Cherub, den erscheinenden Gott zu fahren, was hier als der Grundgedanke überall durchleuchtet. Aber verwickelt wird das Bild dadurch, daß hier ein förmlicher Thronwagen, den die ältere Vorstellung nicht kennt (wenngleich der Chroniker 1 Chron. 28, 18 mit Beziehung auf Hesekiel's Schilderung die Cherubim des Allerheiligsten den „Wagen" nennt), gefahren werden soll, und daß die Fähigkeit, in jedem Augenblick mit Blitzes- oder Gedankenschnelligkeit nach jeder Richtung hin zu fahren, zum Ausdruck kommen soll. Darum sind es der Wesen vier nach den vier Richtungen sammt den vier Rädern, und hat jedes vier Gesichter und vier Hände, zum Darreichen nach jeder Richtung hin, und auch vier Flügel, obgleich bei der Angabe des Gebrauchs von zweien derselben schon das Vorbild von Jesaja's Seraphim (Jes. 6, 2) einwirkt. Wie für Gott, so gibt es auch für sie, die mit seinem Thronwagen unzertrennlich verbunden sind, kein Vorn und kein Hinten, immer geht es geradeaus, daher auch die Beine ohne Kniebewegung und die Fußsohlen nicht nach vorn gerichtet, sondern nach allen Seiten hin abgerundet; und alles ist ihnen nach jeder Richtung hin sichtbar, daher alles an ihnen mit Augen überdeckt ist. So ist hier das einzelne dem Zweck der Vision gemäß umgebildet; sie sind idealisirt und nehmen, wie an der Feuer- und Lichtnatur der Gottheit, so auch an ihrem den Raum beherrschenden Wesen theil. Auch die Vervierfachung des Gesichts ist eine solche Umbildung; daß die Cherubim des Heiligthums nur mit einem Gesicht dargestellt waren, ergibt sich aus 2 Mos. 25, 20; 37, 9; 2 Chron. 3, 13 mit Sicherheit, und kann auch durch Ez. 41, 18 fg., wo der Prophet die Cherubbilder an den Wänden des von ihm geschauten neuen Tempels zweigesichtig zeichnet, nicht widerlegt werden; man sieht aus dieser Stelle nur, daß er die in den frühern Gesichten gesetzte Viergesichtigkeit festhält, jedoch so, daß er, weil vier Gesichter nach den vier Richtungen auf einer Fläche nicht darstellbar waren, blos zwei derselben zum Ausdruck kommen läßt. Daß aber nicht das Menschengesicht vervierfacht ist, sondern diesem drei Thiergesichter beigeordnet sind, darin liegt zwar deutlich noch eine Erinnerung an die ursprüngliche Thiergestaltigkeit dieser Wesen, warum aber gerade diese drei und keine andern gewählt sind, ist schwerer zu sagen. Nach 2 Mos. 25 und 1 Kön. 6 fg. hatten die Cherubim des Heiligthums immer nur eine und dieselbe Gestalt, und nach 1 Kön. 7, 29. 36 nicht die der Löwen und Stiere; man kann darum nicht annehmen, daß Ezechiel mit den vier nur eine Zusammenfassung der Typen gab, zwischen denen ihre Darstellungsweise bis auf ihn geschwankt hätte. Man kann auch aus Ez. 10, 14, wo an der Stelle des Wortes Cherub das Wort Stier steht, nicht beweisen, daß der Cherub ursprünglich Stiergestalt hatte, weil diese Stelle auch aus andern Gründen verdächtig ist. Man wird eher annehmen können, daß zu dem Adlergesicht, das von der ältesten Cherubvorstellung her noch geläufig war, und dem Menschengesicht, das ihnen als himmlischen vernünftigen Wesen eignete, die Löwen- und Stiergesichter deshalb gewählt wurden, weil sie schon aus der frühern Kunstsymbolik dem Ezechiel geläufig waren, sofern sie neben den Cherubim auf den Wagengestühlen (1 Kön. 7, 29. 36) abgebildet waren, auch Stiere als Träger unter dem ehernen

Meer waren (1 Kön. 7, 44), wie Löwen als Herrschaftssymbole Salomo's Thron (1 Kön. 10, 18 fg.) schmückten. Man muß aber zugleich wol auch einen Einfluß der Bilder, die Ezechiel in den assyr.-babylonischen Städten zu sehen gewohnt war, zugeben, denn es ist bemerkenswerth genug, daß Mensch, Löwe, Stier, Adler genau die Wesen sind, die auf assyr. Monumenten als religiöse Typen sich beständig finden (s. z. B. in Layard, „Ninivеh und seine Ueberreste", deutsch von Meißner [Leipzig 1850] die Figuren 1, 3, 6, 13, 83). Mag nun aber mit der Veranlassung zur Auswahl dieser Typen es sich so oder so verhalten, jedenfalls müssen, wie alles übrige, so auch diese Gesichter bestimmte Eigenschaften und Kräfte derselben abbilden. Mit der Vernünftigkeit oder Geistigkeit (Mensch) verbindet sich in ihnen die Stärke und Festigkeit des Stiers, die furchtbare Hoheit und Herrschermiene des Löwen, die Scharfsicht und Schnelligkeit des hochfliegenden Adlers. Mit solchen Vollkommenheiten ausgerüstet müssen nach Ezechiel die Wesen sein, wenn sie ihrer Aufgabe, Gottes Thron würdig zu umgeben und seine Weltgegenwart räumlich zu vermitteln, genügen sollen. Das Ganze ist ein Versuch, von der furchtbaren Herrlichkeit Gottes einen Eindruck zu geben und seine allgegenwärtige Beherrschung des Raumes der menschlichen Einbildung vorstellbar zu machen. Er sagt auch immer nur, daß er es so und so geschaut habe, oder daß es dem und dem ähnlich gewesen sei; daß aber in Wirklichkeit alles genau so sich verhalten, hat er nicht gelehrt und nicht lehren wollen.

4) Wie wenig das der Fall sei, sieht man am besten daraus, daß der neutest. Seher in seinen Gesichten zu demselben Zweck, die Herrlichkeit Gottes anschaubar zu machen, dieselben Wesen wieder benutzt, aber sie nach Gestalt und Geschäft wieder anders zeichnet (Offb. 4, 6 fg.; 5, 6. 8. 11. 14; 6, 1. 3. 5—7; 7, 11; 14, 3; 15, 7; 19, 4). Johannes sieht die göttliche Majestät im Himmel selbst auf dem Thron seiner Herrlichkeit; unmittelbar um den Thron auf seinen vier Seiten, und wahrscheinlich (obgleich die Auslegung von Kap. 4, 6 bestritten ist) ihn schwebend tragend, sind die vier Thiere (ζῶα), wie er sie nach Ezechiel benennt. Sie geben die Erlaubniß, dem Thron näher zu treten (Offb. 6, 1 fg.), vermitteln auch redend oder darreichend die vom Thron Gottes ausgehenden Gerichte (6, 6; 15, 7 fg.; Ez. 10, 2. 6 fg.), und sind also noch immer die den Thron schützend umgebenden. Aber ihre Gestalt ist anders bestimmt als bei Ezechiel, sofern die vier Gesichter, die dort jeder einzelne darbietet, hier auf die vier vertheilt sind und auch die thierische Gestalt entschiedener hervortritt, denn der eine gleicht einem Löwen, der andere einem Stier, der vierte einem fliegenden Adler, und der dritte hat ein menschliches Angesicht, während über seinen Leib nichts gesagt ist. Auch sind ihre Leiber, wie bei Ezechiel, allenthalben mit Augen besetzt, und beflügelt. Aber nach Vorgang der Seraphim (Jes. 6) gibt ihnen Johannes je sechs Flügel, und läßt sie, auch hierin die Seraphimidee einmischend, wie himmlische Priester dem großen Gott ununterbrochen Lob und Preis (Offb. 4, 8) singen, ebenso singen sie dem Lamm (5, 8. 11) und bekräftigen mit ihrem Amen die Lobgesänge der Geschöpfe (5, 14; 19, 4). So sind sie also als die dem Thron nächststehenden himmlischen Geister aufgefaßt, übrigens aber wie durch Namen und Gestalt, so auch ausdrücklich (5, 11; 7, 11) von den Engeln (Boten Gottes) unterschieden. Der stark sinnliche Glaube der jüd. Theologen um die Zeit Christi hatte ohnedies längst, auf Grund der Ezechiel'schen Schilderung) die Cherubim und Seraphim, ja sogar die Ophanim (Räder) in die Rangordnung des himmlischen Geisterstaats als die höchsten derselben aufgenommen (z. B. Henoch 61, 10; 71, 7), und der Glaube der christl. Kirche ist hierin gefolgt, zumal da auch durch die Johanneische Offenbarung dieser Sachverhalt bestätigt schien. Es kann nicht geleugnet werden, daß für die religiöse Vorstellung des israelitischen Volks, wenigstens von Ezechiel's Zeiten an, die Cherubim nicht blos „symbolische Figuren", sondern wirkliche Wesen der obern Welt waren, und immerhin mag diese biblische Cherubvorstellung als Anhaltspunkt für die Lehre von mannichfaltigen, unserer Erfahrung transscendenten Geisterwesen, die in verschiedenster Weise und Stufenordnung der Herrlichkeit Gottes dienen, gelten und dogmatisch verwerthet werden. Aber hüten muß man sich, da die biblischen Schriftsteller fast nur in dichterischen und visionären Darstellungen von ihnen sprechen und in sehr freier, unter sich nicht zusammenstimmender Weise dieselben beschreiben, aus dem Cherubglauben ein Dogma machen zu wollen, und es ist kein Zeichen gesunder theologischer Entwickelung, wenn jetzt manche, zu einer neuen Gnosis hinneigende Männer gerade solche fernabliegende Vorstellungen mit steigender Vorliebe behandeln und durch Pressen und einseitige Auslegung der Texte geheimnißvolle hochwichtige Ideen darin

finden, an welche die biblischen Schriftsteller nicht entfernt gedacht haben. Uebrigens ist bekannt, daß durch allegorische Deuteleien die Vierzahl der Cherubim, bei Ezechiel und in der Offenbarung Johannis, wie auf manche andere Dinge, z. B. die vier Zeitalter der Menschheit, die vier Weltmonarchien u. s. w., so auch auf die vier Evangelisten bezogen worden ist, und es daher, unter Hieronymus' Einfluß, in der alten christl. Kunst gewöhnlich geworden ist, dem Matthäus den Menschen, dem Markus den Löwen, dem Lukas den Stier und dem Johannes den Adler als Symbol zu geben. Außer den verschiedenen Commentaren zu den biblischen Büchern, Archäologien und biblischen Theologien und der übrigen bei Winer aufgeführten Literatur, ist als eine neue bessere, aber in historisch-kritischer Beziehung weniger genügende Monographie zu nennen: Riehm, De natura et notione symbolica Cheruborum. Commentatio (Basel 1864). Dillmann.

Chesalon, s. Kesalon.

Chesed, s. Chaldäer.

Chesil, s. Kesil.

Chesulloth, s. Kesulloth.

Chilmad, s. Kilmad.

Chimeham, s. Barsillai.

Chinnereth, s. Kinnereth.

Chios, eine Insel des Archipelagus, zwischen Samos und Lesbos, von Paulus auf seiner Seereise nach Rom berührt (Apg. 20, 15). Sie ist außerordentlich fruchtbar und war im Alterthum namentlich durch ihren Wein berühmt. Kreukel.

Chislew, s. Monate.

Chisloth Thabor, s. Kisloth Thabor.

Chittim, Kittim, ein Volk, das 1 Mos. 10, 4 unter den Nachkommen Javans, d. i. Griechenlands, neben Elisa (Sicilien), Tharsis (Spanien) und Rodanim (Rhodier) genannt (s. diese Artikel), und dessen Land als Insel oder Küste bezeichnet wird. Wenn in einigen Stellen „Inseln der Kittäer" als Westländer im Gegensatz zu Ostgegenden (Jer. 2, 10) erwähnt werden, sowie als Orte, von denen Tyrus Schiffsbauholz bezog (Ez. 27, 6), wenn ferner „aus dem Lande der Kittäer" den Tharsisfahrern Kunde werden soll vom Fall der Stadt Tyrus, und man dahin von Tyrus aus sich flüchten will (Jes. 23, 1. 12), so kann nur an Inseln des Mittelmeers, und zwar des östlichen, gedacht werden. Schon Josephus („Alterthümer", I, 6. 1) bezieht den Namen auf die Bewohner der Insel Cyprus, führt zum Beweis die Stadt Kition (Kittion, Citium) an, in welcher sich der alte Name erhalten habe, und fügt die Bemerkung bei, daß derselbe Name auch im weitern Sinne von andern Inseln und den „meisten Küstenländern" des Mittelmeers gebraucht werde, insbesondere, ergänzt Epiphanius (Haer., XXX, 25), welcher selbst auf Cypern lebte, von den Cypriern und Rhodiern, und auch von den Macedoniern, weil diese cyprischen und rhodischen Stammes seien. Damit stimmen nun auch alle andern geschichtlichen Aussagen. Es ist bekannt, daß die Phönizier schon in der ältesten Zeit das Mittelmeer beschifften und sich auf den Inseln desselben niederließen; und wenn Cypern überhaupt schon durch seine Naturverhältnisse die Bedingungen in sich vereinigte, die Hauptstation für die phöniz. Schiffahrt nach dem Westen zu werden, so geht aus der Stelle Jes. 23, 1 auch bestimmt hervor, daß diese Insel die Handelsverbindungen zwischen Tyrus und dem Abendland (Spanien) vermittelt hat, und so sind denn auch, nach dem Zeugniß Herodot's (VII, 90), die meisten cyprischen Städte phöniz. Colonien gewesen. Namentlich gilt dies von der Hauptstadt Citium im Süden der Insel (Cicero, De fin., IV, 20; vgl. auch die Keteer oder Ketier bei Homer, „Odyssee", XI, 520), welche, vielleicht als die älteste, dem ganzen Tochterland den Namen gab, zumal auf den in der Nähe von Larnika aufgefundenen Trümmern dieser alten Stadt, mit ihrem einst sichern und verschlossenen, jetzt verschlemmten Hafen, phöniz. Inschriften erhalten sind. Daß Phönizier sehr früh, wahrscheinlich schon vor Mose, auf Cypern festen Fuß faßten, geht aus mehrern alten Zeugnissen (Diodor, V, 55. 77; Herodot, I, 105; Pausanias, I, 14. 6) hervor, nach welchen solche, es waren vermuthlich durch die Philistäer vertriebene Avviter (s. d.), dahin auswanderten und von Askalon dahin, wie auch nach der Insel Cythera im Süden von Lakonien, den Cultus der Mondgöttin Urania unter dem Namen Atergatis (Derketo) brachten, wie ja auch die aus der See hervorgetretene Venus Urania ihren vorzüglichsten, von allen Seiten besuchten und

beschenkten Tempel zu Alt-Paphos auf Cypern hatte (Pomponius Mela, De situ orbis, II, 7; Tac. Ann., II, 3; „Odyssee", VIII, 362), und in Citium der phöniz. Baal verehrt wurde.

Zu Salomo's Zeit schon erscheinen die Chittäer den Tyrern unterworfen und werden von Hiram gezwungen, den verweigerten Tribut an Tyrus zu zahlen (Josephus, „Alterthümer", VIII, 5. 3; Contra Apion., I, 18). Ein zweiter Versuch, sich frei zu machen, als Salmanassar von Assyrien Tyrus belagerte, misglückte ebenfalls (Josephus, „Alterthümer", IX, 14. 2), und so drohte ihnen auch mit den Tyrern von Nebukadnezar Verderben, als dieser Tyrus 13 Jahre lang (585—572 v. Chr.), jedoch, wie vorher Salmanassar, vergeblich belagerte (Jer. 25, 22; Jes. 23, 12). Dasselbe Abhängigkeitsverhältniß zu Tyrus zeigt sich nach wechselnden fremden Einflüssen noch zu Alexander's des Großen Zeit (Arrian, II, 17).

Jene Griechen, welche in Cilicien einfielen, um die Assyrer zu bekriegen, von Sanherib aber besiegt wurden (zwischen 710 und 698 v. Chr.), waren jedenfalls kraft der Stelle 4 Mos. 24, 24 mit ihrer „Flotte von Cypern" hergekommen. Auf diese Insel vorzugsweise bezieht es sich auch, wenn Ez. 27, 6 Tyrus von „den Inseln der Kittäer" die Scherbineeder (Lärche) für Schiffsbauten bezieht; denn Cyperns Waldungen waren stets berühmt, und die Alten behaupteten, Cypern allein könne ein Schiff vollständig ausrüsten. In späterer Zeit wurde die Bezeichnung Kittim, wie es auch Josephus und Epiphanius ausdrücklich sagen, in weiterm Sinn nicht nur auf andere Inseln, sondern auch auf andere Küstenländer des Mittelmeers ausgedehnt, vor allem auf Macedonien. So in den Stellen 1 Makk. 1, 1; 8, 5, nach welchen Alexander der Große „aus dem Lande (der) Chettieim (d. i. Kittim)" kommt, und Perseus (179—168 v. Chr.) „König der Kittäer" genannt wird. Und wenn endlich Dan. 11, 30 kittäische Schiffe nach Süden ziehen, um den aus Norden eingedrungenen König zu bekämpfen, so ist hier von dem Feldzug der Römer unter Popillius Laenas gegen Antiochus Epiphanes, der Aegypten angegriffen hatte, die Rede; daß aber die macedon. Flotte, welche bei der Insel Delos vor Anker lag, durch des Perseus Katastrophe (bei Pydna, 168 v. Chr.) zum Eigenthum der Römer geworden, und mit dieser die röm. Gesandtschaft nach Alexandria gesegelt sei, davon ist nichts überliefert; aus Livius (XLV, 10) geht vielmehr hervor, daß Popillius mit einem Theil der Flotte, die er bisher unter sich gehabt, nach Aegypten unter Segel ging. Es waren also röm. Schiffe, und unter Kittim nach seiner erweiterten Bedeutung ist, wie Macedonien, so auch Macedoniens Hinterland, Italien, mitbegriffen worden, wie denn auch schon in der alten Ueberlieferung 1 Mos. 10, 4 Kittim (dem Javan, d. i. Griechenland, im weitern Sinn, untergeordnet) neben Sicilien und Spanien aufgeführt wird. Daß Kittim, genau genommen, ursprünglich blos Name der Einwohner Cyperns gewesen, der Name aber für die Insel „Cyprus" selbst Kephor geheißen haben werde, darüber s. Kaphtor.

Vgl. Mannert, „Geographie der Griechen und Römer", 6. Thl. 1. Abtheilung (2. Aufl., Landshut 1831); Gesenius, Hitzig und Knobel zu Jes. 23; Tuch, „Kommentar über die Genesis" (Halle 1838) zu 1 Mos. 10, 4; Hitzig, „Begriff der Kritik" (Heidelberg 1831), und „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer" (Leipzig 1845). Kneucker.

Chiun. Das schwer zu deutende Wort kijjûn kommt nur Am. 5, 26 vor, in einer Stelle, in der heidnisches Thun und Treiben der Vorfahren vom Propheten seinen Zeitgenossen ins Gedächtniß zurückgerufen wird. Den Zeitgenossen des Amos muß die Sache bekannt gewesen sein, denn er macht nur kurze Andeutungen, uns aber erwächst dadurch eine bedeutende Schwierigkeit. Der Zusammenhang ist der, daß der Prophet den geringern Werth, der auf die nur rituell dargebrachten Opfer von Jahve gelegt wird, bezeichnen will, ähnlich wie Jes. 1, 11; darum sagt er von Kap. 5, 21 an: Ich hasse und verwerfe euere Feste, ich habe kein Wohlgefallen an euern Brand- und Speiseopfern, nimm mir den lästigen Lärm deiner Lieder ab, Gericht ströme daher so reichlich wie Wasser, Gerechtigkeit wie ein unversiegbarer Bach. Mit einem Wort, Gerechtigkeit ist besser als Opfer. Hieran schließt sich die Frage, ob das Haus Israel etwa in der Wüste die vierzig Jahre unter Mose Schlacht- und Mehlopfer dargebracht habe, die natürlich verneint wird, aber in diesem Zusammenhang durch den Gedanken ergänzt werden muß: Trotzdem aber hat Jahve euch erlöst, der Opfer also bedarf es nicht. Diesen Gedanken und nichts anderes muß nun der folgende Vers ausdrücken, der lautet: Ihr habt ja getragen (unesa'têm, das „ja" liegt in der Copula û), die sikkût malkechêm und den kijjûn salmechêm, den Stern euers Gottes, die (oder den) ihr euch gemacht habt. Ins-

besondere kann man nicht daran denken, die Judäer würden ihre Götzen mit in das Exil schleppen, um sie zu erhalten, denn Götzen waren eine ehrenvolle Beute für den Sieger (Jes. 46, 2 [Hitzig]). Der Sinn des Ganzen muß sein, statt mir zu opfern, habt ihr sogar Abgötterei getrieben, aber, ist wieder dazwischen zu denken, damals gab es Gerechtigkeit, und so habe ich euch doch erlöst, in Hoffnung auf Besseres, jetzt aber, wo ihr die Gerechtigkeit leicht nehmt und die Opfer schwer, wird das oben V. 17—19 angedrohte Gericht kommen, und ich führe euch fort nach Damaskus ins Exil, wie V. 27 angibt, der auf V. 17 fg. zurückgreift.

Genau präcisirt ist nun die für die Geschichte der hebr. Religionsentwickelung hochwichtige Frage, diese: Was ist unter dem sikkût malkechēm und dem kijjûn ṣalmechēm zu verstehen? Gestellt hat sie Vatke („Die biblische Theologie" (Berlin 1835), I, 190, 246); lösen wir sie sicher, so haben wir ein unantastbares Zeugniß über das Bewußtsein, welches im Volk selbst im 8. Jahrh. über seinen religiösen Urzustand lebte, und gewinnen eine Basis für die ganze Construction der Religionsgeschichte.

Beginnen wir mit dem kijjûn ṣalmechēm, so sind darüber zwei Meinungen aufgestellt, die bereits beide in den ältesten Zeugen für das Verständniß der Stelle vertreten sind, und an welchen die neuern Ausleger nur gemodelt haben. Die LXX nämlich und der Syrer verstehen kijjûn als Götternamen, speciell als Saturn, in der erstern findet zugleich noch eine Umstellung der Glieder statt, die aber für unsern nächsten Zweck gleichgültig ist; die Vulgata des Hieronymus hingegen deutet es, jedenfalls nach jüd. Belehrung, als Appellativum und übersetzt Bild, imago. Später tritt die von Hieronymus überlieferte jüd. Auffassung zurück, Raschi schweigt über das Wort, Ibn Ezra und Kimchi deuten es als Saturn; letzterer weist noch auf eine andere Möglichkeit hin, es möchten vielleicht damit Opferkuchen gemeint sein, kawwanim, die Jer. 7, 18; 44, 19 erwähnen. Die rabbinische Deutung ging in Buxtorf's Lexikon über, und ist von da weiter verbreitet, sodaß selbst Gesenius im Handwörterbuch sich nicht entscheidet. Sehen wir die Deutung vom Saturn näher an, so stammt sie aus dem unvocalisirten Text, indem kjwn (כיון), nicht, wie unsere Vocale wollen, kijjûn (כִּיּוּן), sondern kajwán (כַּיְוָן) gesprochen wurde, was dann sofort an den pers. Namen des Saturn kaiwân anklang und von den mit diesen Namen bekannten Syrern und Juden mit ihm identificirt ward. Daß kaiwân der Saturn sei, ist von Hengstenberg („Authentie des Pentateuches" [Berlin 1836], I, 113) unbegreiflicherweise geleugnet worden, der behauptet, es heiße „böser Mann", allein sämmtliche orient. Originallexika, welche das Wort enthalten und erklären, bestätigen es, und wie es scheint, ist der Vertheidiger des Pentateuchs nur durch einen Druckfehler seiner mir unbekannten Vorlage (denn den „Kamus" selbst kann er nicht nachgeschlagen haben, da in der kalkuttaer Ausgabe richtig gedruckt ist) hinter das Licht geführt, in welcher mit Verrückung eines Punktes für zuḥal, Saturn, ragul, Mann, gestanden haben muß.

Die gleiche Deutung vom Saturn enthalten auch die LXX, welche kjwn durch raiphan (sprich rephan) übersetzen, welches Wort von unserer Stelle in die Rede des Stephanus (Apg. 7, 43) zugleich mit der Umstellung der Glieder aus den LXX übergegangen ist. Zwar führt nach Jablonsky (Remphan Aegyptiorum Deus [Frankfurt und Leipzig 1731]), Gesenius (Thesaur. u. d. W.) aus, die Deutung des Rephan vom Saturn stamme erst aus unserer Stelle, das Wort könne auch einen andern Sinn haben, und sein echt ägypt. Ursprung nicht erwiesen werden; allein spätere Forschung hat diese Ansicht widerlegt. Lepsius („Die Chronologie der Aegypter" [Berlin 1849], S. 93) hat gezeigt, daß der Saturn dem ägypt. Seb entspricht, und daß dieser, von Diodor (I, 27) als jüngster der Götter bezeichnete Planet, hieroglyphisch repa-n-neteru, d. i. junger unter den Göttern, heiße. Haben wir nun einmal aus dem Syrer zu Am. 5, 26 gelernt, daß man schon in alter Zeit das kjwn vom Saturn verstand, andererseits aber gesehen, daß hieroglyphisch, wo p und ph durch die Schrift nicht geschieden wird, repa ein Beiname des Seb-Saturn sei, so werden wir uns nicht täuschen, wenn wir repa oder rephan als ägypt. Namen des Saturn fassen, und die Frage von Lepsius, ob vielleicht repha mit dem rephan des Amos etwas zu thun habe, bejahen. Dabei mache man nicht den Einwand, daß das n in rephan (ῥαιφάν) unerklärt sei, denn dies n ist griech. Accusativ n, der Name heißt in Wahrheit repha, wie auffallenderweise die complutensische Polyglotte (ῥέμφα) wirklich bietet, und die Accusativstellung im griech. Satz ἀνελάβετε τὴν σκηνὴν τοῦ

Μολὸχ, καὶ τὸ ἄστρον τοῦ θεοῦ ὑμῶν, Ραιφὰν τοὺς τύπους αὐτῶν, ist durch die falsche Interpunktion nach ῥαιφὰν auch bei Tischendorf verdeckt worden, wiewol schon Gesenius (Thesaur. u. d. W.) sie andeutet. So erledigt sich sowol der ägypt. Ursprung des Wortes, als auch seine Bedeutung mit einem Schlag, und wir können andere Vermuthungen übergehen.

Nach dieser Auseinandersetzung kann es nicht zweifelhaft sein, daß die älteste nachweisbare Auffassung des Wortes kjwn die vom Saturn ist. Neben ihr, mit ihrem hohen Anspruch auf unsere Beachtung, stellt sich aber die gleichfalls jüdische zweite, ungenau von Hieronymus, genauer durch die Vocalisation kijjûn in unserm Text vertreten, die in unbegründeter Weise z. B. von Michaelis, Rosenmüller, Gesenius u. a. angenommen wird, welche statt durch Bild (Hieronymus), das Wort durch Statue übersetzen, und dann kijjun salmĕchēm (das erste Wort ist Singular, das zweite Plural) übersetzen, oder genauer deuten, die Statuen euerer Bilder. Obwol nun hier schon durch den Plural des Wortes Statuen nachgeholfen ist, so bleibt die Deutung doch noch höchst ungenügend, da sie eine leere Tautologie ergibt; Statuen sind eben Bilder, und so wenig wir sagen, die Bilder euerer Gemälde, so wenig würde der körnig redende Amos gesagt haben, die Statuen euerer Bilder (nicht Idole, Götzen, denn das bedeutet ṣĕlĕm an sich noch nicht). Verwerfen wir nun diese Deutung, so leitet eine feine Bemerkung Hitzig's zur Stelle auf den richtigen Sinn, den unsere Vocalisation ausdrückt, obwol er selbst das Wort als Säule deutet.

Die Nomina nämlich mit i in erster und û in zweiter Silbe, nach deren Analogie man kijjûn als Statue deuten wollte, sind Abstracta oder Adjectiva; keiner von beiden Wortklassen kann das fragliche Gebilde kijjûn angehören, es muß nothwendig ein concretes, irgendein Geräth bezeichnendes Wort sein, denn in der Genetivverbindung „das kijjûn euerer Bildnisse", kann schwerlich ein anderer Sinn gesucht werden. Das û nun hält Hitzig für Verkürzung aus o (in stat. constr.) wie hidduš aus hiddoš (Jes. 25, 10), und so gelangen wir zu der Grundform kijjôn, wie gibbôr, die in der That der Bildung von Namen von Werkzeugen dient, vgl. kinnôr (Zither), kijjôr (Pfanne), kišôr (Spinnrocken) u. s. w., welche durch den Vocalismus kijjûn nie ausgedrückt wird.

Unter Zugrundelegung der Form kijjôn, von der die Verbindungsform kijjûn absteigt, erhalten wir als den Sinn des Wortes: Instrument zum Stehen, denn kun, die Wurzel, heißt stehen, kijjon wäre zu deutsch der Ständer, das Gestell. Der Sinn der rabbinischen Vocalisation unsers Wortes in Verbindung mit dem folgenden ṣalmĕchēm ist demnach das Gestell euerer Bilder. Als Bestätigung, wenn ich so sagen kann, möchte ich die nothwendige Textverbesserung 2 Chron. 6, 13 anführen, wo für das sinnlose kijjôr (Becken), gewiß kijjôn (Gestell, Kanzel) zu lesen ist, sodaß wir hier unser Wort wirklich in dem verlangten Sinn finden, wenn der Text berichtigt ist und dem Salomo nicht zugemuthet wird, daß er vor einem umgestülpten Becken sprechen soll.

So als Gestell haben auch Hengstenberg (a. a. O.), Ewald u. a. ausgelegt, aber zu einer grammatischen Rechtfertigung keinen Ansatz gemacht, sodaß die getroffene Fassung des Wortes, welche die Punktatoren beabsichtigten, bisher in der Luft schwebte, ohne etymologischen Boden.

Suchen wir nun, um zum Schluß zu kommen, objective Gründe zu Gunsten der einen oder andern Deutung, so wird für die Saturndeutung geltend gemacht, daß, wie z. B. die Römer (Juvenal, VI, 569), so auch die Araber (vgl. Pococke, Specimen historiae Arabum, ed. White [Oxford 1806], S. 103, 120, und Dieterici, „Die Propädeutik der Araber im 10. Jahrh." [Berlin 1865], S. 54 fg.) und Syrer, sammt den Sabiern den Stern für einen Unglücksstern gehalten haben, und daß insbesondere die Sabier ihn in Gestalt eines schwarzen Mannes göttlich verehrten, dem sie am Sonnabend (s. Chronologie, II), schwarz gekleidet, einen Stier darbrachten und um Verschonung mit seinem Unheil baten (vgl. Norberg, Onomast. Cod. Nasar., S. 78; Shahrastâni, Book of religious and philos. Sects, ed. Cureton, II, 244), wie schon die alten Chaldäer, d. h. Astrologen, ihm hohe Bedeutung beilegten (vgl. meine Schrift „Bardesanes von Edessa" [Halle 1863], S. 45; Ephr. Syr., II, 458, wo kewân [Saturn] als Kinderfresser genannt wird.

Aber was soll das alles für unsere Stelle beweisen? Höchstens, daß die Hebräer den Saturn gekannt haben können, aber weder, daß sie ihn verehrt, noch daß sie ihn kaiwān genannt haben. Kaiwān ist sogar nicht einmal arabisch, sondern persisch; wie

sollen nun wol die Hebräer zu Mose's Zeit ein pers. Wort gehabt haben?! Die Araber selbst nennen den Saturn zihal, und bezeichnen kaiwân als fremdes Gut, das in Persien heimisch sei, z. B. Sadi, Le Boustân. Texte persan publié par Ch. H. Graf (Wien 1858), 63. 321; 86. 529. Daß nun die syr. Uebersetzer, welche in einer vollständig von Astrologie durchhauchten Sphäre athmeten, ebenso wie die LXX sich von dem möglichen Anklang zwischen kjwn und kaiwân bestimmen ließen, daß Ibn Ezra, der principiell gern fremde Wörter zur Vergleichung herbeizieht, demselben Reiz erlag wie die alten, das ist recht sehr begreiflich, aber um so weniger beweisend. Stünde im Hebräischen zêhal, dann möchte man versucht sein, nach dem arab. zihal an den Saturn zu denken, aber bei dem kjwn nimmermehr. Zu alledem kommt die grammatische und sachliche Unmöglichkeit, die Worte kijjûn salmechêm zu übersetzen, den Saturn, euere Bilder, vielmehr wie kokâb 'elohechêm im Genetiv verhältniß steht, so muß auch hier ein solches stattfinden, infolge dessen als einzige Möglichkeit die übrigbleibt, daß wir die oben sprachlich gerechtfertigte Form als „Gestell" deuten, und übersetzen „das Gestell euerer Bilder" statt „den Saturn euerer Bilder".

Dann lautet die Stelle: Ihr habt ja in der Wüste die sikkut malkechêm und das Gestell euerer Bilder getragen, den Stern euerer Götter (oder eueres Gottes), die ihr euch gemacht habt.

Die Sitte, die Götterbilder in feierlicher Procession zu tragen, war in Aegypten uralt; die Denkmäler zeigen sie, wie auch der Name einer Priesterklasse, der Pastophoren (Diodor, I, 29), die aus dem Tragen Profession machten. Dieselbe Sitte bei den Griechen kennen wir aus den Waschungen der Götter, wobei sie getragen wurden (Spanheim zu Callimach., S. 597), und vor den assyr. und babylonischen Heeren trug man ein heiliges Feuer, das natürliche Bild des verzehrenden Moloch wie der Lanzenflammen, von denen Hiob 39, 23 redet (Amm. Marc., XXII, 8). Auch die Phönizier hatten bei ihren Flotten ein Schiff, auf dem die dem Gott (Moloch) geweihten Gebeine in einem heiligen Kasten, nach Art der Bundeslade, mitgenommen wurden (Arrian, Anab., II, 24), und dies führt uns schließlich zur Erörterung der sikkût malkechêm. Der Kürze halber, wegen Hitzig's abweichender Deutung, nach dem arab. sakata, in der ihm übrigens Ibn Ezra vorangegangen ist, auf seinen eigenen Commentar verweisend, führen wir nur an, daß Vulgata, LXX, Symmachus, Aquila und Syrer Zelt des Moloch deuten, wobei wir gar nicht die Vocale in sukkot zu ändern brauchen, sondern mit der Annahme reichen, daß der technische Name für diese Art heiliger Zelte in der That sikkût gewesen ist. Rosenmüller's Deutung nach dem chald. sikketa (Nagel) möchte kaum Berücksichtigung verdienen. So steht das heilige tragbare Zelt, die kleine Kapelle, die auch die Karthager hatten (Diodor, XX, 65), passend neben der Götterstatue selbst, und der von den Israeliten in der Wüste verehrte Gott war Moloch.

Dieser aber gehört in den Kreis der altsemitischen Idole (s. Abgötterei), und Folgerungen auf einen primitiven reinen Gestirndienst lassen sich aus unserer Stelle nicht ziehen, nur die alte Identificirung des Moloch mit einem Stern, der dann der Saturn, das große Unglück, sein muß, wird durch die Worte „den Stern euers Gottes" oder, wie ich zu übersetzen vorziehe, „den Stern, euern Gott" (kokâb) bestätigt. Die ganze Stelle lautet demnach: „Ihr trugt ja das Zelt eueres Moloch, und die Tragbahre euerer Bildnisse, den Stern, euern Gott, den ihr euch gemacht habt." So leugne ich wie Hengstenberg, daß kijjûn der Saturn sei, lasse mich aber nicht zu einer so grundfalschen Behauptung hinreißen, zu leugnen, daß kaiwân der Saturn sei, die Hunderte von Stellen aus der Literatur widerlegen — denn blinder Eifer schadet nur. Merx.

Choba, ein Ort links, d. h. nördlich, von Damaskus (1 Mos. 14, 15), bis wohin Abraham die verbündeten Könige verfolgte, und (Jud. 15, 5), „in Nachahmung dieser Stelle", die Israeliten die Assyrer verfolgen. Zur Zeit des Eusebius war es ein von Ebioniten bewohnter Flecken, welchen man in einem Dorfe Hoba, $1/2$ Stunde nördlich von Damaskus, wiedergefunden haben will. Dieser Ort heißt jedoch sonst Gobar. Man hat daher auch schon das kleine Dorf Kokab, $2^3/_4$ Stunden südwestlich von Damaskus, mit dem alten Choba zusammengestellt; aber dies widerspricht einerseits dem herrschenden Sprachgebrauch („links" = nördlich), und andererseits wird bei Eusebius auch Kokab von Choba ausdrücklich unterschieden. Choba in Judith 4, 4 gehört nicht hierher. Kneucker.

Chor Aschan, s. Asan.

Chorazin (talmudisch Korazin), eine nur Matth. 11, 21 und Luk. 10, 13 erwähnte,

aber in den Handschriften und bei den Kirchenvätern in einer großen Mannichfaltigkeit von Namen (Chorazeni, Charazeim, Chorazaim, Korozaim, Korazain, Chorazze, Charazan) vertretene galil. Ortschaft, in welcher Jesus nach den obigen Stellen vorzugsweise und von Anfang gewirkt, und über welche er neben Bethsaida und Kapernaum auf der Neige seines galil. Wirkens sein Wehe gerufen hat. Die Zusammenstellung mit Kapernaum empfiehlt, Chorazin in der Nähe davon am nordwestlichen Ufer des Sees Genesar und in der Landschaft Genesar zu suchen. Auf diese Gegend führen auch Eusebius, Hieronymus, Epiphanius; Hieronymus insbesondere findet das im 4. Jahrh. wüst liegende Chorazin 2 röm. Meilen, etwa 48 Minuten, von Kapernaum, eher nördlich davon als südlich. Haltlos sind deswegen die Annahmen, welche Chorazin viel höher im Norden (= Charaschet der Heiden, Richt. 4, 2 fg.) oder, statt im Westen, im Osten des Genesarsees suchen; unbeweisbar freilich auch die Deutungen auf die heute nach vorhandenen Trümmer im Westen, mag man nun mit Ritter Et-Tobigha meinen oder mit Robinson Tellhum. Einleuchtender wäre die Einerleiheit mit den Trümmern von Kerâze, landeinwärts von Tellhum, welche Robinson wenigstens als die spätere Lage der ursprünglich am See gelegenen, im jüd. Krieg wahrscheinlich zerstörten Stadt betrachten möchte, sofern die Aehnlichkeit des heutigen Namens mit obenbezeichneten Namensformen frappant ist; und statt der künstelnden Vermuthung Robinson's ließe sich daran denken, daß die Hieronymus'sche Verlegung von Chorazin, welches schon nicht mehr existirte, an das unmittelbare Seeufer doch selbst vielleicht schon nicht mehr als eine blose Vermuthung ist. Andererseits ist doch Hieronymus unser ältester bester Gewährsmann, die sonstigen Nachrichten begünstigen die von ihm bezeichnete Lage, und wiederum, wer bürgt dafür, daß die Trümmerstätte Kerâze nicht einer blosen Inspiration von heutigen Führern und Reisenden ihren Namen dankt?

Chorazin war keineswegs nur (wie Arnold glaubt) ein elendes Dorf, sondern eine nicht unbedeutende Stadt, wie die Evangelien es aussagen und die Zusammenstellung mit Kapernaum, und andererseits mit Tyrus und Sidon, klar voraussetzt, und zwar mit jüd. Bevölkerung, da Jesus nur auf solchen Plätzen auftreten konnte. Die Zusammenstellung mit Tyrus und Sidon, den Heidenstädten, welche nach dem Wort Jesu unter seinen Machtthaten eher Buße gethan hätten, soll nur wie anderswo (Matth. 12, 41 fg.) die Schuld der jüd. Einwohnerschaft vergrößern. Der Talmud rühmt den Weizen von Chorazin und Kapernaum, selbst wieder ein Zeichen der Lage in der Landschaft Genesar. Hatte die Stadt noch dazu den See, so wird der Fischfang sie ähnlich bereichert haben wie Kapernaum oder Tarichnä. Sojar hat neuerdings in seinem Pilgerbuch gegen andere Erklärungen des Wortes, unter denen die des Origenes (= Land Sin) doch wol die schwächste ist, den Namen der Stadt scharfsinnig von dem im See und im Wasser von Kapernaum vertretenen Schwarzfisch (Karausche, Karaxos, Korakinos) hergeleitet. Das Wichtigste bleibt die Wirksamkeit Jesu in Chorazin, und gleich bedeutsam ist hier die Concentration, ja die Beschränkung der eingehendsten Wirksamkeit Jesu auf den allernächsten Umkreis von Kapernaum, wie die tragische Erfolglosigkeit des angestrengtesten größten Wirkens im Leichtsinn dieser galil. Städte, unter denen Chorazin als erste, Kapernaum als dritte, aber auch verdammungswürdigste genannt erscheint. Vgl. meine „Geschichte Jesu von Nazara" (Zürich 1867), I, 603 fg. Keim.

Chor Gidgad, s. Har Gidgad.

Christen oder richtiger **Christianer** (griech. Wort nach röm. Weise gebildet, wie Herodianer, Matth. 22, 16 fg.) wurden die Anhänger Jesu Christi (Apg. 11, 26) zuerst in Antiochia benannt. Wie die ältesten Gemeinden der an Jesum Gläubigen, die von den Juden als „Partei der Nazaräer" (Apg. 24, 5) bezeichnet wurden, sich selbst nannten, ist mit Sicherheit wol nicht mehr auszumachen, da die Apostelgeschichte dieser Zeit nicht nahe genug steht, und die den Uraposteln zugeschriebenen sogenannten katholischen Briefe schwerlich von ihnen herstammen (vgl. Holtzmann in Bunsen's „Bibelwerk" [Leipzig 1864], VIII, 532 fg.). Unter sich redeten diese „Jünger" oder „Gläubigen" sich als „Brüder" und „Schwestern" an, eine aus orient. Höflichkeit fließende Ausdrucksweise, die hier zugleich einen tiefern Sinn erhielt. An einen Namen zu denken, der die Gläubigen vom übrigen Israel bedeutsam unterschied, lag noch nicht nahe genug, da die damaligen Christen noch am Gesetz und Tempel hingen, und sich nur dadurch von ihren Volksgenossen unterschieden, daß sie Jesum von Nazareth als den bald in Herrlichkeit erscheinenden Messias

erharrten, während die übrigen Juden denselben nicht als Messias gelten ließen. Die Gläubigen betrachteten sich also durchaus als Israeliten und höchstens als das wahre Israel. Erst nachdem Paulus den durchschneidenden Unterschied des neuen Glaubens und des Judenthums im Sinne Jesu ins rechte Licht gesetzt hatte, und nachdem nun die Gläubigen nicht allein mehr aus den Juden sich vermehrten, sondern Heiden in immer größerer Anzahl und bald mit gleichen Rechten und Hoffnungen zu ihnen hinzugekommen waren, sodaß jetzt auch sichtbar die an Jesum Gläubigen vom Judenthum sich scharf abhoben, erst da konnte an einen signifieanten Namen zur Bezeichnung des Gegensatzes gedacht werden. Doch entstand derselbe nicht in christl. Kreisen. Auch Paulus, als einstiger jüd. Rabbi, bewegte sich noch vorzüglich in jüd. Anschauungen. Daher bezeichnete auch er noch die Christen mit dem im Judenchristenthum (vgl. die Offenbarung Johannis und Apg. 9, 13. 32. 41; 26, 10) üblich gewordenen Namen der „Heiligen", d. h. des wahren Israel; denn die an Jesum, als den Messias, gläubig Gewordenen waren das wahre priesterliche oder heilige (denn die Priester sind die „Heiligen") Volk Gottes, die aus allem Irdischen Abgesonderten, Gott ganz allein Zugehörigen, an denen sich die Grundforderung des Alten Bundes erfüllte: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig (3 Mos. 11, 44). Zudem mochte er wol den Namen „Christi Angehörige", der ihm als Bezeichnung der Gläubigen in ihrer Einheit so nahe lag und auch sich findet (1 Kor. 3, 23), deshalb nicht gebrauchen, weil daraus in Korinth ein innerchristl. Parteiname gemacht worden war. So hat denn der Name „Christianer" seinen Ursprung unter den Heiden in Antiochia gefunden. Hier sammelte sich die erste, hauptsächlich aus Heiden bestehende Gemeinde Jesus-Gläubiger, hier mußte also die Verschiedenheit der neuen Religion, sowol vom Heidenthum wie vor allem vom Judenthum, recht ins Auge fallen und zu einer Namengebung veranlassen. Darin waren, nach alten Berichten, die Antiochianer stark. Wie man im Römischen Reich die verschiedenen politischen Parteien nach dem Namen ihrer Häupter bezeichnete, so wurde nun auch diese neue Gemeinschaft, hinter der man wol auch Politik witterte, nach dem Namen des Stifters benannt. Freilich verwechselten die Namengeber den Amtstitel „Christus" mit dem Personennamen „Jesus", den sie vielleicht gar nicht einmal kannten. Die neue Bezeichnung scheint sich schnell verbreitet zu haben. So finden wir sie schon im Munde des Königs Agrippa II., der den Apostel Paulus einst spottend fragte: Ob er auch ihn recht schnell zum „Christianer" machen wolle? (Apg. 26, 28), und Tacitus und Sueton berichten, wie das Volk in Rom zur Zeit Nero's bereits jenen Namen gebraucht habe. Jedoch benannten sich die Christen selbst erst weit später damit. Noch im Hebräerbrief (6, 10; 13, 24) treffen wir die alte Bezeichnung „Heilige", und wenn auch 1 Petr. 4, 16 der Name „Christianer" vorkommt, so ist er doch nur dem Munde der Gegner entnommen. Erst im 2. Jahrh. acceptirten die Christen den Spottnamen als Ehrennamen, und die spätern Kirchenväter wissen über seine Bedeutung (Christen = „Gesalbte" oder = „die Christum angezogen haben" u. s. w.) viel Schönes zu sagen und haben recht damit. Die Nachricht der Apostelgeschichte über den Ursprung des Namens zu bezweifeln oder ihn von der röm. Obrigkeit den Anhängern Jesu gegeben sein zu lassen, wie man gewollt hat, ist kein Grund vorhanden. J. Hanne.

Christus, s. Jesus.

Christuspartei, s. Korinth.

Chrith, ein Bach (nur 1 Kön. 17, 3. 5 erwähnt), an dem einst Elias eine Zufluchtsstätte gefunden. Es ist der heutige Wadi Kelt, der seine Hauptquelle im Wadi Fara hat, einige Stunden nördlich von Jerusalem. Von dort aus windet er sich durch außerordentlich tiefe Schluchten nach dem Jordanthal, welches er, bekränzt von dichtem Oleandergebüsch und in reicher Fülle klaren Wassers einherströmend, durchzieht, um etwa $1\frac{1}{2}$ Stunden unmittelbar östlich von er-Riha mit dem Jordan sich zu vereinen. Im Spätsommer trocknet der starke Bach indeß aus, wie die meisten übrigen Bäche des Landes.

Mit Unrecht suchte man früher den Chrith auf der Ostseite des Jordans, und ebenfalls mit Unrecht glaubten andere in dem mehrere Stunden nördlich von er-Riha gelegenen Phasaelis den Chrith gefunden zu haben. Für den Kelt spricht nämlich die Verwandtschaft dieses Stammes mit dem althebr. Chrith sowie der Umstand, daß die Sagen von Elias und Elisa überhaupt großentheils in der Nähe Jerichos spielen. Furrer.

Chronik, Esra und Nehemia (Bücher der). Im A. T. treffen wir zwei Reihen

von Geschichtsbüchern oder zwei große Geschichtswerke an. Das ältere umfaßt die fünf Bücher Mose's, die Bücher Josua, Richter mit Ruth, die Bücher Samuel's und der Könige. So verschieden diese auf der Grundlage einer umfangreichen geschichtlichen Literatur ruhenden Bücher untereinander sind, sie bilden in ihrer jetzigen Aufeinanderfolge und Zusammenstellung ein Ganzes und schließen sich zusammen zu einer ununterbrochenen Erzählung der Geschichte des israelitischen Volks von seinen ersten Anfängen, d. i. von der Schöpfung und Adam an, bis zur Vernichtung der Selbständigkeit des südlichen Reichs durch den chald. Großkönig Nebukadnezar und bis zum Aufhören der Herrschaft des Davidischen Hauses. Zu diesem ältern Geschichtswerk, welches uns im ersten und zweiten Theil des hebr. Kanons aufbewahrt ist, kommt ein jüngeres und kleineres in dem dritten Theil des hebr. Kanons. Ebenfalls mit Adam beginnend geht es schnell über die Zeiten bis auf David hinweg, um auf den Staat zu kommen, dessen Mittelpunkt Jerusalem war, und um die Geschichte nicht nur dieses Staates bis zum Aufhören der Herrschaft des Davidischen Hauses, sondern auch der Wiederherstellung der Gemeinde in Jerusalem zur Zeit der ersten pers. Könige und der wiederhergestellten Gemeinde bis auf die Tage des Esra und Nehemia zu erzählen. Dieses jüngere Geschichtswerk ist enthalten in den Büchern, welche jetzt Chronik, Esra und Nehemia genannt werden.

I. Die Namen dieser Bücher.

1) Die Bücher der Chronik werden in den hebr. Bibeln durch den Namen Dibre Hajjamim (Buch der Zeitereignisse), ohne weitere Hinweisung auf ihren Inhalt als ein geschichtliches Werk bezeichnet. Die griech. Uebersetzung, welche die der LXX genannt zu werden pflegt, hat statt dieses unbestimmten Namens die Bezeichnung Paraleipómena gewählt, um damit auf das Verhältniß dieser Bücher zu den geschichtlichen Büchern in den zwei ersten Theilen des Kanons, vorzugsweise zu den Büchern Samuel's und der Könige hinzuweisen. Das Wort Paraleipómena bedeutet nicht das Nachgelassene, die nachgelassenen, übriggebliebenen Reste aus geschichtlichen Werken, denn eine Sammlung von solchen Resten sind unsere Bücher nicht, sondern nach den Angaben der Kirchenväter das Ausgelassene, und dieser Name ward den Büchern gegeben, weil sie neben einer großen Anzahl von Abschnitten, welche ihnen und den Büchern Samuel's und der Könige gemeinschaftlich sind, auch sehr viele Berichte und Erzählungen enthalten, die in diesen Büchern nicht angetroffen werden. Hieronymus hat statt des griech. Namens einen andern gewählt. Er nannte diese Bücher Chronik der ganzen göttlichen Geschichte. Nach dem Vorgang des Hieronymus hat der Name Chronik in der röm. Kirche und dann durch Luther's Bibelübersetzung in den protestantischen Kirchen allgemeine Geltung erhalten. In der äthiop. Kirche kommen zwei Namen vor; der in späterer Zeit vorzugsweise gebrauchte Taraphata Nagast (das Uebrige der Könige) entspricht der griech. Benennung Paraleipómena; der andere Name Hesusana nagasta jehuda bedeutet nach Dillmann wahrscheinlich die kleinen Königsbücher, im Gegensatz zu den Büchern Samuel's und der Könige, welche etwa einen doppelt so großen Umfang wie die Bücher der Chronik haben. Wie in den ältern Zählungen der altteſt. Bücher die Chronik für ein Buch gilt, so haben auch noch die spätern Juden die zwei Bücher der Chronik für ein Buch gerechnet, wie aus den masoretischen Bemerkungen nach unserm zweiten Buch der Chronik erhellt, die sich auf die ganze Chronik beziehen, und in welchen, um nur diese eine Angabe hervorzuheben, der Vers 1 Chron. 27, 5 als die Mitte des Buches bezeichnet ist. Die Theilung des einen Buches in zwei Bücher scheint, wie bei den Büchern Samuel's und der Könige, zuerst in der griech. Uebersetzung vorgenommen zu sein. Sie ist verhältnißmäßig sehr alt, denn Melito von Sardes (in der zweiten Hälfte des 2. christl. Jahrh.) zählt in seinem Verzeichniß der altteſt. Bücher schon zwei Bücher der Chronik. Da nach 1 Chron. 29, 30 ein größerer Abschnitt sehr deutlich hervortritt, so ist es immerhin wahrscheinlich, daß hier auch schon in den hebr. Handschriften durch einen Absatz, die älteste graphische Bezeichnung eines Abschnitts, das Ende ungefähr der ersten und zugleich der Anfang der zweiten Hälfte des Buchs kenntlich gemacht war.

2) Die Bücher Esra und Nehemia kommen in den alten Verzeichnissen als ein Buch vor, so z. B. in dem des Melito von Sardes. Bei den Juden galten auch noch später beide Bücher für ein Buch, wie daraus hervorgeht, daß die masoretischen Bemerkungen, welche nach dem von uns mit dem Namen Nehemia bezeichneten Buche stehen, sich auf unsere Bücher Esra und Nehemia beziehen. Origenes kennt schon die Theilung in zwei

Bücher, und diese zwei Bücher wurden sowol in der griech. als auch in der lateinischen Kirche das 1. und 2. Buch Esra genannt. Man zählte dann, um die Esrabücher voneinander zu unterscheiden, weiter, und unterschied vier Esrabücher in dieser Weise; 1) Esra, unser hebr. Buch Esra; 2) Esra, unser hebr. Buch Nehemia; 3) Esra, das griech. Buch Esra, welches zu den Apokryphen gezählt wird, aber von Luther nicht übersetzt ist; die in einigen deutschen Bibelausgaben sich findende Uebersetzung dieses Buchs ist von Daniel Cramer verfaßt; 4) Esra, die Apokalypse des Esra. In der lateinischen Kirche ist dann, wahrscheinlich erst seit der Zeit des Hieronymus, für das 2. Buch Esra der Name Nehemia gewöhnlich geworden. Die Namen Buch Esra oder 1. und 2. Buch Esra entsprechen dem Inhalt nicht, denn das Buch Esra ist nicht darauf angelegt, die Geschichte des Esra zu erzählen. Auch ist es nicht von Esra verfaßt. Nur in einzelnen Abschnitten kommt Esra im Zusammenhang der geschichtlichen Darstellung vor. Weil er der hervorragendste und berühmteste Mann ist unter allen Männern, die im Buch erwähnt werden, ward das Buch nach ihm benannt. Und da in einem Theil der Berichte, in der letzten Hälfte des Buchs, Nehemia als die hervorragendste Persönlichkeit hervortritt, konnte diese zweite Hälfte mit demselben Recht, mit welchem beide Hälften früher Buch Esra genannt waren, als Buch Nehemia bezeichnet werden, eine Bezeichnung, zu welcher die Ueberschrift in Neh. 1, 1 Geschichte des Nehemia, des Sohnes des Hakalja, die nächste Veranlassung darbot.

II. Inhalt und Zusammengehörigkeit der Bücher Chronik, Esra und Nehemia.

1) Die Chronik. A. 1 Chron. 1—10, 34. Genealogische Reihen. An der Spitze der Reihen in den ersten drei Kapiteln steht Adam, an ihrem Ende das Geschlecht des David, dessen Nachkommen bis auf die siebente Generation nach Zerubabel, dem Zeitgenossen des ersten pers. Königs Cyrus, aufgezählt werden. Die Vorfahren des David von Adam bis Jakob-Israel sind auch die Vorfahren des Volks Israel und seiner zwölf Stämme, sodaß ihre Aufzählung zugleich eine Einleitung bildet zu den genealogischen Reihen in den Kapiteln 4—8, in welchen die Stämme des Volks Israel und ihre Geschlechter verzeichnet und bei passender Gelegenheit kurze geschichtliche Nachrichten eingeschaltet werden. Da es aber nicht die Absicht des Verfassers ist, vom Gesammt-Israel ausführlicher zu reden, so kommt er schnell seiner eigentlichen Aufgabe, die Geschichte der Gemeinde in Jerusalem zu beschreiben, dadurch näher, daß er Kap. 9—10, 34 nach einer genauern Aufzählung der Geschlechter des Stammes Benjamin ein Verzeichniß der Bewohner Jerusalems mittheilt, welches, wie aus einigen Merkmalen ziemlich sicher hervorgeht, sich auf das 1. Jahrh. der wiederhergestellten Gemeinde bezieht. B. 1 Chron. 10, 35 bis zum Ende des 1. Buchs der Chronik. Nach kurzen Nachrichten über das Geschlecht des Saul und den Untergang seines Hauses und, nachdem mit wenigen Worten auf den Aufenthalt des David in Hebron hingewiesen ist, folgt von Kap. 12, 4 an die ausführliche Geschichte des David bis zu seinem Tode. C. Das 2. Buch der Chronik enthält die Geschichte des südlichen Reichs unter Salomo und seinen Nachfolgern bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer. Am Ende der Chronik stehen zwei Verse, welche den Anfang der Geschichte der wiederhergestellten Gemeinde bilden. Ganz plötzlich mitten im Satz wird der eben angefangene neue Abschnitt abgebrochen; der in der Chronik abgebrochene Satz wird dann im Buch Esra wiederholt, wo die mit ihm beginnende Erzählung ihre weitere Fortsetzung findet. Unmittelbar an die Chronik schließen sich daher

2) die Bücher Esra und Nehemia an. A. Esra 1—6. Die Wiederherstellung der Gemeinde und der Neubau des Tempels in Jerusalem. B. Esra 7—10. Die Geschichte der Ankunft des Esra in Jerusalem und seiner Thätigkeit in der ersten Zeit seines Aufenthalts in Jerusalem. C. Neh. 1—7, 73. Die Veranlassung der Reise des Nehemia nach Jerusalem, und wie er unter Bekämpfung großer Schwierigkeiten für das Beste der Gemeinde sorgt. D. Neh. 7, 73—10. Die Vorlesung des Gesetzes durch Esra. Vorbereitungen zum Laubhüttenfest und seine Feier. Gesetze und Ordnungen, welche damals festgestellt wurden. E. Neh. 11—12, 26. Allerlei Verzeichnisse, darunter ein Verzeichniß der Hohenpriester von Josua, dem Zeitgenossen des Cyrus, bis Jaddua, dem Zeitgenossen des Alexander. F. Neh. 12, 27—13, 3. Die feierliche Einweihung der Mauern Jerusalems; Verordnungen, die sich auf den Cultus beziehen; Aussonderung der in die Gemeinde eingedrungenen Fremdlinge. G. Neh. 13, 4—31. Bericht über die Thätigkeit des Nehemia

während seines zweiten Aufenthalts in Jerusalem, wahrscheinlich vom 33. Jahre des Artaxerxes an. Damals wurde ein Sohn des Hohenpriesters Jojada, der mit Saneballat verschwägert war, aus der Gemeinde ausgestoßen. Nach Josephus („Alterthümer", XI, 8, 4) hat dieser Mann aus hohenpriesterlichem Geschlecht, Manasse mit Namen, die samaritanische Gemeinde gegründet und den Tempel auf dem Berge von Garizim gebaut; infolge eines chronologischen Irrthums macht Josephus diesen Manasse zu einem Zeitgenossen des Alexander.

Die Zusammengehörigkeit der Bücher Chronik, Esra und Nehemia ist genauer so zu bestimmen, daß sie ein großes, von einem Verfasser aus verschiedenen Quellen zusammengesetztes Geschichtswerk bilden. Wir haben schon bemerkt, daß die letzten Verse des 2. Buchs der Chronik im Anfang des Buchs Esra wieder angetroffen werden im festen Zusammenhang des geschichtlichen Berichts, mit welchem das Buch Esra beginnt. Die plötzlich abbrechende Erzählung der Chronik weist so auf ihre Fortsetzung im Buch Esra hin. In allen Theilen des großen Geschichtswerks finden wir eine gleichartige Sprache, eigenthümliche Verbindungen der Wörter und Ausdrücke, die zum Theil nur hier vorkommen. Ueberall zeigt sich die Vorliebe des Verfassers für Verzeichnisse von Geschlechtern und Namen, die so weit geht, daß er kein Bedenken trägt, ein vorher schon mitgetheiltes Verzeichniß zu wiederholen (vgl. 1 Chron. 9, 29—38 mit 10, 35—44; 1 Chron. 10, 4—17 mit Neh. 11, 3—19; Esra 2 mit Neh. 7, 6—73). In allen Theilen des Werks kommen ausführliche Beschreibungen von Festen und heiligen Handlungen vor, in welchen derselbe Sprachgebrauch deutlich sich zu erkennen gibt. Die Einrichtungen des Cultus, der Geschäfte, der Eintheilungen und Ordnungen der Priester und Leviten nehmen die Aufmerksamkeit des Verfassers ganz vorzugsweise in Anspruch, sodaß jede sich darbietende Gelegenheit, von ihnen zu reden, gern benutzt wird. Während die Zeiträume, welche für die Geschichte der Religion und der gottesdienstlichen Einrichtungen keine Bedeutung haben, kaum in Betracht kommen oder mit Stillschweigen übergangen werden, verweilt der Verfasser mit sichtbarer Theilnahme bei den Zeiten und Männern, welche in religiöser Beziehung hervorragen. In den verschiedenen Theilen des Werks zeigt sich eine gleiche Art der Quellenbenutzung, ein gleiches Verfahren bei der Auswahl und Verwerthung des geschichtlichen Stoffs, eine sich gleichbleibende Anschauung von der Geschichte und eine in Beziehung auf den Inhalt und auf die Form gleichartige Darstellung. Beachten wir dann noch, daß die in den verschiedenen Theilen des Werks enthaltenen Angaben, aus welchen ein Schluß auf seine Entstehungszeit zu machen ist, auf dieselbe Zeit hinweisen, so haben wir eine feste Grundlage für die Annahme, daß uns in Chronik, Esra und Nehemia ein von demselben Verfasser zusammengestelltes Geschichtswerk vorliegt.

Wenn in den hebr. Bibeln die Bücher Esra und Nehemia vor den Büchern der Chronik stehen, so muß diese auffallende Stellung aus der Geschichte der Entstehung des Kanons erklärt werden. Wahrscheinlich stellte man zuerst nur den Theil des großen Geschichtswerks, welcher die Geschichte der wiederhergestellten Gemeinde bis auf die Zeit des Esra und Nehemia enthielt, unsere Bücher Esra und Nehemia, in die Reihe der kanonischen Bücher hinein, weil man es für unnöthig hielt, die Bücher der Chronik den Büchern Samuel's und der Könige zur Seite zu stellen, da sie zum großen Theil gleichen Inhalt mit diesen Büchern haben. Erst später, als den Büchern Esra und Nehemia schon eine feste Stellung in der Reihe der kanonischen Bücher eingeräumt war, sah man sich wol veranlaßt, den ersten Theil des Geschichtswerks, unsere Bücher der Chronik, der Sammlung hinzuzufügen. Durch die Wiederholung der den Anfang des Buchs Esra bildenden Verse 2 Chron. 36, 22 fg. und durch das Abbrechen mitten im Satz ward der Leser daran erinnert, daß sich hier die Erzählung des Buchs Esra anschließe.

III. Der Zweck des Verfassers.

1) Aus der Anlage und dem Inhalt des Werks ergibt sich, daß der Verfasser die Geschichte der Gemeinde erzählen wollte, deren Mittelpunkt Jerusalem war. Von Adam beginnend erreicht er auf kurzem Wege den Zeitpunkt, wo David Jerusalem eroberte; er erzählt dann die Geschichte des David und der Könige des Davidischen Hauses, die in Jerusalem regierten bis zur Eroberung Jerusalems durch die Chaldäer; rasch über die Zeit des Exils hinweggehend, kommt er auf Cyrus, auf die Wiederherstellung der Gemeinde in Jerusalem und den Neubau des Tempels, und verweilt zuletzt länger bei den in der Geschichte der wiederhergestellten Gemeinde hervorragenden Männern Esra und

Nehemia. Nur durch genealogische Reihen stellt er eine Brücke her zwischen Adam und David, zwischen den Anfängen des Volks Israel und dem Volk wie es zur Zeit des David bestand. Die Zeit des Mose, des Josua, der Richter, des Samuel kommt für seinen Zweck nicht in Betracht; auf die Geschichte des Saul weist er mit wenigen Worten hin; die sieben Jahre der Regierung des David in Hebron werden nur eben erwähnt; das Verhältniß des David zu den Nachkommen des Saul wird mit Stillschweigen übergangen; die Geschichte des nördlichen Reichs fällt nicht in den Bereich unsers Werks; in der Geschichte der nachexilischen Zeit wird nur auf Jerusalem und auf die Israeliten, welche zu der wiederhergestellten Gemeinde gehörten, Rücksicht genommen.

2) Wenn auch die wiederhergestellte Gemeinde auf die politische Macht und Selbständigkeit der Vorfahren verzichten mußte, so konnte sie doch des Segens der Religion und der religiösen Einrichtungen, die aus frühern Zeiten stammten, sich erfreuen und wie in den vorexilischen Zeiten auf den Tempel in Jerusalem als auf die Wohnung Gottes hinblicken. Der Geschichte der an den Tempel in Jerusalem geknüpften Religion wendet sich daher die Aufmerksamkeit des Verfassers zu, und dankbar blickt er auf die Männer hin, welche um die festere Gestaltung der gottesdienstlichen Einrichtungen und Ordnungen und um die Erhaltung oder Wiederherstellung der Jahve-Verehrung sich verdient gemacht haben. Er redet ausführlich von David, welcher der Bundeslade ein Zelt auf dem Berg Zion errichtete, die Vorbereitungen zum Tempelbau traf, den Priestern und Leviten ihre Geschäfte anwies; von Salomo, der den Tempel baute und einweihte; von Josaphat, welcher seine Obersten und mit ihnen zugleich Leviten aussandte, um das Volk zu belehren, und ein Obergericht in Jerusalem einrichtete; von Joas, der den Tempel durch Neubau besserte; von Hiskia, der den Tempel reinigte, den Gottesdienst wiederherstellte und die Feier des Pesach-Festes in Jerusalem veranstaltete; von dem frommen König Josia, seinen Tempelbauten und der Feier des Pesach zu seiner Zeit; von Zerubabel und Josua und dem Bau des Tempels zu ihrer Zeit; von Esra und Nehemia und ihrer für die neue Gemeinde so bedeutungsvollen Thätigkeit. Hieraus ergeben sich einige Haltpunkte für die Beurtheilung des Verhältnisses der Bücher der Chronik zu den Büchern Samuel's und der Könige. Wenn unser Verfasser die traurigen Familiengeschichten des David übergeht, die Erzählung von David's Ehebruch, von der Empörung des Absalom und anderes ausläßt, so werden wir nicht von einer Verfälschung der Geschichte, infolge des Strebens, die Schattenseite im Leben des David zu verdecken, reden dürfen, denn innerhalb der Grenzen, welche er seiner Darstellung gesetzt hatte, finden diese Erzählungen ebenso wenig Raum wie die Berichte über das Verhältniß des David zu den Nachkommen des Saul und über die Ereignisse in David's Jugend. Er läßt in der That nicht nur solche Erzählungen aus, welche die ideale Gestalt des David verdunkeln würden, sondern auch solche, die ihm zum Ruhm gereichen. Ebenso hatte er keine Veranlassung, von dem Götzendienst des Salomo und den Widersachern, welche sich nach 1 Kön. 11 gegen ihn erheben, zu berichten. Dem Geschichtschreiber muß es erlaubt sein, den geschichtlichen Stoff der Anlage seines Werks gemäß auszuwählen, und da unser Verfasser ganz andere Zwecke verfolgt als der Verfasser der Bücher Samuel's und der Könige, so kann es nicht auffallen, wenn er eine Menge von Berichten, die sich auf die persönlichen Verhältnisse und die politische Geschichte der Könige beziehen, mit Stillschweigen übergeht.

3) Aus der Absicht des Verfassers, die Geschichte der Religion und der gottesdienstlichen Einrichtungen in Jerusalem zu erzählen, erklärt sich sein Streben, ausführliche Nachrichten über den Stamm Levi, seine Ordnungen und Abtheilungen, seine Geschäfte und Aemter mitzutheilen. Nach dem Aufhören der politischen Selbständigkeit des Staats hatte dieser Stamm, dem von alter Zeit her die Sorge für die Heiligthümer Israels anvertraut war, neue Bedeutung und höchstes Ansehen gewonnen, und wenn unser Verfasser der Geschichte dieses Stammes vorzugsweise seine Aufmerksamkeit zuwendet und mit sichtbarer Vorliebe bei den Berichten über die Thätigkeit der Leviten, besonders der Sänger und Thorwärter, verweilt, so wird er nicht nur seine levitischen Neigungen befriedigt haben, sondern auch den Bedürfnissen und Wünschen seiner Zeitgenossen entgegengekommen sein.

IV. Quellen und ihre Benutzung.

1) Die Chronik. Ein Theil der genealogischen Reihen in den ersten 10 Kapiteln des 1. Buchs kommt schon im 1. Buch Mose vor und war zur Zeit unsers Verfassers

ein festes geschichtliches Eigenthum der Gemeinde. Andere Reihen, welche entweder nicht so vollständig oder überall nicht in den ältern geschichtlichen Büchern angetroffen werden, müssen zwar zuletzt aus alten Schatzungslisten stammen, wahrscheinlich aber waren sie zur Zeit unsers Verfassers in Geschichtswerken, welche er benutzen konnte, enthalten. Es wird 1 Chron. 8, 2 auf eine zur Zeit des David veranstaltete Zählung hingewiesen, und 1 Chron. 10, 1 wird von Geschlechtsverzeichnissen im Buch der Könige von Israel geredet (Kap. 28, 24). In der Geschichte des David und seiner Nachfolger beruft sich der Verfasser theils auf Werke oder Geschichten einzelner Propheten (z. B. bei David [1 Chron. 30, 29] auf Worte Samuel's des Sehers, Nathan's des Propheten, und Gad's des Spähers; bei Salomo [2 Chron. 9, 29] auf Worte Nathan's des Propheten, auf die Prophezeiung des Achija aus Schilo und das Gesicht Jedo's des Spähers über Jerobeam ben Nebat, bei Rehabeam [1 Chron. 12, 15] auf die Worte Schemaja's des Propheten und Iddo's des Spähers), theils auf ein Buch der Könige von Juda und Israel (2 Chron. 16, 11), oder der Könige von Israel und Juda (2 Chron. 27, 7), oder der Könige Israels (20, 34), oder auf Worte der Könige von Israel (2 Chron. 33, 18). Wir brauchen nicht alle Stellen, wo der Verfasser sich auf solche Schriftstücke beruft, aufzuzählen. Es wird hinreichen, zu bemerken, daß gerade so wie im Buch der Könige auch in der Chronik bei jedem einzelnen König der Leser auf ein Werk verwiesen wird, wo er das Uebrige, d. h. weitere Nachrichten, nachlesen könne. Bei den letzten drei Königen, Joahas, Jojakin und Zedekia, fehlt diese Verweisung, wie sie auch im Buch der Könige bei ihnen nicht angetroffen wird, außerdem bei den Königen Ahasja, Joram und Amon. Auf den ersten Anblick scheinen also zwei Arten von Schriften angeführt zu werden, prophetische und geschichtliche, aber eine genauere Untersuchung aller Stellen, in welchen solche Verweisungen vorkommen, führt zu dem Ergebniß, daß auch da, wo scheinbar selbständige prophetische Schriften citirt werden, nur Abschnitte des geschichtlichen Werks gemeint sind, welches unter dem Titel Buch der Könige von Juda und Israel oder einem ähnlichen nicht selten genannt wird. Man wird annehmen dürfen, daß diese Abschnitte unter dem Namen des Propheten oder der Propheten, von deren Wirken in ihnen Bericht erstattet wird, citirt zu werden pflegten. — Da die Chronik in sehr vielen Angaben und Erzählungen mit unsern Büchern der Könige übereinstimmt, so liegt die Vermuthung nahe, daß das in der Chronik so oft erwähnte Buch der Könige unser Buch der Könige sei. Doch bestätigt sich diese Vermuthung nicht. Denn a) ist es undenkbar, daß der Verfasser der Chronik den Leser, der ausführliche Nachrichten über die Geschichte der Könige suchte, auf ein Werk verwiesen haben sollte, in welchem über die Geschichte einzelner Könige kürzere Berichte enthalten sind als in seinem Buch (vgl. die Geschichte des Jotham in 2 Chron. 27 mit der in 2 Kön. 15, 32—38); b) die Chronik enthält eine Menge von Nachrichten, nach welchen wir uns in den Büchern der Könige vergebens umsehen; c) bei Manasse wird 2 Chron. 33, 18 angegeben, sein Gebet zu seinem Gott und die Reden der Seher, die zu ihm redeten, seien aufgezeichnet in der Geschichte der Könige von Israel; in unserm Buch der Könige kommt aber das Gebet des Manasse nicht vor. Diese und ähnliche Erscheinungen beweisen, daß mit dem in der Chronik erwähnten Buch der Könige nicht unsere Bücher der Könige gemeint sein können. Oder man könnte zu der Annahme geneigt sein, daß das Buch der Könige, auf welches der Verfasser der Chronik seine Leser verweist, dasselbe Buch sei, welches in unsern Büchern der Könige unter dem Namen Buch der Zeitereignisse der Könige von Israel oder Juda immer und immer wieder citirt wird. Für diese Annahme könnte man z. B. anführen, daß die Citate sowol in der Chronik als auch in den Büchern der Könige mit Jojakim aufhören. Aber dagegen spricht a) die Verschiedenheit der Namen; nirgends wird das Buch in der Chronik Buch der Zeitereignisse genannt; b) in den Büchern der Könige wird der Leser auf zwei verschiedene Werke verwiesen, auf ein Buch der Zeitereignisse der Könige Israels und auf ein Buch der Zeitereignisse der Könige Judas, während in der Chronik mit dem Buch der Könige, ungeachtet der etwas verschiedenen Titel, unter welchen es citirt wird, doch immer nur ein Werk gemeint ist. Aus Gründen, welche hier nicht vorgelegt werden können, ist es wahrscheinlich, daß das in der Chronik citirte Buch der Könige eine spätere Zusammenarbeitung der beiden in unsern Büchern der Könige so oft genannten Bücher der Zeitereignisse ist. Die Sache würde sich dann etwa so stellen: die Bücher der Zeitereignisse sind die gemeinschaftliche Quelle, auf welche a) unsere Bücher der Könige, b) das in der Chronik erwähnte Buch der Könige zurückgehen. Das letztere

Werk, in welchem in sehr ausführlicher Weise die Geschichte der Könige dargestellt gewesen sein muß, ist die Hauptquelle der Chronik. Daneben sind vielleicht noch andere Quellen benutzt. Ob zu diesen das Midrasch des Propheten Iddo (2 Chron. 13, 22) und das Midrasch des Buchs der Könige (2 Chron. 24, 27) zu rechnen sind, bleibt ungewiß, denn diese Citate beziehen sich vielleicht nur auf erklärende Zusätze zu dem Buch der Könige, welches wir eben als die Hauptquelle bezeichnet haben, nicht auf selbständige Schriften. Aus der eigenthümlichen Art der Verweisung in 2 Chron. 26, 22 hat man geschlossen, daß hier eine von Jesaja verfaßte Lebensbeschreibung des Königs Usia als eine selbständige Schrift citirt werde, während andere Erklärer annehmen, daß mit diesem Citat nur ein Abschnitt jenes Buchs der Könige gemeint sei. Es ist bisjetzt auch auf die Frage noch keine ganz sichere Antwort gefunden, ob der Verfasser unsere kanonischen Bücher der Könige als Quelle benutzt habe. Wir treffen sehr viele, fast wörtlich gleichlautende Abschnitte in der Chronik und in unsern Königsbüchern an, aber daraus folgt noch nicht, daß der Verfasser der Chronik sie aus diesen Büchern abgeschrieben hat, da die fast wörtliche Uebereinstimmung auch aus der gemeinschaftlichen Quelle stammen kann, welche entweder mittelbar oder unmittelbar den Büchern der Chronik und der Könige zu Grunde liegt. Aber da man eine Kenntniß unserer Bücher der Könige bei dem Verfasser der Chronik voraussetzen muß, so ist es von vornherein wahrscheinlich, daß er bei der Abfassung seines Buchs auf sie Rücksicht genommen hat.

2) Esra und Nehemia. A. Verzeichnisse. Das Verzeichniß der zur Zeit des Josua und Zerubabel zurückgekehrten Juden (Esra 2, 1—70; Neh. 7, 6—73) ward schon von Nehemia als ein altes Actenstück, wahrscheinlich in einem geschichtlichen Werk, aufgefunden und benutzt. Andere Verzeichnisse stammen aus dem Neh. 12, 23 citirten Buch der Zeitgeschichte. B. Der in chald. Sprache geschriebene Abschnitt Esra 4, 8—6, 18 stand ursprünglich wol in einem chald. Geschichtswerk, in welchem Bericht erstattet war über die Streitigkeiten der wiederhergestellten Gemeinde mit den feindlichen Völkern in ihrer nächsten Nachbarschaft. C. Die wichtigste Quelle für einen großen Theil unsers Buchs Esra ist eine von Esra selbst verfaßte Denkschrift über seine Thätigkeit, deren Benutzung zuerst Esra 7, 27 deutlich hervortritt, und aus welcher der ganze Abschnitt Kap. 7, 27; 9, 15 wörtlich entlehnt ist. Esra redet selbst in der ersten Person; er gibt uns Kunde von den Stimmungen und Gedanken, welche ihn bewegten, und die ganze Darstellung trägt das Gepräge eines durchaus treuen Berichts über die Ereignisse, bei welchen der Berichterstatter selbst unmittelbar betheiligt und handelnde Person war. Gewiß hat unserm Verfasser nicht nur der kleine Theil der Denkschrift des Esra vorgelegen, den er wörtlich mittheilt; denn sorgsame Benutzung derselben zeigt sich auch noch in Esra 10 und wahrscheinlich wieder in dem Neh. 7, 73 beginnenden Abschnitt. Wir werden annehmen dürfen, daß unser Verfasser auf weitere wörtliche Mittheilungen verzichtet hat, weil sie für sein Werk zu umfangreich waren und weil er über die Zeit vom zweiten Jahre nach der Rückkehr des Esra bis zur Ankunft des Nehemia in Jerusalem, also über die Jahre 457—446, in welchen die Gemeinde von schweren Unglücksfällen heimgesucht sein muß, mit Stillschweigen hinweggeht. D. Eine ebenso wichtige und treue Quelle ist die Denkschrift des Nehemia, die wir leider auch nicht vollständig, aber doch in etwas größern Resten als die des Esra aus unserm Buch Nehemia kennen lernen. Der lange Abschnitt Neh. 1—7, 5 ist wörtlich aus ihr entlehnt; auch stand das alte Verzeichniß Neh. 7, 6—73 in dieser Denkschrift und ist aus ihr zum zweiten mal (es ist Esra 2 schon einmal mitgetheilt) in unser Buch hineingekommen. Diese Denkschrift des Nehemia ist auch in Neh. 12, 27—43 benutzt und der Abschnitt 13, 4—31 ist wörtlich aus ihr entlehnt. Aus diesem letzten Abschnitt erfahren wir, daß Nehemia sich veranlaßt gesehen hatte, von seinem Amt in der Gemeinde zu Jerusalem sich zu entfernen und zum pers. König zu reisen. Es scheint, daß er längere Zeit am pers. Hof verweilt hat. Von der Veranlassung zur Reise, von den Verhandlungen mit dem pers. König, in deren Folge er nach Jerusalem zurückkehrte und die durch die Reise unterbrochene Thätigkeit wieder aufnahm, erfahren wir leider nichts. Es scheint, daß Nehemia durch Unglücksfälle der Gemeinde, Anfeindungen und Schwierigkeiten, welche seine Stellung in Jerusalem unhaltbar machten, veranlaßt ward, die Hülfe des Artaxerxes, dessen Gunst er sich erfreute, in Anspruch zu nehmen. Dergleichen Ereignisse haben für unsern Verfasser weiter keine Bedeutung; wiederum überspringt er eine Reihe von Unglücksjahren (etwa 443—432), und damit zugleich

den Theil der Denkschrift, in welchem Nehemia über seine Wirksamkeit und die Geschicke der Gemeinde in diesen Jahren Bericht erstattet hatte. Wahrscheinlich hatte Nehemia durch seinen Einfluß beim König es durchgesetzt, daß er, mit neuen Vollmachten ausgerüstet, nach Jerusalem zurückkehren und seine Thätigkeit wieder aufnehmen konnte. Die Abschnitte, welche aus der Denkschrift des Nehemia genommen sind, haben ein so eigenthümliches Gepräge, daß man sie gleich erkennt. Die Persönlichkeit des Nehemia tritt aus seinen Berichten in voller Anschaulichkeit uns entgegen; er führt uns mitten in die Schwierigkeiten hinein, mit denen er zu kämpfen hatte; mit kühnem Entschluß und seltener Thatkraft greift er das Werk an, zu dessen Ausführung er sich berufen weiß; in hingebender Liebe zu der armen Gemeinde schreckt er vor Mühe und Arbeit nicht zurück; um sie nicht zu bedrücken, verzichtet er auf eigenen Vortheil in der Hoffnung und mit der Bitte, daß Gott ihm gedenken möge, alles was er für sie gethan habe. In den Büchern Esra und Nehemia zeigt es sich, daß die Thätigkeit des Verfassers vorzugsweise die eines Sammlers war; er selbst hat nur wenige Abschnitte geschrieben, und auch in den aus seinen Quellen entlehnten Berichten ist seine Hand nur selten zu erkennen. In der bunten Zusammensetzung dieser Bücher ist doch noch eine gewisse Planmäßigkeit und Ordnung nachzuweisen, aber nur dann, wenn man genau auf den Einfluß achtet, den die Benutzung verschiedener Quellen und die lose Aneinanderfügung der aus ihnen entlehnten Theile ausüben muß.

V. Zeit der Abfassung und Verfasser.

1 Chron. 3, 19—24 werden noch sieben Geschlechter von Zerubabel an in der Reihe der Nachkommen des David aufgezählt, deren letztes bis ins 4. Jahrh. hineinreichen wird. Die Erwähnung des Cyrus (2 Chron. 36, 22) und die Rechnung nach Adarkonim, jedenfalls pers. Münzen (1 Chron. 29, 7), beweisen nur, was ohnehin feststeht, daß die Chronik nicht vor der pers. Zeit geschrieben sein kann. Neh. 12, 23 ist von Stammhäuptern der Leviten die Rede, die aufgezeichnet sind bis auf die Tage des Hohenpriesters Jochanan, und ebendaselbst (V. 22) wird noch eine Aufzeichnung der levitischen Stammhäupter in den Tagen Jaddua's, des Hohenpriesters zur Zeit Alexanders des Großen, erwähnt. Und eben dieser Jaddua wird auch als der letzte in der Reihe der Hohenpriester Neh. 12, 10 fg. genannt. Der Verfasser benutzt in den Büchern Esra und Nehemia nicht nur die Denkschriften dieser Männer, ihm schwebt auch die Zeit des Nehemia als eine ferne vor, auf die er Kap. 12, 26. 47 deutlich in der Absicht hinweist, um hervorzuheben, daß die hervorragenden Männer früherer Zeiten Sorge getragen haben, den Thorwärtern, Sängern und Leviten feste Einkünfte zu verschaffen. Darius der Perser (Neh. 12, 22) ist wahrscheinlich Darius III. Codomannus. Endlich darf man daraus, daß Cyrus und seine Nachfolger ausdrücklich als Könige von Persien bezeichnet werden (z. B. 2 Chron. 36, 22; Esra 7, 1), wohl schließen, daß der Verfasser im Anfang der griech. Herrschaft über Palästina sein Werk verfaßt hat, um 300 oder noch etwas früher. Es liegt kein Grund vor, die Abfassung erst in das 3. Jahrh. oder, nach Spinoza's Vorgang, erst in die Zeit der Makkabäer zu setzen. Der Verfasser wendet seine Theilnahme ganz vorzugsweise den Thorwärtern, den Sängern, den Leviten zu und hat eine genaue Kenntniß der sie betreffenden Ordnungen und Einrichtungen; wo sich die Gelegenheit darbietet, von ihren Geschäften zu reden oder ihre Namen aufzuzählen, ergreift er sie gewiß, während die Priester doch mehr in den Hintergrund treten. Er ist also wahrscheinlich nicht ein Priester, sondern ein Levit, bestimmter ein am Tempel in Jerusalem angestellter Thorwärter oder Sänger gewesen.

VI. Geschichtlicher Charakter und Glaubwürdigkeit.

1) Die Chronik. Eine große Anzahl von Stellen und Abschnitten, welche in der ersten Reihe der geschichtlichen Bücher 1 Mos. bis 2 Kön. 25 vorkommen, treffen wir in der Chronik wieder an. Bei einer Vergleichung der parallelen Abschnitte stoßen wir auf Verschiedenheiten und Abweichungen, aus denen hervorgeht, daß der Verfasser der Chronik, so genau er sich im ganzen seinen Quellen anschließt, doch auch bisweilen selbständig eingreift, kleine Veränderungen vornimmt und der Darstellung ein anderes Gepräge gibt. In den genealogischen Reihen im Anfang seines Werks hat er die von alten Zeiten her überlieferten Namen zum Theil neu geordnet und zusammengestellt, um durch Zahlenverhältnisse Ordnung und Halt in die langen Reihen nackter Namen hineinzubringen. Manche Veränderungen in den Theilen, wo in zusammenhängender Erzählung über ge-

schichtliche Dinge berichtet wird, gehören allein dem sprachlichen Gebiet an. Die hebr. Sprache hatte sich im Laufe der Jahrhunderte verändert, und der Verfasser bindet sich nicht in ängstlicher Weise an die Sprache seiner Quellen; so trägt er kein Bedenken, statt älterer Bildungen neuere, statt ungewöhnlicher Ausdrücke die zu seiner Zeit gewöhnlichen, statt der ältern Verbindungsweisen die dem spätern Hebraismus angehörenden zu gebrauchen. Aber wenn wir auch in allen Theilen seines Werks sprachliche Erscheinungen finden, welche ihm eigenthümlich sind, so gibt sich doch ein sehr weitgreifender und maßgebender Einfluß der Quellen auf seine Darstellung in sprachlicher Hinsicht zu erkennen. Er hat den von seinen Quellen ihm dargebotenen Stoff sich nicht frei angeeignet, um ihn in neue Formen zu bringen und eine ganz neue Darstellung der Geschichte zu liefern, er hat vielmehr in der Regel den geschichtlichen Stoff in der Form, in welcher er ihn vorfand, mitgetheilt, und es nicht darauf angelegt, die Farbe und Eigenthümlichkeit der Sprache seiner Quellen zu verwischen. Andere Veränderungen betreffen den Inhalt, und nicht immer gelingt es, die Veranlassung dazu bestimmt nachzuweisen. Bisweilen liegt sie klar vor, so 1 Chron. 21, 1, wo die Worte lauten: „und der Satan stand auf wider Israel und reizte David, Israel zu zählen", während 2 Sam. 24, 1 „Jahve über Israel ergrimmte und den David reizte, indem er sprach: Auf, zähle Israel!" Die spätere Vorstellung vom Satan tritt hier hervor, nach welcher das, was in 2 Sam. als unmittelbare Wirkung des Zornes Gottes dargestellt ist, auf ein Eingreifen des Satans zurückgeführt wird. Aehnlich ist es, wenn die Worte 2 Sam. 24, 25, „und Jahve ließ sich erbitten vom Lande", so abgeändert werden: „und Jahve erhörte ihn mit Feuer, welches vom Himmel auf den Brandopferaltar kam" (1 Chron. 22, 26). Vergleiche auch das Feuer vom Himmel 2 Chron. 7, 1, und die Angabe in 1 Kön. 8, 54 fg. Noch einigemal kommt dergleichen vor, doch stehen Veränderungen dieser Art im ganzen nur vereinzelt da. Wo der Verfasser der Chronik Angaben in den ältern Büchern nicht verstand, griff er zu kleinen Veränderungen, um sie sich deutlich zu machen. Während nach 1 Kön. 10, 22 Salomo ein Tarschisch-Schiff oder vielmehr Tarschisch-Schiffe hatte, die von Eßjongeber, einem Hafen bei Elat am Arabischen Meerbusen, aus nach Ophir fuhren, ist 2 Chron. 9, 21 von einer Fahrt nach Tarschisch die Rede. Und ebenso ist die Stelle 1 Kön. 22, 49, wonach Josaphat Tarschisch-Schiffe bauen ließ, 2 Chron. 20, 36 dahin abgeändert, daß er in Eßjongeber Schiffe bauen ließ, die nach Tarschisch fahren sollten. Der Verfasser der Chronik hat also die Tarschisch-Schiffe, d. i. große für weite Fahrten bestimmte Schiffe, in solche umgeändert, die nach Tarschisch fahren sollten, und dadurch eine arge Verwirrung in die Berichte über die Ophirfahrt hineingebracht. Wenn man diese Verwirrung durch die Annahme heben will, daß er die wirkliche Lage von Tartessus im fernen Westen nicht gekannt und diesen Ort in östlichen, von Eßjongeber aus zu Schiff zu erreichenden Gegenden gesucht habe, so schreibt man ihm vielleicht einen etwas geringern Mangel an geographischem Wissen zu, als er in dem Fall gehabt haben würde, wenn er an eine Fahrt der Schiffe von Eßjongeber aus nach dem in Spanien gelegenen Tartessus gedacht hätte, aber man wird doch zugeben müssen, daß hier ein Misverständniß vorliegt, welches durch einen Mangel an geographischem Wissen veranlaßt ist. Dieses schlagende Beispiel eines Misverständnisses steht vereinzelt da, doch sind auch noch sonst einige Veränderungen nachzuweisen, denen Misverständnisse zu Grunde liegen mögen. Nicht selten hat dem Verfasser der Chronik ein undeutlicher, verwischter, lückenhafter Text in den Quellen, die er benutzte, vorgelegen, den er dann nach eigenen Vermuthungen ergänzen und wiederherstellen mußte, wie aus vielen Beispielen nachgewiesen werden kann. Da ist denn allerdings auch der Fall möglich, daß in der Chronik ursprünglich der richtige Text gestanden hat, der, weil er undeutlich geworden war, von spätern Lesern nach ihren Vermuthungen wiederhergestellt ist. Und so kommen die unendlich vielen Einflüsse in Anschlag, welche im Laufe der Zeit auf Veränderungen von Schriftstücken einwirken, wobei noch besonders hervorzuheben ist, daß diese Einflüsse sich nicht erst zur Zeit des Verfassers der Chronik und seit seiner Zeit, sondern wol noch in höherm Grad in der Zeit, die zwischen der Abfassung der benutzten Quellen und der Abfassung der Chronik liegt, geltend gemacht haben werden. Ebenso sind auch mit dem Text der Bücher Samuel's und der Könige große Veränderungen vorgegangen. Ein großer Theil zumal kleinerer Unterschiede mag in der That auf Textfehlern beruhen. Man wirft z. B. dem Verfasser der Chronik Uebertreibungen in der Angabe von Zahlen vor, vgl.

z. B. die 1,800000 Mann 1 Chron. 22, 5 mit den 800000 in 2 Sam. 24, 9, aber daneben hat die Chronik nicht selten kleinere Zahlen, vgl. z. B. die 4000 Paare von Pferden des Salomo 2 Chron. 9, 25 mit den 40000 in 1 Kön. 4, 26, und wenn wir es auch nicht in Abrede stellen, daß z. B. 1 Chron. 23, 14 und anderswo übertrieben hohe Zahlen vorkommen, so dürfen wir doch vermuthen, daß die Abweichungen in den Zahlenangaben zwischen der Chronik und den ältern geschichtlichen Bücher gerade so, wie sehr viele Abweichungen anderer Art, auf Textfehlern ruhen. Es bleibt noch eine Anzahl von Veränderungen übrig, in welchen man absichtliche Fälschungen der Angaben in den ältern geschichtlichen Büchern finden will, aber bei genauerer Prüfung wird man in der That nichts der Art nachweisen können. Die Untreue Rehabeam's wird z. B. 2 Chron. 12, 1 etwas anders beschrieben als 1 Kön. 14, 21—24; in der Angabe über die Sorge des Asa für Wiederherstellung der Jahveverehrung (2 Chron. 14, 1—4) wird schon die Abschaffung der Höhen erwähnt, von welcher 1 Kön. 15, 11—15 mit Recht nicht geredet wird, da sie erst später abgeschafft sind, aber in der Hauptsache stimmen Chronik und Buch der Könige überein. Und so bleibt Uebereinstimmung im wesentlichen auch da, wo der Verfasser der Chronik kürzere Angaben der ältern Bücher weiter ausführt und gleichsam in die Sprache und Anschauungen seiner Zeit übersetzt. Ueberall, wo Parallelstellen im A. T. vorkommen — und sie kommen in sehr großer Anzahl vor — finden sich ähnliche und zum Theil stärkere Abweichungen als in den Abschnitten, welche den Büchern Samuel's und der Könige und den Büchern der Chronik gemeinschaftlich sind. Das Ergebniß der Vergleichung der Parallelstellen wirft kein ungünstiges Licht auf die Glaubwürdigkeit unsers Verfassers; sie beweisen im Gegentheil, daß er, soweit wir seine Benutzung der Quellen durch die Parallelstellen einer Controle unterwerfen können, wirklich in sorgsamer Weise den Quellen sich angeschlossen hat und ihnen gefolgt ist.

Aber ein sehr großer Theil des Inhalts der Chronik ist ihr eigenthümlich, d. h. er entzieht sich der Controle durch Parallelstellen. Wie steht es mit diesem Theil ihres Inhalts? Wir haben gesehen, daß der Verfasser sich auf Quellen beruft, und es ist allgemein anerkannt, daß er aus ihnen einen sehr großen Theil der Angaben geschöpft hat, welche in den ältern geschichtlichen Büchern des A. T. nicht angetroffen werden. Es drängt sich zunächst die Frage auf, ob diese Quellen glaubwürdig waren? Aus ihnen sind z. B. die Angaben geflossen über die Festungen, die Rehabeam baute (2 Chron. 11, 5—12), und über seine Familie (2 Chron. 11, 18—23), die Angaben über die drei von Abia eroberten Städte und seine Familie (2 Chron. 13, 19. 21), die Angabe über die israelitischen Soldtruppen des Amazja und die Plünderung von Städten durch diese Truppen nach ihrer Entlassung (2 Chron. 25, 5—10, wo die großen Zahlen nicht auffallender sind als ähnliche in den Büchern Samuel's und der Könige), und diese Angaben stützen sich offenbar auf wirklich geschichtliche Ueberlieferungen. Nun bietet uns die Chronik Angaben dieser Art in großer Anzahl dar, und aus ihnen geht mit Sicherheit hervor, daß die in der Chronik benutzten Quellen eine Reihe rein geschichtlicher Nachrichten enthalten haben müssen. Bedenken haben vorzugsweise erregt die Berichte der Chronik über die Vorbereitungen des David zum Tempelbau (1 Chron. 23), über die Eintheilungen der Priester und der heiligen Sänger, über die Verordnungen, welche sich auf den Cultus beziehen, in den letzten 7 Kapiteln des 1. Buchs der Chronik, ferner die Berichte über die Festfeier zur Zeit des Hiskia und Josia und die Thätigkeit, die dabei Priester und Leviten ausgeübt haben (2 Chron. 29—31 und 35), endlich die Reden des David, z. B. 1 Chron. 29, 2—10; 30, 1—5. 10—19, des Abija (2 Chron. 13, 5—12) und die Reden der Propheten, z. B. die des Asarja, Sohn des Oded (2 Chron. 15, 1—7). Gerade in Abschnitten dieser Art treffen wir die dem Verfasser der Chronik eigenthümlichen Ausdrücke und Redeweisen in großer Anzahl an, und wir werden es zugeben müssen, daß er die ihm dargebotene Gelegenheit, in freierer Weise einzugreifen, hier häufiger benutzt hat. Aber wir werden doch nicht berechtigt sein zu behaupten, daß er sich hier ganz unabhängig von seinen Quellen bewege, und noch viel weniger, daß dieses alles von ihm nur nach eigenen Vermuthungen und Voraussetzungen mitgetheilt oder nur eine Beschreibung der zu seiner Zeit vorhandenen Einrichtungen sei, die er in frühere Zeiten verlege. Denn was zuerst die Reden betrifft, welche den Königen und Propheten in den Mund gelegt werden, so stehen diese etwa auf einer Linie mit den Reden des Salomo in 2 Chron. 1, 8—10; 6, 4—11. 12—42, und diese Reden kommen auch schon in den Büchern der Könige vor, woraus hervorgeht, daß

solche Reden, wenigstens ihrem Hauptinhalt nach, recht wohl von unserm Verfasser in seinen Quellen vorgefunden werden konnten. Sodann der Bericht über David's Thätigkeit für den Tempelbau, in welchem einzelne Angaben auf Genauigkeit keinen Anspruch machen können, scheint doch auch nach Andeutungen in den Büchern Samuel's auf einen Kern geschichtlicher Erinnerungen zurückzugehen. Weiter ist es von vornherein wahrscheinlich, daß David, als er der Bundeslade auf Zion ein Zelt errichtete, auch einen geordneten Cultus für das von ihm gegründete Heiligthum hergestellt hat; die Einrichtungen, welche der große König für sein Heiligthum festgesetzt hatte, werden aber in Geltung geblieben sein, als der Tempel an die Stelle des Davidischen Heiligthums trat, und trotz des Götzendienstes vieler Könige, auf welchen unsere Bücher der Könige ihrem Zweck gemäß so nachdrücklich hinweisen, sich durch die königliche Zeit hindurch erhalten haben. Das Bestehen des Jahvedienstes im Tempel zu Jerusalem zur Zeit der Könige wird uns sicher bezeugt durch Joel, Amos, Jesaja und andere Propheten. Unser Verfasser, den wir aus den Parallelstellen als einen von seinen Quellen in hohem Grad abhängigen Schriftsteller kennen lernen, wird schwerlich in ganz anderer Weise in den Theilen seines Werks verfahren sein, denen keine Parallelen zur Seite gehen. Was die Berichte über die Einrichtungen des Cultus betrifft, so ist nicht zu bezweifeln, daß auch schon ältere Schriften Nachrichten darüber enthielten. Es ist wol zuzugeben, daß unser Verfasser ganz unbefangen von der Voraussetzung ausging, die heiligen Einrichtungen, die zu seiner Zeit seit unvordenklichen Tagen bestanden, seien uralt, und daß er von dieser Voraussetzung aus einzelnes, was zu seiner Zeit feste Sitte geworden war und nach allgemeiner Erinnerung auf alten Ordnungen beruhte, ohne Bedenken in David's Zeiten verlegte. Wenn er z. B. 1 Chron. 16 ein Lied, welches vielleicht zu seiner Zeit im liturgischen Gebrauch war, in der Zeit des David singen läßt, so konnte er der allgemein geltenden Ansicht über das Alter des Liedes folgen. Es ist ferner zuzugeben, daß gerade bei der Beschreibung solcher Einrichtungen, welche einem dem Verfasser vorzugsweise bekannten und lieben Gebiet angehörten, er unwillkürlich von seinem Gegenstand fortgerissen ward und nach dem Maß seiner Anschauungen die Angaben der Quellen in freierer Weise umgestaltete. Aber es ist nicht wahrscheinlich, daß er zuerst die heiligen Einrichtungen beschrieben hat, und daß ihm bei seinen Mittheilungen darüber ältere Quellen entweder nicht vorgelegen haben oder nicht von ihm benutzt sind. Dasselbe gilt von den Berichten über religiöse Feierlichkeiten, denn so frei sich der Verfasser auch hier auf dem Gebiet bewegt, auf welchem er sich in vollem Sinne des Worts heimisch weiß, so treffen wir doch gerade hier nicht selten Nachrichten an, die auf genauere geschichtliche Erinnerung zurückgehen. Freilich, die Quelle, die er benutzt hat, ist für uns eine unbekannte Größe, ein x; und so können wir im einzelnen nicht scharf bestimmen, was er aus ihr entlehnt hat, und was auf seine eigene Rechnung kommt. Der Aufgabe dürfen wir uns also nicht entziehen, mit allen Mitteln, welche uns zu Gebote stehen, die von der Chronik mitgetheilten Nachrichten zu prüfen, und erst nach genauerer Prüfung für die Darstellung der israelitischen Geschichte zu verwerthen, aber wir sind nicht zu der Behauptung berechtigt, daß sie als geschichtliche Urkunde für die ältere Zeit fast gar keinen Werth, und nur Bedeutung habe als eine Urkunde, aus welcher wir den Geist und Charakter des uns sonst so unbekannten 4. Jahrh. kennen lernen können.

2) Die Bücher Esra und Nehemia. Wir würden über die Herstellung der Gemeinde in Jerusalem und über den Bau des Tempels zur Zeit des Zerubabel und Josua nur die wenigen Angaben in den Schriften der Propheten Sacharja und Haggai, über die Thätigkeit des Esra und Nehemia überall gar keine Nachrichten aus älterer Zeit besitzen, wenn uns diese Bücher fehlten. Die Quellen, welche in ihnen vorzugsweise benutzt sind, geben volle Bürgschaft für ihre Glaubwürdigkeit. Wir können es nur bedauern, daß die Absicht des Verfassers nicht dahin gegangen ist, eine vollständigere Geschichte der wiederhergestellten Gemeinde in dem Zeitraum vom ersten Jahre des Cyrus (538) bis zur Zeit des Artaxerxes zu geben. Er beginnt (Esra 1) mit Cyrus, und das letzte Datum ist (Neh. 13, 6) das 32. Jahr des Artaxerxes, aber aus diesem etwas über 100 Jahre umfassenden Zeitraum hebt er nur die Ereignisse weniger Jahre hervor, nämlich der Jahre 537 und 536, 520—516, dann der Jahre 458, 445 und 444, 432. Nur ganz kurz und nebenbei wird Esra 4, 1—22 auf die letzten Jahre des Cyrus bis zum zweiten des Darius, und auf die Zeit des Xerxes und Artaxerxes hingewiesen, und in den Verzeich-

34*

nissen Neh. 12, 1—26 sind wenigstens die Hohenpriester von Josua bis Jaddua aufgezählt. Ueber lange Zeiträume geht der Verfasser mit Stillschweigen hinweg, und so bietet er uns nicht eine zusammenhängende Erzählung der Geschichte, sondern nur einzelne etwas vollständiger ausgeführte Geschichtsbilder dar. Rasch springt er von einer Mittheilung zur andern über, indem er aus reichhaltigen Quellen nur die Erzählungen und Notizen herausnimmt, die ihn interessiren, und diese zum Theil ganz lose und vereinzelt in sein Werk hineinstellt. Auffallend ist der Abschnitt in chald. Sprache Esra 4, 8—6, 18; es scheint aus Kap. 4, 6. 7 hervorzugehen, daß der Verfasser zuerst beabsichtigte, aus diesem Abschnitt, den er in einem chald. geschriebenen Geschichtswerk vorfand, nur wenige Notizen in hebr. Sprache mitzutheilen, dann aber sich doch entschloß, ein Actenstück vollständig, wie es in der Quelle ihm vorlag, wiederzugeben; nachdem er einmal angefangen hatte, aus der chald. Quelle abzuschreiben, benutzte er sie weiter und erzählte mit ihren Worten und die Geschichte der Gemeinde in der Zeit vom zweiten bis zum sechsten Jahre des Darius. Auch aus der Denkschrift des Esra ist uns ein Actenstück in chald. Sprache erhalten (Esra 7, 12—26), d. i. in der Sprache, welche in den Gegenden vom Euphrat an bis zur Küste des Mittelländischen Meeres die gebräuchliche Sprache war, während die Juden in ihren Schriften, zumal wenn sie sich auf die heilige Geschichte und heilige Gegenstände bezogen, auch nach später gern der hebr. Sprache sich bedienten (vgl. hierüber weiter Merx, Cur in libro Danielis juxta hebraeam aramaea adhibita sit dialectus explicatur [Halle 1865]). Wo unser Verfasser mehr als selbständiger Erzähler auftritt, wie z. B. in den Abschnitten Esra 6, 16—22; 10, oder einzelne Bemerkungen den aus den Quellen entlehnten Abschnitten hinzufügt, spricht er aus den Anschauungen seiner Zeit heraus.

De Wette, „Beiträge zur Einleitung ins Alte Testament" (Halle 1806), Bd. 1, hat ein sehr hartes Urtheil über die schriftstellerische Thätigkeit des Verfassers der Chronik gefällt und den Nachrichten, welche der Chronik eigenthümlich sind, fast alle Glaubwürdigkeit abgesprochen. Dagegen schrieb Dahler De librorum paralipomenon auctoritate atque fide historica disputatio (Strasburg und Leipzig 1819). Gramberg, „Die Chronik nach ihrem geschichtlichen Charakter und ihrer Glaubwürdigkeit neu geprüft" (Halle 1823), war dann wieder nur zu schnell bereit, an den Verfasser der Chronik durchaus unbillige und willkürliche Forderungen zu stellen, nach eigenen Voraussetzungen ihn zu beurtheilen und, ohne auf die Beschaffenheit seines Werks genauer einzugehen, ihm absichtliche Entstellungen, Dichtung, willkürliche Umdeutungen vorzuwerfen. Auf der andern Seite hat Keil, „Apologetischer Versuch über die Bücher der Chronik und über die Integrität des Buches Esra" (Berlin 1833), mit vollem Recht eine Menge willkürlicher Behauptungen De Wette's und Gramberg's zurückgewiesen, ist dabei aber nicht immer bereit gewesen, den wirklichen Thatbestand der Chronik und des Buchs Esra anzuerkennen, und eigene Ansichten und Voraussetzungen, wo sie mit dem Thatbestand in Widerspruch stehen, zu berichtigen oder aufzugeben. Movers hat in seinen „Kritischen Untersuchungen über die biblische Chronik" (Bonn 1834) einen sehr wichtigen Beitrag zu einer richtigern Würdigung der Chronik geliefert. Es ist auch noch hinzuweisen auf die „Geschichte des Volkes Israel" von Ewald, auf die „Einleitungen ins Alte Testament" von Hävernick, Keil und Stähelin, auf den Artikel „Die Chronik" von Dillmann in Herzog's „Real-Encyklopädie" und außerdem besonders auf Graf, „Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments". Vgl. den Commentar des Unterzeichneten „Ueber die Bücher der Chronik" (1. Aufl., Leipzig 1854; 2. Aufl., 1860). Ein großer Theil der obengenannten Werke bezieht sich zugleich auch auf die Bücher Esra und Nehemia, über welche weiter zu vergleichen ist der Artikel „Esra" und „Nehemia" von Nägelsbach in Herzog's „Real-Encyklopädie" und der Commentar des Unterzeichneten über die Bücher Esra, Nehemia und Esther (Leipzig 1862).

Bertheau.

Chronologie. Die Chronologie oder Wissenschaft der Zeitrechnung ist eine unentbehrliche Hülfe für den Aufbau jeder geschichtlichen Darstellung. Die Geschichte gibt die Reihen von Ereignissen in ihrem Wechselverhältniß an, wie sie in der Zeitreihe aufeinanderfolgten, die Berechnung der Zeit selbst und damit die Herstellung fester Punkte in den Reihen der Ereignisse ist die Aufgabe der Chronologie, durch welche es allein möglich wird, Licht und Ordnung in die Facta zu bringen. Geschichtliche Berichte ohne die feste Grundlage der Zeitrechnung werden bei längerer Tradition immer in eine unlösbare Ver-

wirrung gerathen und zur bloßen Sage werden, während die nach der Zeitfolge sicher geordneten Erzählungen überhaupt erst den Namen Geschichte verdienen. Demnach ist auch für die wirkliche Erkenntniß der biblischen Geschichte die Durchführung der Zeitrechnung eine unabweisbare Aufgabe trotz der großen Schwierigkeit ihrer Lösung.

1) Tag. Die Zeit an sich ist nichts weiter als die Vorstellung, die der innere Sinn von der Aufeinanderfolge der Ereignisse hat; die Zeitreihe correspondirt im Innern des Geistes der Reihe der äußern Ereignisse, durch deren Wechsel die gleichmäßige Ruhe des Geistes unterbrochen wird. Wir kommen zum Bewußtsein von der Zeit erst durch die Wahrnehmung äußerer, wechselnder Erscheinungen. Wird nun bei weiterer Entwickelung des Geistes das Bedürfniß rege, die Abstände zu messen, welche zwischen zwei Ereignissen stattfinden, so muß der Geist ein Zeitmaß suchen, das er nur dadurch erhalten kann, daß er irgendeinen regelmäßigen Wechsel, der häufig wiederkehrt und allgemein bekannt ist, benutzt, um die unbekannten Abstände der Ereignisse damit zu vergleichen, d. h. zu messen. Der regelmäßigste Wechsel nun ist der von Licht und Dunkel, dieser Abstand von zwei Ereignissen bildet also naturgemäß die Grundlage aller Zeitmessung, der Tag, das nychthémeron, hebräisch jôm. Von wann aber ist der Tag zu rechnen? Wir rechnen ihn im bürgerlichen Leben nach der Weise der alten Römer und Aegypter von Mitternacht an, die Astronomie rechnet ihn von Mittag ab, die Babylonier begannen ihn mit Sonnenaufgang, die Griechen und Araber mit Sonnenuntergang; letzteres thaten und thun auch die Juden. Das Wort Tag bedeutet also in der Bibel die Zeit von Abend zu Abend, und wenn die Reste eines am Sonnabend früh gebrachten Dankopfers am dritten Tag vernichtet werden müssen (3 Mos. 7,17; 19,7), so ist die Frist mit Montag Abend abgelaufen, nicht erst am Dienstag Morgen. Freilich bestimmt der Talmud (Menach., XI, 9; Chullin, V, 5) anders; es soll in Opferangelegenheiten der Tag vor der Nacht gezählt werden, was mir schwerlich glaubwürdig erscheint. Nur in der Schöpfungsgeschichte werden die Tage von Morgen zu Morgen gerechnet, aber es fragt sich, ob dies nicht babylonisch-astronomischer Einfluß ist. Völker, die den Tag mit dem Abend beginnen, können füglich auch mit dem gleichen Recht nach Nächten rechnen, wie dies die Gallier und Germanen thaten (Caes. B. G. VI, 18; Tac. Germ. XI), eine Sitte, die auch die Araber bei ihrer Monatsdatirung besitzen, nicht aber die Hebräer.

Von der Zwölfstundentheilung des Tages und der Nacht, die eine babylonische Erfindung ist (Herodot, II, 109) und von dort aus zu Hellenen und Römern gelangte, wird im A. T. nichts ausdrücklich erwähnt, doch wird sie bekannt gewesen sein, da für einen Sonnenzeiger, wie ihn Ahas besaß (2 Kön. 20,9; Jes. 38,8) eine Theilung, und dann doch zweifelsohne die babylonische Zwölftheilung angenommen werden mußte. Daneben existirte eine volksthümliche Theilung in vier Viertel (rebiꜥit hajjôm, Neh. 9,3). Das spätere semitische Wort für Stunde, šâꜥa, kommt erst im 2. vorchristl. Jahrh. vor (Dan. 4,16), jedoch noch nicht im mathematischen Sinne. Hingegen theilte man die Nacht in drei Nachtwachen, 'ašmura, erst in röm. Zeit in vier (Matth. 14,25), denn Richt. 7,19 wird die mittelste Wache erwähnt, sodaß ihre Zahl eine ungerade, also drei gewesen sein muß, deren Länge je nach der Länge der Nacht wechselte. Von Apparaten, um die Zeit zu messen, ist außer dem Sonnenzeiger des Ahas nirgends die Rede. Die Tageszeiten nannte man ꜥëreb, Abend, haṣi hallájela, Mitternacht, bókër, Morgen, ṣoharájim, Mitternacht.

2) Woche, Monat. So wenig wir von der Untertheilung des Tages sagen können, so wenig Sicheres läßt sich auch über die höhern Perioden feststellen, denen er zu Grunde lag. Zwar herrscht in den Zeittheilungen die Siebenzahl, vermuthlich nach der Zahl der Planeten, sichtbar vor, der siebente Tag, der siebente Monat, das siebente und auch das $7 \times 7 + 1$. Jahr war heilig; aber abgesehen von der Siebenzahl der Wochentage (šebuꜥá, Woche, wörtlich „das Gesiebente", von šëbaꜥ, sieben), welche erst durch das Christenthum im Abendland verbreitet ist, läßt sich die Zahl der Monatstage und der Jahrestage keineswegs sicher aufstellen. Die Namen der Wochentage sind bei den Juden, Arabern und Griechen vom Sabbat aus berechnet, der Sonntag ist der erste nach dem Sabbat, daher griech. mía sabbáton (bei Matthäus), hebr. had bešabba, der Montag der zweite dewtéra sabbáton, terên bešabba u. s. w. bis zum Freitag, im N. T. Rüsttag genannt, nach dem griech. paraskeué, Vorbereitung auf den Sabbat, bei den Juden ꜥerubta, d. h. Vorabend. Neben dieser Reduction der Wochentage auf den jüd. Sabbat war aber, jedenfalls

aus Babylon stammend, noch eine zweite Benennung der Wochentage nach Götternamen im Gebrauch, welche in das kirchl. Latein überging und dann weiter in die Landessprachen der zur lateinischen Kirche gehörigen Völker sich verpflanzte, der also auch unsere Benennungen zuzuzählen sind. Die bei den Sabiern erhaltenen Namen verglichen mit den unserigen sind die folgenden:

Sonntag	Dies Solis	'ilios, d. h. Helios.
Montag	Dies Lunae	sîn, d. h. Mond.
Dienstag (This)	Dies Martis	'arîs, d. h. Ares.
Mittwoch (Wodensday im Schottischen)	Dies Mercurii	nebûḳ, d. h. Nebo, Mercur.
Donnerstag (Thor)	Dies Jovis	bal, d. h. Baal, Jupiter.
Freitag (Freya)	Dies Veneris	belṭi, d. h. Baaltis, Venus.
Sonnabend	Dies Saturni	ḳronos, d. h. Saturnus.

Im Deutschen ist nur der Sonnabend nach Analogie von paraskeué geändert, die Germanen rechneten ja nach Nächten; den kirchl. Ausdruck für Sonntag, dominica, haben die romanischen Völker angenommen, dimanche u. s. w.

Obwol nun hierin eine uralte Ordnung herrschte, so wurde doch die Bestimmung der Monatsanfänge noch in verhältnißmäßig später Zeit nicht nach Berechnung, sondern nach unmittelbarer Beobachtung festgesetzt, woraus mit Sicherheit zu schließen ist, daß in den frühern Perioden der jüd. Geschichte der gleiche Gebrauch geherrscht hat, der im Cultus bis in das 2. nachchristl. Jahrh. unter Rabbi Jehuda dem Heiligen (163—193) beibehalten worden ist. Die Art, den Monatsanfang, der als Neumond auch religiös gefeiert wurde (rôš ḥódeš; 4 Mos. 28, 11), zu bestimmen, war die, daß jeder, der die Mondsichel am Himmel sah, dem Synhedrium Anzeige zu machen hatte, das sich alsdann durch zwei achtbare Zeugen Gewißheit verschaffte und meḳuddâš, d. h. heilig ausrief, worauf das Volk mit meḳuddâš antwortete und den Neumond feierte (vgl. Roš baššana, I. II., Talm. Jeruš.). Nach Babylon hin sandte man den Juden in der Diaspora die Kunde von der in Jerusalem erfolgten Bestimmung des Monatsanfangs durch Feuerzeichen, wobei die Samaritaner sich aus Judenhaß erlaubten, die Festfeier durch falsche Feuerzeichen zu stören (De Sacy, Chrestomathie arabe [2. Aufl., Paris 1826], I, 286; Talm. Jeruš.); im Abendland aber, wo dies unmöglich war, feierte man der Sicherheit halber zwei Tage. — Erblickte man nun die Mondsichel am 29. Tage eines Monats, so rechnete man von diesem Abend an den folgenden Monat und nannte den neunundzwanzigtägigen Monat einen leeren (ḥasér), im andern Fall, wenn die Mondsichel am 30. des Monats erschien, nannte man ihn voll (malé'). Da nun aber bei trübem Wetter die Sichel auch unbemerkt bleiben konnte, so wurde vom Synhedrium festgesetzt, daß ein Jahr nur acht volle und vier leere Monate haben durfte, was später auf sieben volle und fünf leere Monate abgeändert wurde. Im erstern Fall hatte das Jahr von zwölf Monaten 356, im andern 355 Tage. Nach der Zerstörung Jerusalems bestimmte der Gerichtshof in Jabne den Monatsanfang (Roš baššana XXXI, 2, Talm. Jeruš.), und bei dieser empirischen Bestimmung blieb es, bis Hillel II. (330—365) die Monatsanfänge und das Schaltwesen rechnend feststellte, was aber die Karäer wieder verwarfen. Stellt uns diese für die Festbestimmung beibehaltene Art den Monatsanfang zu fixiren die altgebräuchliche Weise dar, so ist deutlich, daß das alte Mondjahr der Hebräer etwa auf 352—356 Tage zu berechnen ist, während es in Wahrheit 354 Tage, 8 Stunden, 48 Minuten, 38 Secunden hat. Aber selbst hiernach können wir in der Geschichte die Jahre nicht berechnen, wie sich aus Folgendem ergibt.

Nach den Voll- und Neumonden richtete sich nun ein Theil der hebr. Jahresfeste, wie das Neujahrsfest (jôm teruʿá), am 1. Tage des 7. Monats, das Hüttenfest und die Osterfeier, am 15. Tage des 7. und 1. Monats, die in die Zeit des Vollmondes fielen, andere aber, wie das Pfingstfest, hatten damit nichts zu schaffen. Die Feier des Pfingstfestes wird aber dennoch abhängig gemacht vom Osterfest (so wenigstens in der schließlichen Ordnung des Kalenders, obwol nach dem Text 3 Mos. 23, 9-15 ohne Grund, wo nämlich in Wahrheit nicht vom 1. Tag der Mazzoth die 50 abzuzählen ist, sondern vom wirklichen Anfang der Ernte), es ist der 50. Tag nach demselben, zugleich aber als Schlußfest nach der Garbendarbringung ein Erntefest. So

ergibt sich, da das Pfingstfest auf den 50. Tag nach dem 16. Nisan fallen sollte, und dennoch zugleich am Schluß der Ernte gefeiert werden mußte, die sich nach dem Sonnenjahr richtet, die Nothwendigkeit, das Sonnenjahr mit dem Mondjahr auszugleichen, d. h. ein gebundenes Mondjahr herzustellen. Die Differenz zwischen dem Mondjahr von 354 Tagen und 8 Stunden, und dem tropischen Sonnenjahr von 365 Tagen und 5 Stunden (genau hat das tropische Sonnenjahr 365 Tage 5 Stunden 48 Minuten 47 Secunden) beträgt 10 Tage 21 Stunden, die wir als 11 Tage rechnen können. Fiel also der 1. Nisan des Mondjahres auf den 1. April unsers Sonnenjahres, dann mußte er im nächsten Jahre auf den 21., im zweiten auf den 10. März fallen und so immer rückwärts gehen, sodaß nach vier Jahren Pfingsten schon am 5. April gefeiert wäre, also weitaus zu früh, um seinen Charakter als Schlußfest der Ernte zu bewahren. Um die Differenz auszugleichen, mußte man zur Einschaltung greifen, und diese ist in der ältesten Zeit gewiß auf die einfachste Weise ausgeführt worden, dadurch, daß man, wenn die Differenz groß genug schien, am Ende des Jahres einen vollen, nach dem Erscheinen des Mondes bestimmten, Monat einschaltete. Diese Manier, je nach Bedürfniß durch Einschaltung (im Talmud ʿibbûr genannt) eines ganzen Monats nach dem 12. Monat des Jahres, die Differenz des Mond- und Sonnenjahres auszugleichen, ist bisjetzt im jüd. Kalender geblieben, aber als Vermuthung darf hinzugefügt werden, daß von einer in beinahe dreijährigen Perioden wiederkehrenden regelmäßigen Einschaltung, die der jetzige jüd. Kalender kennt (er schiebt auf 19 Jahre 7 Monate ein), im Alterthum schwerlich die Rede sein kann. Dies ist um so gewisser, als die jetzige Intercalation auf einer genauen Kenntniß der Differenz von Sonnen- und Mondjahr beruht, während den Alten das Mondjahr nicht genau bekannt sein konnte.

Nach alledem war der althebr. Kalender dem der Araber vor Mohammed so ähnlich, daß man beide für identisch nehmen kann, und diese arab. Zeittheilung ist nie, wie Caussin de Perceval meinte (Journal Asiatique, Jahrg. 1843, April, S. 342), nach dem wirklichen Sonnenlauf richtig geregelt worden, sondern, wie Sprenger darthut, eine einfache Mondbeobachtung gewesen, bei der nur für die Bestimmung des großen Pilgerfestes, wie bei den Hebräern für die des Pfingst-Erntefestes, auf den Sonnenstand Rücksicht genommen wurde. Ebenso wie die Hebräer ihre Monatsanfänge aus bloser Beobachtung bestimmten, worauf sie nach 1 Sam. 20, 5 aufmerksam waren, und im heiligen Festkalender diese Sitte dann beibehielten, so haben es auch die Araber gethan, welche Anfang und Ende des Ramadanfastens nach der von zwei glaubwürdigen Zeugen ausgesagten Mondbeobachtung fixiren, sodaß zwei Nachbarstädte oft den Festanfang um einen Tag verschieden feiern, dabei aber nie einem Monat mehr als 30 Tage beilegen (vgl. „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", XIII, S. 160).

Hiernach enthielt das Jahr nicht regelmäßig 12 Mondmonate, sondern häufig noch einen 13., und schwankte zwischen 352 und 385 Tagen; welcher Art aber z. B. die einem König beigelegten Jahre waren, und wie dieselben correct auf Sonnenjahre zurückgeführt werden können, dafür mangelt jeder Anhalt, woraus folgt, daß wir bei der Einreihung der israelitischen und jüd. Könige in die Ordnung irgendeiner Aera immer nur annähernd verfahren können und von vornherein auf Exactheit verzichten müssen. Einen Schutz gegen allzu grobe Fehler gewähren die gelegentlich von den Schriftstellern als gleichzeitig erwähnten Ereignisse, welche als Correctiv zu benutzen sind.

Bei der waltenden Unregelmäßigkeit der Jahrestheilung wird man es nicht auffallend finden, daß wir in vorexilischer Zeit nur selten wirklichen Monatsnamen begegnen; man zählte einfach die Lunationen und sagte dann der erste, zweite u. s. w. Neumond (ḥódĕš, wörtlich: Erneuerung); innerhalb der Monate zählte man die Tage, nicht die Nächte, wie die Araber, und sagte am fünften, sechsten u. s. w. Tage der oder der Erneuerung (ḥódĕš); der erste Tag des Neumondes hieß auch der Kopf der Erneuerung (rôš haḥódĕš). Von wirklichen vorexilischen Monatsnamen kommen nur vier vor. Zuerst der ḥódĕš ha-'abib (2 Mos. 13, 4; 23, 15; 34, 18; 5 Mos. 16, 1), der gewöhnlich als Neumond der Aehren gedeutet ist und dem spätern April (nîsân) entspricht. Häufig ist der 'abib (hebr. Aehre) mit dem Namen des 11. ägypt. Monats epip oder epiph (griech. ἐπιφί, arab. 'abîb) verglichen worden, und „zur Zeit des Auszugs entsprach in der That der ägyptische wandelnde Epep ungefähr dem hebr. 'Abib, doch dürfte diese einzelne Ueber-

einstimmung noch zu keinen fernern Schlüssen berechtigen, da uns die Namen der übrigen Monate fehlen" (Lepsius, „Die Chronologie der Aegypter" [Berlin 1849], S. 141). Diesem Urtheil des vorsichtigen Forschers müssen wir um so eher beipflichten, als das ungefähre Entsprechen des Epep und 'Abib von dem Ansatz des Auszugs unter Sethos II. abhängt, den Lepsius berechnet hat, der sich aber noch keiner allgemeinen Zustimmung erfreut (s. Aegypten), ferner aber auch, weil die übrigen Monatsnamen auf ganz andere Spuren führen. Wir beharren also dabei, den ḥódēš ha-'abib für den Aehrenmonat, d. i. für den Anfang der Ernte, zu halten, die im Süden Palästinas in der Mitte des April beginnt und am 2. Tage des Mazzothsfestes, dem 16. Nisan-Abib, feierlich begonnen wurde. Daher lehrt auch noch Ibn Ezra zu 2 Mos. 12, 2, daß, wenn in dem der Zahl nach richtigen Monat noch keine Aehre da war, der folgende Monat zur Feier bestimmt wurde, wodurch sich eine grobe Einschaltung von selbst herstellt.

Der zweite vorexilische Monatsname lautet Bûl, er ist der achte Monat, in welchem Salomo (1 Kön. 6, 38) den Tempel vollendete, und derselbe Name findet sich auch bei den Phöniziern nach der großen sidonischen Inschrift (Schlottmann, „Die Inschrift Eschmunazars [Halle 1868], S. 84). Als 8. Monat reicht er vom Neumond des November bis zum December. Der Name ist zweifach gedeutet, einmal von der Regenzeit, indem die Wurzel jabál (von der jebûl endlich bûl) stark fließen bedeutet, wovon auch die Sintflut (mabbul) genannt ist. So die Rabbinen Tanchum, Kimchi und Raschi mit Berufung auf ältere Vorgänger, wie denn der Talmud (Táanijjoth, I, 4—6, Talm. Jeruš.) wirklich den dem 8. Monat entsprechenden Marḥeswan für den eigentlichen Regenmonat zu halten lehrt (vgl. auch das zweite Targum zu Esth. 3, 7). Dem steht aber die Deutung des Targum gegenüber, das Bûl übersetzt als Monat des Sammelns der Früchte (me'sàph 'ibbájja). Allein der November ist dazu viel zu spät, und so deutet Schlottmann Bûl als Monat des Hervorsprossens nach jebûl Ertrag, wogegen aber spricht, daß jebûl wol Ertrag, aber nicht das Keimen bedeutet. So bleiben wir bei der ältesten Erklärung vom Regenmonat stehen. Ueber die LXX, welche im Vaticanus Baal, im Alexandrinus Bûl bieten, reden wir hier nicht, da die angeführten Inschriften den Namen Bûl verbürgen.

Der dritte vor dem Exil erwähnte Monat ist der Ziw (1 Kön. 6, 37), Glanz, der zweite des Jahres bei den LXX, später Ijar genannt, beim Syrer, der Monat der Blüten (Roš haššana, XI, 1, Targ.). Es ist annähernd unser Mai. Der letzte vorexilische Monatsname ist der ḥódēš 'etanîm (1 Kön. 8, 2), der dem spätern Tischri entsprechende siebente Monat. 'Etanîm heißt dauernd; man bezieht es auf die Flüsse, die im Tischri = October — November stets voll Wasser sind, neben welcher Erklärung die dem Targum und den Rabbinen gefällige vom Monat der Feste keine Beachtung verdient, wie sogleich einleuchten wird.

Der eine der erhaltenen phöniz. Monatsnamen findet sich unter unsern vier Namen, ex ungue leonem; von Monatsnamen auf phöniz. Steinen sind sonst noch gelesen: Marbá, Marpáim, Nisan, Téfet, leider freilich nach sehr undeutlichen Copien (vgl. Blau in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", XIV, 656); es kann sich hier nicht um eine Entlehnung von einzelnen Namen handeln, vielmehr ist, wo ein Name stimmt, das ganze System identisch. So entlehnen wir mit den Namen zugleich das ganze röm. System, so nehmen die Mohammedaner aller Zungen, wie Perser und Türken, mit der Religion auch den ganzen arab. Kalender mit allen seinen Namen an, den Mohammed freilich durch Beseitigung der Einschaltung zu einem reinen Mondkalender gemacht hatte. Also wo die Namen stimmen, ist der Kalender der gleiche; Phönizier und Hebräer hatten dieselben Namen, dieselbe Rechnung. Aegypter aber und Hebräer haben verschiedene Systeme gehabt, und von den vier Namen stimmen drei gar nicht mit den ägyptischen, und der eine, lautlich anklingende, hat demnach keinen wirklichen historischen Zusammenhang.

So haben wir in diesen vier Namen Reste des Kalenders der vorderasiat. Semiten, der von dem der binnenländischen, am Tigris und Euphrat, ganz verschieden war, und da die Namen Regenmond, Aehrenmond, Blütenmond und Strombachmond von den Jahreszeiten abhängig sind, so muß der Kalender dieser Völker ein gebundenes Mondjahr zu Grunde gelegt haben, wie wir oben, durch andere Anzeichen geleitet, gefunden haben. Von den Witterungsverhältnissen in diesem Mondjahre benannten sie die einzelnen Lunationen. Hiernach ist aber auch der rabbinische Gedanke über den Monat 'etanim als

verkehrt abzuweisen, denn war dieser Kalender Eigenthum auch der heidnischen Phönizier, so können seine Namen nicht von specifisch jüd. Festordnungen abhängig gedacht werden, sie sind vielmehr meteorologisch begründet. Die meteorologischen Bezüge dieser Namen vernichten zugleich jeden Gedanken an ägypt. Ursprung im Keim, denn Aegyptens Witterungsverhältnisse sind von den palästinensischen himmelweit verschieden.

Aber wir haben nur Reste, und wenn nicht neue phöniz. Funde unsere Kenntniß erweitern, so wird die wirkliche Benennung der hebr. Monate für immer verloren sein, denn der große Bruch der israelitischen Volksthümlichkeit, der ihre Geschichte mit dem Anfang des 6. Jahrh. in zwei grundverschiedene Hälften theilt, machte auch dem alterthümlichen Kalenderwesen, das mit den Lebensverhältnissen palästinen. Ackerbauer eng verwachsen war, für immer ein Ende. Nach dem Exil nämlich sind neue Monatsnamen im Gebrauch, die offenbar in Babylon entlehnt wurden, obwol ihr rein babylonischer Ursprung darum in Zweifel gezogen werden kann und muß, weil einzelne Monatsnamen, wie Kislew, Ṭebet, Ijar einer aram. Etymologie sich unbedingt nicht fügen wollen (vgl. Benfey und Stern, „Monatsnamen", S. 63); die Erinnerung an den fremdländischen „chald." Ursprung hat sich auch sichtbar erhalten, denn Ibn Ezra zu 2 Mos. 12, 2 erwähnt ihn ausdrücklich.

Die Namen dieser, bei den Syrern fast gleich und später, als Seleukus Nikator die syr. Monate mit macedon. Namen zu benennen gebot, auch griechisch umgenannten Monate sind folgende:

Hebräisch:	Macedonisch:	annähernd:
1) Nisán *	Xanthicus	April
2) 'Ijár	Artemisius	Mai
3) Siwán	Daesius	Juni
4) Thammúz	Panemus	Juli
5) 'Ab	Lous	August
6) 'Elûl *	Gorpiäus	September
7) Tišri	Hyperberetäus	October
8) Marḥéšwan	Dius	November
9) Kislew *	Apelläus	December
10) Ṭebet *	Audynäus	Januar
11) Šĕbáṭ *	Peritius	Februar
12) "Adar *	Dystrus.	März

Wir bemerken hierzu noch, daß die Syrer den Marḥešwan den zweiten Tišri, den Kislew und Tébet aber ersten und zweiten Kânun nennen, wogegen die Juden den Namen Siwau für den syr. Ḥazirân gebrauchen, weil dieser Name, seiner Bedeutung wegen (er heißt Schweinsmond), ihnen anstößig war (s. Baal; über Xanthicus und Lous vgl. Josephus, „Alterthümer", I, 3, 3; II, 4, 8; III, 10, 5; „Jüdischer Krieg", VI, 4, 5; V, 3, 1).

Der Schaltmonat mußte, da er der Ausgleichung der Erntezeit mit den Mondwechseln dienen sollte, vor dem Nisan eingelegt werden; diesen dreizehnten nannte man gleichfalls Adar, zum Unterschied aber setzte man die Partikel we (und) davor, er heißt also in einer sprachlichen Unform der We'adar. Im A. T. selbst werden von diesen Namen aber nur die mit einem * bezeichneten, und zwar in den nachexilischen Büchern Sacharja, Esther, Esra und Nehemia, gebraucht.

3) Jahre und Aeren. Nachdem die Natur der hebr. Monate beschrieben, erübrigt es, ihre Stellung im Jahre zu betrachten, also in kurzem die Frage zu erörtern, von wann ab das Jahr gerechnet wurde. Hierüber lehrt der Talmud (Roš haššana, I, 1, Jerus.), es habe einen vierfachen Jahresanfang gegeben: 1) der Tišri beginne das bürgerliche, 2) der Nišân das kirchliche Jahr, 3) sei der 'Elûl der Termin für die Verzehntung des Viehs, 4) der Sebát für die Verzehntung der Baumfrüchte.

Daß in der That das bürgerliche Jahr mit dem 1. Tišri begann, lehrt nicht nur das traditionelle Neujahrsfest, das Posaunenfest (jôm teruṡá, 4 Mos. 29, 1; 3 Mos. 23, 24), auch Hieronymus (zu Ez. 1, 1) bestätigt ausdrücklich, daß bei den Orientalen nach der Ernte der Feldfrüchte und der Kelterzeit der October der erste Monat war, der Januar aber der vierte

Sofern er dies den Orientalen im allgemeinen beilegt, müssen wir annehmen, daß dies der alte Jahresanfang aus der Zeit her ist, wo die Hebräer die Monatsnamen noch mit den Phöniziern gemeinsam hatten, und in der That beginnt auch die syr. Aera (die seleucidische) mit dem Herbst des Jahres 312, die nicht nur bei den syr. Schriftstellern herrscht, sondern auch auf den Münzen von Damaskus, Tripolis, Tyrus, Sidon, Askalon und andern Städten, sowie auf den palmyrenischen Steininschriften, unter denen die Bilingue den Kaslul (Kislew) mit dem macedon. Apelläus identificirt, wie auch Josephus („Alterthümer", XII, 5. 4) angibt, während die Bilingue dem Tišri den Hyperberetäus gleichsetzt, unsere obige Tafel bestätigend. Hiernach sind wir berechtigt, das bürgerliche Jahr der alten Hebräer mit dem Herbst zu beginnen.

Woher aber stammt die besondere Rechnung des Festjahres? Der Text 2 Mos. 12, 2 läßt die Ursache deutlich erkennen; der Befreiungsmonat, der Aehrenmonat, soll euch, also speciell den Hebräern, sofern in ihm Jahve sie befreit hat, als Jahresanfang gelten. Wie das Auszugsjahr die Aera wurde, so der Auszugsmonat das „Haupt der Monate". Allein im bürgerlichen Leben, wo nachbarlicher Verkehr die alte Sitte erhielt, drang dies nicht ein, und so blieb der Jahresanfang im Herbst, während in den heiligen Büchern alles vom Nisan (hódëš ha'abîb) ab gerechnet wird, sogar die Stellung der alten zugleich auch heidnischen Monate 'Etanîm, Bûl und Ziw. Der gleiche Grund muß den Verfasser des 1. Buchs der Makkabäer bewogen haben, die seleucidische Aera gegen allen Gebrauch anderwärts, statt vom Herbst 312, vom Frühling 312 an zu berechnen, wogegen sie im 2. Buch der Makkabäer vom Tišri 311 zählt, sodaß die Differenz der Aera in beiden Büchern 18 Monate beträgt.

Hiernach erscheint es wahrscheinlich, daß die Jahre der Regenten, als im heiligen Text aufgezeichnet, vom Nisan an zu rechnen sind, obgleich es nicht mit völliger Gewißheit behauptet werden kann (Roš haššana, III, a Targ.). Die beiden übrigen Jahresanfänge gehen uns hier nichts weiter an.

Indem wir nun die Jahre im A. T. vom Nisan an rechnen, fragt sich, an welches primäre Ereigniß wir die Jahreszahlen der historischen Thatsachen anlehnen müssen, um die Zeitrechnung sowol zu einer Distanzmessung, als auch zur Bestimmung von Gleichzeitigkeiten zu gebrauchen.

Das A. T. selbst zählt meist nach den Regierungsjahren der Könige, wofür die Bücher der Könige, Esra, Nehemia und die Chronik Zeugniß geben, aber da sie nur ganze Zahlen von Regierungsjahren angeben, und wir nicht wissen, ob sie die Ueberschüsse weggelassen und dem Nachfolger zugezählt, oder als ganze Jahre gerechnet und dem Nachfolger abgezogen haben, so erwächst hier eine Schwierigkeit, welche nur durch die Benutzung der Parallelreihen der israelitischen und jüd. Könige einigermaßen umgangen werden kann. Zwar suchte Niebuhr („Geschichte Assurs und Babels" [Berlin 1857], S. 51) zu zeigen, die Regentenjahre seien immer voll gerechnet, die Summen der ganzen Reihen also stets zu groß; aber der Beweis ist keineswegs zwingend und der angedeutete Weg, die Parallelreihen zu benutzen, bleibt immer bei weitem der sicherste. In der Zeit vor der Königsherrschaft war aber eine solche Rechnung unmöglich, und hier zeigt eine vergleichende Betrachtung aller Angaben, daß man nach Geschlechtern (dorôt) rechnete, wie auch Herodot, deren Dauer man auf die runde Summe von 40 Jahren festsetzte. Sehr sichtlich ist diese Art der Rechnung im Richterbuch, wo die Zahlen fast alle durch Division oder Multiplication von 40 entstehen. Als Epoche, an welche dieser Cyklus von Generationen sich anschloß, also als Aera, diente der Auszug aus Aegypten (4 Mos. 33, 38; 1 Kön. 6, 1). In späterer Zeit benutzte man die seleucidische Aera vom Herbst 312 an, die man, als für das bürgerliche Leben maßgebend, minjân šetarôt, Rechnung der Contracte, benannte, und von deren verschiedener Grundzahl wir oben geredet haben. Ezechiel rechnet nach Jahren des Exils, und eine solche Rechnung ist bei den Juden auch anderwärts später verbreitet, wie auf den sehr alten Grabsteinen der Krim.

Von der Jobelperiode sehen wir vollständig ab, einmal weil wir keine Jobeljahre sicher kennen, zweitens weil sie schwerlich je praktisch durchgeführt ist, woraus sich drittens erklärt, daß sie zu Datirungen im A. T. nie benutzt wird. Sie ist für unsere Zwecke nicht vorhanden.

Mit den eben aufgeführten Hülfsmitteln wird es nun zwar gelingen, eine Zeitrech-

nung der Israeliten aufzustellen und diese an das Datum des Auszugs anzulehnen, allein damit haben wir noch wenig gewonnen, wenn es nicht möglich ist, diese Rechnung in Verbindung zu setzen mit einer oder mehrern andern Aeren, die dieselbe mit unserer Zeit vermitteln und den Synchronismus, die Gleichzeitigkeit der Ereignisse, erkennen lassen; denn so erst können wir Distanze und Gleichzeitigkeit wahrhaft ermessen. Hätten wir das Jahr des Auszugs sicher, und könnten wir es auf irgendeine bekannte Aera, z. B. die Dionysische reduciren, dann würde die Operation sehr einfach sein; da dies aber durchaus nicht der Fall ist, so werden wir die Rechnung nicht von oben, sondern von unten anfangen müssen, um mit Hülfe sicher gleichzeitiger Ereignisse in der Zeitreihe eine Anzahl von Punkten festzustellen, an die wir nach rückwärts und vorwärts anknüpfen können. Als Aera benutzen wir keine der mehr als 200 Weltären, zwischen denen beiläufig eine Differenz von 3500 Jahren erscheint, da die höchste 6984, die kleinste 3483 Jahre bis auf Christus zählt, vielmehr legen wir die Dionysische zu Grunde, die das Jahr Roms 754 nach Varronischer Rechnung = 1 n. Chr. ansetzt. Denn obwol ihre Grundlage, das Jahr 754 der Stadt sei Christi Geburtsjahr, gewiß falsch ist, so ist sie doch die einzige Rechnung, die allgemein anerkannt von einer bestimmten Gleichung ausgeht, und für den Synchronismus kommt auf ihre objective Richtigkeit gar nichts an.

Allgemein aber bemerken wir für das Folgende, daß Rosellini (Monimenti storici [Pisa 1832], I, 4) durchaus recht hat, wenn er sagt: „Mir scheint, daß man in Rücksicht auf die ältesten Zeiten mit annähernden Berechnungen zufrieden sein muß, und daß man sich bei dem gar zu häufigen Fehlen gleichzeitiger Schriftsteller der Synchronismen als Leitfaden bedienen muß (nicht aber schon bestimmter Jahre, sondern nur ganzer Perioden), welche sich aus den Zeugnissen der fraglichen Zeit selbst ergeben."

Eine vollständig, auch astronomisch durch eine Mondfinsterniß (Josephus, „Alterthümer", XVII, 9. 3) gesicherte Grundlage für die Verknüpfung der jüd. Geschichte mit der Dionysischen Aera bietet der Tod Herodes' des Großen dar; er starb nach dem 12. März und unmittelbar vor dem Passah des Jahres 750 der Stadt, also 4 vor der Aera des Dionysios (Ideler, „Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie" [Berlin 1826], II, 391). Ein weiterer fester Punkt ist die Einweihung sowie die Zerstörung des Tempels in der Makkabäerzeit, da hier nach der Seleucidischen Aera datirt ist, die wir kennen. Die Einweihung fand am 25. Kislew, 148 der Seleucidischen Aera statt, d. i. im December 164 vor der Aera des Dionysios (1 Makk. 4, 22); und da nach Dan. 9, 27 die Verwüstung 3 Jahre und 6 Monate dauerte, so fällt die Eroberung Jerusalems in den Juni 167, und die Errichtung des heidnischen Altars, des Greuels der Verwüstung, in den December desselben Jahres (1 Makk. 1, 54). Von Antiochus Epiphanes aber können wir die Geschichte aufwärts bis zu Alexander den Großen berechnen, an den sich die Synchronismen der pers. und jüd. Geschichte anlehnen, vor allen Dingen die Ankunft des Nehemia im 20. Jahre des Artaxerxes Langhand, d. h. 445 (Neh. 1, 1), die Wiederaufnahme des unterbrochenen Tempelbaues im 2. Jahre des Darius = 520—19, und das Befreiungsdecret des Cyrus in seinem 1. Jahre, d. h. nach jüd. Redeweise im 1. Jahre nach der Eroberung Babels, 538—37 (Esra 1, 1; 2 Chron. 36, 22).

Durch weitere Verfolgung der Regentenreihe nach rückwärts läßt sich endlich die Regierungszeit Nebukadnezar's finden, da Josephus, Contra Apion., I, 20 (vgl. auch Clinton, Fasti Hellenici ed. K. W. Krüger [Leipzig 1830], S. 315 fg.), folgende Reihe babylon. Könige bietet:

Nebukadnezar	43 Jahre,
Evilmarachos	2 „
Nerigliſſoorus	4 „
Laborosoarchodus	9 Monate,
Nabonnedus	16 Jahre x Monate.

Die Dauer der babylonischen Monarchie betrug, wenn wir die 9 Monate des Laborosoarchodus mit den Monaten des erwähnten 17. Jahres des Nabonnedus zusammen als 1 Jahr rechnen, im ganzen 66 Jahre, wozu von Cyrus 538 Jahre kommen, sodaß sich Nebukadnezar's Anfang auf 604 normirt, und zwar näher 605—604. Die 70 Jahre des Exils sind einfach eine runde Summe, daher jeder Versuch, sie genau zu berechnen, scheitern muß, wie denn auch alles in Verwirrung geräth, wenn man diese Zahl für die Chronologie der Periode verwenden will (vgl. meine Abhandlung Cur in libro Danielis juxta hebraeam aramaea adhibita sit dialectus explicatur [Halle 1865], S. 23).

Nebukadnezar's Regierungsantritt ist aber weiter mit einem Ereigniß verknüpft, das gleichzeitig in die ägypt. und babylonische Geschichte eingreift, und von dem wir wissen, in welches Regierungsjahr des herrschenden jüd. Königs es fiel; dies ist die Schlacht von Circesium oder Karchemisch; sie fiel kurz vor Nebukadnezar's Beginn (Josephus, Contra Apion., I, 19), also ungefähr 605, während Necho in Aegypten herrschte, und ihre Zeit war das 4. Jahr des Jojakim (Jer. 46, 2), der also 609 zur Regierung kam. Hiermit gewinnen wir directen Anschluß der jüd. und weiter israelitischen Königsreihe an unsere Aera, sodaß wir nun mit Benutzung der in den Büchern der Könige gegebenen Synchronismen die Zahlen der Königsreihen construiren können; freilich unter dem Vorbehalt eines Fehlers im Ansatz jeder Zahl, welche, weil sich die Jahresanfänge nicht decken, auch in das folgende oder unmittelbar vorhergehende Jahr unserer Aera fallen kann, ein Fehler aber, der in dieser alten Zeit, mit ihren dürftigen Nachrichten, für die geschichtliche Einsicht keine Bedeutung hat. Zur nähern Controle dienen noch die beiläufigen und daher um so wichtigern Notizen im Buch der Könige, daß im 4. Jahre des israelitischen Ahab, vor dessen Regierungsantritt die Regentenreihe durch Revolutionen unterbrochen gewesen sein muß, Josaphat von Juda zur Regierung kam (1 Kön. 22, 41) sowie, daß 2 Kön. 18, 9 Hiskia's 4. Jahr mit dem 7. Hosea's von Israel zusammenfiel. Endlich ist zu bemerken, daß der Synchronismus der ägypt. Geschichte verlangt, die Regierungszeit Manasse's von 55 auf 45 Jahre zu reduciren (2 Kön. 21, 1), da sonst die echt Jesajanische Weissagung (Jes. 19) in der Luft schweben würde, und daß 2 Kön. 15, 1 statt im 27. Jahre gelesen werden muß im 14. Jahre. Die Endgeschichte Israels rückt gegen die gewöhnliche Ansetzung um mehr als ein Decennium herunter, was fallen zu lassen mich auch die aus Keilschriften gewonnenen Daten Oppert's in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", XX, 178, nicht bestimmen können, da ich diese Uebersetzungen vorläufig, ehe die Acten publicirt und controlirt sind, zu benutzen für völlig unerlaubt halte. Uebrigens kommt er, obwol er für den Tod Salmanassar's das Jahr 721 gewinnt, in Betreff Sargon's und Sanherib's mir bis auf 1 Jahr gleich.

Die Chronologie vor Salomo kann nur ganz allgemein skizzirt werden, da die Angaben äußerst mangelhaft sind. Ihre Grundzüge sind im Artikel Aegypten (S. 62) gegeben. Die Seitencolumnen der chronologischen Tafel (s. am Schluß des ersten Bandes) bieten die für die Bibellesung belangreichen Synchronismen der assyr., babylon., tyr., pers., med. und ägypt. Geschichte. Eine besondere Columne gibt die recipirten Jahreszahlen, um die Vergleichung zu erleichtern. Eine Uebersicht der Literaturgeschichte ist eingefügt. Die beigegebenen Columnen aus der griech. und röm. Geschichte sollen die allmählich sich immer enger schlingenden Bezüge des Morgen- und Abendlandes veranschaulichen, welche in dem Doppelsieg des Abendlandes über das Morgenland, zur Zeit Alexander's des Großen und zur Zeit des Titus zum Austrag kommen, und die wichtigsten Abschnitte in der menschlichen Culturentwickelung darstellen. Statt weiterer literarischer Verweisungen führen wir an Ideler, „Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie" (2 Bde., Berlin 1825—1826) und desselben „Lehrbuch der Chronologie" (Berlin 1831), an dessen Schluß reiche Nachweisungen sich finden. Hierzu kommt für die technische Chronologie noch das Werk von Ulysse Bouchet, Hémerologie (Paris 1868). Sonst sind natürlich die historischen Werke, namentlich von Ewald und Duncker, sowie von Weber und Holtzmann zu benutzen. Merx.

Chrysolith, s. Edelsteine.

Chrysopras, s. Edelsteine.

Chub. Ezechiel nennt Kap. 30, 5 neben dem wohlbekannten und identificirten Völkernamen Kus (Aethiopien), Put, Bewohner der arab. Küste (hieroglyphisch Punt), und Lud, der auch 1 Mos. 10, 13 als ein mit Aegypten in naher Beziehung stehender Volksstamm genannt wird, noch ein Volk der Kub (Chub), von dem sich sonst nirgends eine Erwähnung findet. Die Situation, welche der Prophet behandelt, ist diese, daß nach der Eroberung Jerusalems von Nebukadnezar erwartet wird, daß er alsbald auch Aegypten angreifen und überwältigen werde (Ez. 29, 19; 30, 11), wobei dies Volk sammt allem seinen Anhang, Kusch, Put u. s. w. ins Unglück gerathen soll, eine Erwartung, die auch Jeremia (46, 2. 26) schon im J. 605 theilt, zur Zeit der Schlacht von Circesium, und auch nach dem Fall Jerusalems, bei seiner Anwesenheit in Aegypten, selbst festhält (Jer. 43, 10). Fragen wir nun, was die exegetische Ueberlieferung zur Erklärung des fraglichen Völkernamens bietet, so ist dies leider nicht der Rede werth. Von den oriental. Uebersetzungen behalten

die syrische und das Targum das Wort bei, die LXX bieten scheinbar dafür Libyer, was der Araber der Polyglotte, der nach den LXX gearbeitet hat, benutzt und in Nuba (Nubier) verwandelt hat. Obwol sich nun diese Deutung auch in der Neuzeit Freunde gewonnen hat, so ist sie doch ohne jede Gewähr, da die griech. Bearbeiter des Ezechiel an dieser Stelle einfach im Dunkeln getappt haben, und so als Blinde die Einäugigen führen. Daß sie aber wirklich nur aufs Gerathewohl geschrieben haben, geht daraus hervor, daß sie sicher falsch für Kuš die Perser, für Puṭ die Kreter, für Lud die Lydier setzen, ganz zu geschweigen, daß uns für koll haẓêrôb, was nur die Gesammtheit der Araber bedeuten kann, mit etymologischem Tasten „alle Beigemischten", von ẓaráb, mischen, geboten wird. Zum Ueberfluß ist an unserer Stelle auch noch der Einfluß von Ez. 27, 10; 38, 5 sichtbar, denn von da stammen die Perser, und dort sind die Puṭ durch Libyer bei der LXX wiedergegeben, welche an unserer Stelle für die fraglichen Kub zu stehen scheinen. Diese Beobachtung hellt aber die ganze Frage auf. Wo im Hebräischen bei den Propheten Puṭ steht, da schreibt die LXX Libyer, so Ez. 27, 10; 38, 5; Jer. 46, 9 (griech. 26, 9), wo Lubîm und Puṭ nebeneinander steht. Neh. 3, 9 weiß sie sich keinen Rath, da sie für beides Libyer zu setzen gewohnt war, daher bleibt eins weg; in den historischen Büchern dagegen (1 Mos. 10, 6 und 1 Chron. 1, 8) wird von der LXX der Eigenname Phud beibehalten.

Hiernach dürfte es mehr als wahrscheinlich sein, daß an unserer Stelle (Ez. 30, 5) Perser und Kreter völlig ungehörig und vermuthlich eine Interpolation sind, während in üblicher Weise für Lud die Lydier und für Puṭ die Libyer stehen. Gibt man dies zu, wie man es gar nicht wird leugnen können, so sind die Kub von der LXX ganz übergangen, und der Schein, als ob die LXX Kub durch Libyer wiedergebe, ist einfach dadurch entstanden, daß man die Reihenfolge der Namen zählte, und nicht beachtete, daß die hierbei entstehenden angeblichen Ueberſetzungen Kuš = Perser, Puṭ = Kreter, Lud = Lydier und Kub = Libyer, mit den sonstigen Wiedergaben dieser Namen bei der LXX der Propheten im grellsten Widerspruch stehen.

Von den ältern Erklärern wissen Ephräm, Hieronymus und die Rabbinen gar nichts zu sagen, unter den Neuern dachten (nach Winer, „Biblisches Realwörterbuch" [3. Aufl., Leipzig 1847], I, 229) Michaelis an Kobé (Ptolemäus, IV, 7. 10), einen Handelsplatz am Indischen Meer in Aethiopien, andere an Chobát oder Chobáth in Mauretanien (Ptolemäus, IV, 2. 9), noch andere an Kóbion in Mareotis. Warum wird nicht auch noch an die ägypt. Stadt Koptos, koptisch auch Kebto, Keft, gedacht, um von Bochart's Combination mit dem (nach de Lagarde, „Gesammelte Abhandlungen" [Leipzig 1866], S. 54, 15, nicht einmal syrischen Kuba (Judendorn) ganz zu schweigen, wonach der Judendorn (paliurus) die Stadt Paliurus in Marmarika an die Hand geben soll? Aber die ungelehrte Kritiklosigkeit der Alten ist in diesem Fall besser als die gelehrte der Neuern, denn von den Kub können weder alte noch neue Ausleger etwas wissen, da dieses angebliche Volk seine Existenz blos einem Schreibfehler verdankt; daß neben Völkern wie Kuš und Puṭ eine einzelne Stadt vernünftigerweise nicht genannt werden kann, ist schon von Gesenius (im Thesaurus) mit Recht bemerkt.

Folgen wir den Indicien, welche die LXX bieten, so ist Kub nach den Worten: „und alle die Beigemischten" (καὶ πάντες οἱ ἐπίμικτοι), und vor den Worten: „und der Söhne des Bundes" (τῶν υἱῶν τῆς διαθήκης) ausgelassen. Aus Unwissenheit etwa? Möglich, aber nicht wahrscheinlich; denn wenn kein alter Schriftsteller den Namen kennt, fragt man billig, ob er überhaupt vorhanden war. Und nun betrachte man die Textworte, wie sie den LXX zunächst mit Uebergehung des Wortes Kub vorgelegen haben müssen:

Und alle Beigemischten וכל הערב,
Und der Söhne des Bundes ובני הברית.

Hier zeigt ein Blick, daß die Worte „und Kub" (וכוב) nur durch eine Doppelschreibung entstanden sind. Der Schreiber, der eben ... וכל geschrieben hatte und mit ... ובני fortfahren wollte, wiederholte falsch den Anfang des ersten Gliedes וכ, zu dem sich dann der Anfang des zweiten וב gesellte, was zusammen וְכוּב ausmacht, und im Zusammenhang nur als Volksname gelten konnte. So hätten die LXX mit ihrem Uebergehen des Namens einen bessern Codex gehabt als wir (es gibt viele Dittographien im hebr. Ezechiel), und, so grausam es ist, wir müssen das ganze Volk der Vertilgung, in Lexicis und geographischen Handbüchern natürlich, preisgeben.

Wer diese Auseinandersetzung über den Ursprung des Wortes anerkennt, wird nicht

fürder an Emendation in Lub (Libyer) oder Nub (Nubier) denken, die zwar leicht כרב = לרב = נרב ist, deren Grundgedanke aber einzig aus der nachgewiesenermaßen unkritisch benutzten LXX stammt. Jene Emendationen sind vertreten von Gesenius (im Thesaurus) und von Hitzig („Begriff der Kritik" [Heidelberg 1831], (S. 129); Hävernick verwies auf den Volksnamen Kufa (bei Wilkinson, Manners and customs of the ancient Egyptians [London 1837], I, 379); richtig wird es sein, das Wort zu streichen, auch tritt erst dann die Symmetrie der Glieder ein; den drei Namen ohne Zusatz Kuš, Puṭ, Lud entsprechen mit Zusatz zwei, das ganze Arabien und die Söhne des Bundeslandes. Merx.

Chul. Unter den Nachkommen Arams, d. h. unter den aram. Völkern, erwähnt 1 Mos. 10, 23 auch ein Volk Ḥûl, über dessen Identificirung die Meinungen ziemlich auseinandergehen. Zwar weisen alle Neuern gleichmäßig die Ansicht des Josephus („Alterthümer", I, 6. 4) ab, welcher Armenien darunter verstanden wissen will, sind aber selbst wenig einig über die rechte Deutung. Schultheß („Das Paradies" [Zürich 1816], S. 282) deutet den Namen auf das südliche Mesopotamien, weil es sandig sei, und ḥoll Sand heiße (ein schwacher Grund), Michaelis (Spicilegium géographiae hebr. [Göttingen 1780], II, 135) sucht es in Cölesyrien; am sichersten wird man mit Rosenmüller („Handbuch der biblischen Alterthumskunde" [Leipzig 1823], I, II, 253) an das noch heute mit dem Namen Land Ḥule (ârḍ el ḥule) bezeichnete Gebiet des Sees Merom (Jos. 11, 5. 7) denken. Das Tiesland, in dessen Mitte der See liegt, ist etwa 1 Meile breit und erstreckt sich von Paneas bis zur nördlichen Fortsetzung des Dschebel Safed von Ost nach West, während seine Ausdehnung von Nord nach Süd 4 Meilen beträgt, da es von den Südabhängen des Hermon (ǵebel eš šêkh) bis zur Brücke der Töchter Jakob's (ǵisr banât Jaʿḳub) sich ausdehnt. Das fruchtbare, aber nördlich vom See, den Josephus („Alterthümer", XV, 10. 3) den semechonitischen nennt, wegen des geringen Falls der Jordanquellflüsse in dieser Gegend, stark versumpfte Land ist auf der Westseite von Bergen bis zu 1000 Fuß Höhe begrenzt, während sie im Osten noch höher steigen. Schon Josephus nennt dies Gebiet (ḥ)ula(ta) (schlechte Lesart Ualatha [„Alterthümer", XVII, 2. 1]), was nichts als aram. Form für ḥule ist, als Batanäa und der Trachonitis benachbart.

Diese Ansicht hat zugleich die Meinung des Rabbinen Saadja (Kap. 940) für sich, wie er jetzt bei de Lagarde („Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs" [Leipzig 1867], I, 11) vorliegt, der ʿuṣ, wie Josephus („Alterthümer", I, 6. 4) für das Gartengebiet von Damaskus, guṭa genannt, erklärt, worin er sich der auch von Wetzstein vertretenen, sehr wahrscheinlichen Ansicht nähert, daß das ʿuṣ des Hiob im Hauran zu suchen sei (vgl. Delitzsch, „Biblischer Commentar über die poetischen Schriften des A. T. 2. Bd. Das Buch Job" [Leipzig 1864], S. 530 fg.). Neben dieser guṭa identificirt er Ḥûl direct mit dem Land Ḥûl, und das daneben stehende Gĕṭör mit ǵarâmiḳ, in der Polyglotte ǵaramik, das ich sonst nicht kenne (vielleicht Yarmûḳ?), für welches eine andere arab. Uebersetzung der Genesis (ebenfalls bei de Lagarde, a. a. O., II, 90. 23) Gatâr wiedergibt, und unter dem man nur Gešur verstehen kann, einen District in der Nähe des Hermon (5 Mos. 3, 14), wo sich (2 Sam. 15, 8) ein aram. Königthum befand, und der zweifelsohne mit dem spätern Ituräa identisch ist.

So gefaßt enthält 1 Mos. 10, 23 eine Aufzählnng der unmittelbar au das jüd. Gebiet grenzenden, von damascenischen Benhadads gewiß oft genug vereinigten kleinen aram. Stämme, ʿuṣ, die Gegend von Damaskus mit Hauran und den Trachonen, Ḥûl, die westlich sich anschließende Umgegend des Meromsees, drittens endlich Gĕṭör (mit dem aram. t, statt des hebr. š und des arab. t) das zwischen beiden Gebieten sich dehnende Ituräa, dessen Name nicht mit dem Ismaeliten, d. h. Araber, Jeṭûr (1 Mos. 25, 15), zu combiniren ist. Merx.

Chun, Kun, s. Berothai.

Chusi, s. Joab.

Chuzas, Name eines Rentbeamten des Herodes Antipas, dessen Frau Johanna für dämonisch gegolten hatte und von Jesus geheilt worden war. Aus Dankbarkeit scheint sie sich infolge ihrer Heilung an Jesus angeschlossen und zu dem Frauenkreise gehört zu haben, welcher Jesus und dessen Jünger auf ihren Reisen mit den nöthigen Lebensbedürfnissen versorgte (Luk. 8, 1—3). Schenkel.

Cilicien, die südöstlichste Provinz Kleinasiens, im Süden vom Mittelländischen Meer bespült (Apg. 27, 5), zerfiel seiner Bodenbeschaffenheit nach in das wasserreiche und fruchtbare ebene oder eigentliche Cilicien im Osten, und das rauhe Cilicien im Westen,

letzteres im Alterthum durch seine Ziegen berühmt, aus deren langen Haaren Tücher und Schuhe gefertigt wurden. Die Einwohner stammten von den Syrern und Phöniziern ab, doch finden sich seit Alexander dem Großen auch griech. Colonien in dem Lande und auch an Juden fehlte es unter den Bewohnern Ciliciens nicht (Apg. 6, 9). Zur Makkabäerzeit stand es unter der Herrschaft der Seleuciden (1 Makk. 11, 14; 2 Makk. 4, 36), war später zum Theil armenisch und wurde endlich durch Pompejus großentheils dem röm. Reich als Provinz einverleibt, obwol die Bergbewohner im rauhen Cilicien ihre Selbständigkeit unter einheimischen Fürsten behaupteten. Die wichtigste Stadt Ciliciens war Tarsus, die Heimat des Apostels Paulus (s. d.), in einer fruchtbaren Ebene am Fluß Cydnus gelegen, und durch schwunghaften Handel wie durch die Pflege der Wissenschaften blühend. Außerdem wird von cilic. Städten in der Bibel noch Maltus genannt (2 Makk. 4, 30), das unweit der Mündung des Flusses Pyramus auf einer Anhöhe nahe am Meer lag. Christliche Gemeinden in Cilicien werden zuerst Apg. 15, 23 erwähnt. Sie verdanken ihre Entstehung wahrscheinlich dem Apostel Paulus, der sich nach seiner Bekehrung längere Zeit in seinem Heimatlande und namentlich in Tarsus aufhielt (Apg. 9, 30; 11, 25; Gal. 1, 21 fg.) und auch später Cilicien bereiste, um die dortigen Gemeinden zu stärken (Apg. 15, 41). Krenkel.

Cinnameth, s. Zimmt.

Cisternen, s. Brunnen.

Claude, s. Klaude.

Claudius, der vierte röm. Kaiser, ist in der Apostelgeschichte zweimal ausdrücklich erwähnt (Apg. 11, 28; 18, 2); aber auch ohne seine Nennung sind die Schicksale des Judenthums wie der ersten christl. Kirche mit seiner Regierung vielfach in Zusammenhang gewesen.

Tiberius Claudius Drusus, geboren zu Lyon am 1. August 10 v. Chr., war der Sohn des ältern Drusus, Bruder des großen Germanicus, Neffe des Kaisers Tiberius; sein Neffe wiederum war Caligula, der dritte Kaiser, der Sohn des Germanicus, dem er selbst auf dem Thron folgte. Claudius war von Jugend auf der Spott in- und außerhalb der Familie, seine eigene Mutter nannte ihn den Embryo eines Menschen; er war träg, schlafsüchtig, am schönsten, wenn er schlief, wackelnd in Haupt und Gliedern, ein Stotterer, vergeßlich, kindisch, furchtsam, mistrauisch, sinnlich und grausam; sein höchstes Lob einige antiquarische Gelehrsamkeit. Dieser schon ergraute funfzigjährige Blödsinnige wurde nach dem Mord Caligula's (24. Januar 41) von den Prätorianern zitternd aus dem Versteck auf den Thron gehoben. Seine Regierung, im Anfang löblich, zeigte bald alle Launen und Härten einer Impotenz, welche der Spielball der Weiber und Freigelassenen, einer Messalina und Agrippina, eines Narcissus und Pallas war; sie schloß damit, daß Agrippina den Gemahl vergiftete und so (13. October 54) ihren Sohn erster Ehe, Nero, einen neuen, nur geistreichern Unmenschen, auf den Thron brachte.

Eine solche Regierung war dazu angethan, der unglücklichen Provinz Judäa das höchste Maß des Elends zu schaffen. Dieses wurde dadurch greller, daß die kaiserliche Laune auch hier mit Gutthaten begann. Der jüd. König Agrippa I. (s. Herodes) war schon durch die Mutter des Kaisers, Antonia, dem Claudius längst nahe gekommen; noch dazu half jener geschickte Intriguant zur Verständigung des Claudius mit dem röm. Senat, der nach dem Tod Caligula's einen Augenblick vom Freistaat träumte. Daher die Zurückgabe der Provinz Judäa an Agrippa, ein neues glänzendes jüd. Königthum, die Bestätigung der Freiheiten der auswärtigen Juden in Alexandria, ja in der ganzen röm. Welt (41 n. Chr.), welche Claudius um so williger vollzog, weil sie seinen alterthümelnden Grundsätzen entsprach und weil Augustus, sein höchster Schwur, sein Vorgänger in diesem Liberalismus war. Aber noch bei Lebzeiten des Agrippa gelang es den allmächtigen Freigelassenen, das Mistrauen des Claudius gegen das neue Königreich wiederholt zu erwecken; nach seinem frühen Tod (Ostern 44) setzten sie es gegen seine Neigung durch, daß das ganze Königreich wieder zur röm. Provinz gemacht wurde und Agrippa II. nur sehr allmählich ein Titularkönigreich zusammenbrachte. Mit der neuen Unterjochung wurde solcher Ernst gemacht, daß der syr. Statthalter Cassius Longinus und der neue Procurator Cuspius Fadus im Auftrag des Kaisers die Auslieferung der hohenpriesterlichen Gewänder, welche die Juden doch selbst in der viel schlimmern Tiberius-Zeit in eigene Verwahrung bekommen hatten (35 v. Chr.), mit Aufbietung großer Heeresmacht er-

zwingen wollten, was Agrippa II. und Herodes, der Bruder Agrippa's I., der König von Chalcis im Libanon, doch hintertrieben. Claudius bestätigte bei diesem Anlaß (28. Juni 46) die Rechte der vaterländischen Religion, setzte Herodes zum Tempelherrn, ließ Agrippa II. nach dessen Tod in allen seinen Rechten folgen (im J. 48) und führte ihn im J. 52 auch in die Tetrarchie des Philippus ein. Natürlich aber wurden „die vaterländischen Sitten" von Procuratoren, welche sich des Schutzes der Freigelassenen sicher wußten, nicht eben viel geachtet; natürlich war auch das Judenthum in seinem Selbstgefühl mächtig gehoben durch den kurzen Traum des selbständigen Agrippa-Königreichs, durch die neue Herrschaft des Pharisäismus, durch die erfolgreichen Missionen von Rom bis Adiabene, daher denn auch verbittert und renitent genug, wie die Decrete des Claudius selbst zeigen, gegen die Römerherrschaft, deren Unglück sich selbst in dem Gotteszeichen einer schrecklichen Hungersnoth (46—48; Apg. 11, 28 gibt unrichtig das J. 44) abspiegelt. Daher wachsende Conflicte mit den Procuratoren: unter Cuspius Fadus (44—46) Unruhen in Peräa, dann Aufstand des „Propheten" Theudas (s. d.) in Judäa (um 46; falsche Zeitbestimmung Apg. 5, 36); unter Tiberius Alexander, dem jüd. Apostaten, der am Kreuz endende Aufruhr der Söhne des Juda Galiläus, Jakobus und Simon (46—48); unter dem Ungeheuer Ventidius Cumanus vollends (48—51) die Verhöhnung der jüd. Heiligthümer durch röm. Soldaten, Mord und Kampf in Jerusalem, Samaria, durch das ganze Land, Beschützung des Cumanus durch die Freigelassenen und mühsamer Sturz durch Agrippa II. mit Hülfe Agrippina's; schließlich (seit 51) Claudius Felix, der Freigelassene des Claudius, der Bruder des mächtigen Pallas, durch diese Verbindung selbst, wie Tacitus sagt, der privilegirte Missethäter. Die Katastrophe Jerusalems war eingeleitet, die Ahnung der jerusalemischen Magnaten sah schon 50 n. Chr. das Feuer um den Tempel züngeln, die Nation mit Weib und Kind verkauft in die Sklaverei (Josephus, „Alterthümer", XX, 6. 1).

Im Rapport mit dem Judenthum begann auch das Christenthum zu leiden. Theils wurde es, wie die Apostelgeschichte (Kap. 13—17) und das Leben des Paulus zeigt, von dem durch Erfolge und Niederlagen ungemein fanatisirten Judenthum (1 Thess. 2, 14 fg.) auf den Tod verfolgt, theils litt es mit den Juden durch das Heidenthum. Der röm. Schriftsteller Suetonius (Vit. Claud., XXV) erwähnt die Austreibung der Juden aus Rom durch Kaiser Claudius, welche nach Dio Cassius (LX, 6) schließlich allerdings wieder sistirt und auf das Verbot der religiösen Zusammenkünfte beschränkt wurde. Die Apostelgeschichte (18, 2) läßt aus diesem Anlaß den pontischen Juden Aquila aus Italien gezwungen weichen und mit Paulus in Korinth zusammentreffen. Merkwürdig ist der Zusatz Suetonius', daß die Juden wegen beständiger Tumulte, deren Anstifter Chrestus gewesen, aus Rom verjagt worden seien. Haltlos ist hier die ältere Meinung, daß Christus ein gewöhnlicher jüd. Aufwiegler gewesen, da er doch bedeutsam und als bekannte Persönlichkeit eingeführt wird. Da nun der Name Christus im Abendland nachweislich gern als Chrestus ausgesprochen wurde, da alle Spuren sonst, selbst die petrinische Sagengeschichte, den Auftritt des Christenthums in Rom um das J. 50 n. Chr. zeigen, so ist höchst wahrscheinlich, daß Streitigkeiten der Juden und Christen, welche letztere das wichtigste Terrain im Namen ihres Messias zu erobern begannen, der Anlaß der röm. Maßregel gegen die Juden waren, und daß Suetonius in echt röm. Unwissenheit über die Person Jesu diese selbst als damals und zwar gerade in Rom wirksam betrachtet hat. Als Zeitpunkt dieser Verfolgung gibt Orosius (VII, 5) das neunte Jahr des Claudius (= 49) an; aber indem er sich selbst für diese Zahl auf Josephus beruft, so erlaubt er uns, da Josephus diese bestimmte Zahl nicht gibt, anzunehmen, daß er sie selbständig aus Josephus („Alterthümer", XX, 5. 2) durch Combination zu berechnen suchte. Die Berechnung ist nicht unfein, die schlimmen Zeiten der Juden hatten in der That damals angefangen; aber der Rückschluß auf die röm. Verhältnisse ist doch ganz unsicher, und die Noth der Juden lief bis zu Ende der Regierung des Claudius. Dagegen läßt die Apostelgeschichte mit großer Wahrscheinlichkeit den Zeitpunkt berechnen. Denn indem sie den Aquila ganz neulich infolge der Claudius'schen Verfolgung in Korinth angekommen sein läßt, indem ferner Paulus im J. 54 in Korinth aufgetreten war, wo er sofort mit Aquila in Verbindung trat, so trifft das J. 53 für jene Thatsache am meisten zu. Haben die Christen aus diesem Anlaß mit den Juden und unter jüd. Namen einigermaßen mitgelitten, so traten sie unter dem Nachfolger des Claudius, Nero, mit eigenem Namen in die röm. Leidens- und Ver-

folgungsperiode ein (s. Augustus). Deswegen war doch die Zeit des Claudius für sie und für die Welt so wenig eine Glückszeit, daß die scharfsinnige Vermuthung schwerlich zutrifft, „der Aufhalter" des Antichrists im 2. Thessalonicherbrief (2, 7) werde Claudius (= Schließer) sein, zumal auch dieser Brief erst nach der Offenbarung Johannis (68—69), d. h. lange nach der Zeit des Claudius, geschrieben sein dürfte. Keim.

Clemens. Dieser vielberufene Name der Kirchengeschichte kommt im N. T. nur einmal vor, im Philipperbrief des Paulus (4, 3), er ist aber nur um so häufiger verwendet worden, um in die Dunkelheit der unter dem Namen Clemens laufenden kirchengeschichtlichen Sagengeschichte ein Licht zu bringen. Im Philipperbrief mahnt Paulus aus seiner röm. Gefangenschaft zwei Frauen der dortigen Gemeinde zur Einigkeit, welche mit dem Apostel in Gemeinschaft mit Clemens und seinen übrigen Gehülfen, deren Namen im Buch des Lebens stehen, im Evangelium mitgestritten haben (Röm. 16, 3 fg.). Da Clemens kein Begleiter des Paulus auf seinen Missionen gewesen ist, da er ferner mit den zwei philippischen Frauen zusammengerückt wird, so ist die nächstliegende Annahme, er sei ein Philippenser gewesen, der in der Zeit der dortigen Mission des Paulus einer seiner Hauptgehülfen geworden. Als Gestorbener oder gar Märtyrer zur Zeit der Briefabfassung (wie Volkmar meinte) ist er durch den Beisatz: früherer Mitstreiter, Eingeschriebener im Buch des Lebens, keineswegs bezeichnet (vgl. z. B. Luk. 10, 20; Offb. 3, 5; 1 Kor. 9, 25; Röm. 15, 30). Weiterhin haben die Kirchenväter diesen Clemens allerdings mit dem röm. Clemens, der in der Verfolgungsgeschichte, in der Papstgeschichte, in der Literatur des 2. Jahrh. eine Rolle spielt, in Verbindung gebracht, vielleicht schon Irenäus, der ihn als Genossen der Apostel schildert, sicher Origenes und eine Menge von Nachfolgern. Diese Verbindung ist von kath. Schriftstellern, insbesondere von Hefele, aber auch von protestantischen acceptirt worden, obwol sie ganz haltlos ist, und die neueste Kritik hat sich von Baur bis Volkmar insofern derselben erfreut, als sie die geschichtliche Erklärung des angeblich unechten Philipperbriefs durch Ueberſetzung des philippischen Clemens in den römischen und durch Deutung desselben auf röm. Tendenzen des Briefs aufzubauen suchte. Aber von den verschiedensten Seiten, von Hilgenfeld, Lipsius, Meyer, Ritschl, Uhlhorn ist mit allem Recht die Unmöglichkeit der Zurückführung des philippischen Clemens auf den römischen behauptet worden, den kein vernünftiger Leser in Rom suchen konnte; und an dieser Leugnung wäre selbst für den Fall festzuhalten, wenn die Unechtheit des Philipperbriefs mit bessern Gründen als bis daher bewiesen würde. Denn vom übrigen abgesehen müßte man dann an eine tendenziöse Verwendung des Clemens-Namens in einer Zeit (125 n. Chr.) denken, wo die ganze Clemens-Sage kaum im Entstehen war; am ehesten noch auf die doch selbst nur jüngere Schrift: „Hirte des Hermas" (Visio, II, 4) könnte man sich berufen, um die Bedeutung jenes röm. Namens für die ferne Heidenmission irgendwie zu begründen (s. über diese Fragen Philipperbrief). Der Ursprung der röm. Clemens-Sage gehört der Kirchengeschichte an.

Vgl. besonders Baur, „Paulus" (1. Aufl., Stuttgart 1845), S. 474 fg.; Hilgenfeld, „Die apostolischen Väter" (Halle 1853), S. 92 fg.; desselben Clementis Romani epistulae (Leipzig 1866), S. XXIII fg.; Volkmar, „Ueber Clemens von Rom und die nächste Folgezeit", in den „Theologischen Jahrbüchern", Jahrg. 1856, S. 287 fg., 309 fg. Keim.

Cleopas, wahrscheinlich zusammengezogen aus **Cleopatros,** einer der beiden Jünger, welche nach Emmaus wanderten (Luk. 24, 18). Man bringt damit den Joh. 19, 25 genannten **Clopas** in Verbindung; die Identität beider ist aber zweifelhaft. Röck.

Cleopatra, s. Kleopatra.

Cölesyrien. Das „Hohle Syrien" (ἡ κοίλη Συρία) bezeichnet nach Strabo (XVI, 2. 21) im engern und ohne Zweifel ursprünglichern Sinn die Einsenkung zwischen dem Libanon und Antilibanon, ein im Durchschnitt eine deutsche Meile breites, langgestrecktes Hochthal, über welches sich von beiden Seiten die Bergwände schroff erheben bis zu einer relativen Höhe von 5000 Fuß, absolut bis 8000 Fuß und mehr. Das Thal ist gut, aber doch nicht so reichlich bewässert, wie man es nach der Lage erwarten sollte. In der Gegend von Baalbek (griech. Heliopolis) bildet eine kaum merkliche Bodenanschwellung die Wasserscheide zwischen dem nach Norden fließenden Orontes (El-âsi) und dem nach Süden gewandten Leontes (Litâni). Nach Norden öffnet sich das Thal weit, während das andere Ende fast ganz geschlossen ist, sodaß der Leontes sich nur schwer einen Ausweg durch die Felsen sprengen kann. Das höchst

anmuthige Thal ist noch jetzt zum kleinen Theil gut angebaut und zeigt überall Spuren einstiger Blüte. Ob übrigens diese Landschaft im A. T. vorkommt, ist sehr zu bezweifeln; denn unter dem „Thal (bik:a)" des Libanon unterhalb des Hermon" (Jos., 11, 17; 12, 7) wird man das Wadi etteim, wo der Jordan entspringt, verstehen müssen und das von Amos (1, 5) genannte „Sündenthal" (bik:at awen) dürfte wol die Ebene von Damaskus (die Ghûta) sein (s. Damaskus). Der heutige Name elbikâ; oder elbâkâ; (Robinson schreibt bukâ'a, was wol dieselbe Form ausdrücken soll; die arab. Schriftsteller erkennen wenigstens keine Femininendung bei dem Wort an) hat die Bedeutung des hebr. bik:a, d. h. einfach „Spalt", „Thal". Ungefähr so wird das Land von jeher geheißen haben. Die scharfsinnige Vermuthung Bochart's (Phaleg, II, 8), daß sich in dem Ἀμύκης πεδίον bei Polybius (V, 59) der alte einheimische Name erhalten habe, wird zwar dadurch unterstützt, daß der syr. Ueberſetzer von 3. Esra κοίλη Συρία (Hohlsyrien) immer durch syria :ammiktâ, das „Tiefe Syrien" wiedergibt, widerlegt aber durch eine Stelle des ortskundigen Malala (S. 257 der Ausgabe von 1691), wonach Amyke nahe bei Antiochia liegen muß, wie wir denn auch bei unserer jetzigen weit bessern Kenntniß der Gestalt jener Gegenden schon durch eine genaue Beachtung der Stelle des Polybius auf einen nördlichern Theil des Orontesthals geführt werden.

Viel häufiger gebraucht man aber den Namen Cölesyrien für ein weit größeres Gebiet. Hierin folgt man wahrscheinlich dem officiellen Sprachgebrauch des Seleucidenreichs, und aus diesem möchte sich auch das Schwanken hinsichtlich der Ausdehnung der so benannten Landestheile erklären; die Abgrenzung der Provinzen wechselte eben. Strabo (XVI, 2. 21) rechnet zu Cölesyrien im weitern Sinn alles Land südlich vom Gebiet des pierischen Seleucia bis nach Aegypten und der Sinaiwüste, also mit Inbegriff von Palästina. Ungefähr so gebrauchen den Namen auch öfter Josephus („Alterthümer", XIII, 13. 2; XIV, 4. 4; vgl. I, 11. 5; XIII, 13. 3, wo das Land jenseit des Jordans zu Cölesyrien gerechnet wird), Polybius und andere Schriftsteller. Nur trennen sie den Küstenstrich Phönizien oft ab. Polybius sagt für dasselbe Land bald Cölesyrien allein, bald „Cölesyrien und Phönizien". Letzteres ist der stehende Gebrauch der Makkabäerbücher (I, 10, 69; II, 3, 5. 8; 4, 4; 8, 8; 10, 11), obwol in ihnen fast immer von Einem Statthalter oder Oberfeldherrn dieser beiden Länder die Rede ist, dem dann auch die Aufgabe zufällt, die Juden in Ordnung zu halten, sodaß also deren Land mit zu seiner Provinz gehört. Im 3. Buch Esra steht sogar Cölesyrien und Phönizien für das Land „jenseit des Stroms", d. h. also Syrien im weitern Sinn (3 Esra 2, 16. 20. 23; 4, 48; 6, 28; 7, 1; 8, 64; vgl. übrigens Josephus, „Alterthümer", XIV, 4. 5); für Cölesyrien setzt der Verfasser aber auch ohne Unterschied einfach Syrien (3 Esra 6, 3. 7. 26; 8, 19. 23), und daß hier überall unser griech. Text richtig ist, bezeugt die genaue Uebereinstimmung der syr. Ueberſetzung.

In einem sehr ausgedehnten Sinn wendet auch Plinius (V, 23) den Namen Cölesyrien an, indem er z. B. Apamea und gar Mabbug (Hierapolis, weit im Nordwesten am Euphrat) dazu rechnet. Aber dabei zählt er gewisse Orte, welche nach seinen Angaben nothwendig zu Cölesyrien gehören müssen, zu andern Gegenden; kurz es herrscht hier die bei ihm nur zu gewöhnliche Verwirrung. Schon Mela, dem er u. a. folgt, ist in Bezug auf diese Gegenden incorrect, und Plinius verschlimmert das Ganze dadurch, daß er den abweichenden Sprachgebrauch verschiedener Gewährsmänner außer Acht läßt und aus Widersprüchen eine einheitliche Darstellung compilirt.

Beschränkter ist der Sinn des Namens Cölesyrien bei Ptolemäus (XV, 5), der aber die Dekapolis, östlich vom Jordan, eng damit verbindet; so ungefähr auch gelegentlich der in seinen geographischen Bezeichnungen nichts weniger als genaue Josephus („Jüdischer Krieg", I, 4. 8; vgl. „Alterthümer", XIII, 15. 2).

Uebrigens scheint der für die Bezeichnung eines größern Landstrichs wenig treffende Name in der röm. Zeit allmählich außer Uebung gekommen und nur als gelehrte Reminiscenz übriggeblieben zu sein. Nöldeke.

Colonie, s. Philippi.

Coloquinte, s. Gift.

Colossä, s. Kolossä.

Colosserbrief, s. Kolosserbrief.

Consul, s. Lucius und Rom.

Corinth, s. Korinth.

Corintherbriefe, s. Korintherbriefe.

Cornelius. Die Apostelgeschichte erzählt Kap. 10, 1—11, 18, wie Petrus in einem zu Cäsarea am Meer stationirten Centurio der sogenannten ital. Cohorte, mit Namen Cornelius, den ersten Heiden bekehrt und getauft habe, und sich darob in Jerusalem rechtfertigen mußte. Und zwar ist derselbe nicht einmal, wie man aus Kap. 10, 2 hat schließen wollen, als Proselyt des Thores zu denken, da Kap. 10, 28. 35 entschieden auf einen Heiden führt, der aber in seinem Herzen sich bereits dem jüd. Monotheismus genähert hatte (Kap. 10, 2 fg.; 22, 30—33). Auch ist das Ganze offenbar als ein Vorspiel auf die Heidenmission des Paulus erzählt. Ebendeshalb aber ist die Erzählung geschichtlich schwer zu begreifen, da weder Paulus beim Apostelconcil in Jerusalem noch zu Antiochia dem Petrus gegenüber von dem schlagendsten Beweisgrund, dem eigenen Vorgang des Petrus, den demselben bei dieser Gelegenheit zutheil gewordenen Offenbarungen und ausgesprochenen Grundsätzen, den geringsten Gebrauch macht. Es ist daher allerdings nicht ohne Grund, wenn die Tübinger Schule in diesem ersten Heiden, welchen Petrus gleich nach der Paulus-Bekehrung tauft, ein für die Beurtheilung des Zwecks der Apostelgeschichte bedeutsames Moment erblickt. Paulus erscheint sonach bei seiner Missionsthätigkeit blos als Fortsetzer eines von Petrus bereits begonnenen Werks, und werden so die Gegensätze des apostolischen Zeitalters auch von der Seite her geglättet (s. Apostelgeschichte). Auch die ineinandergreifenden Doppelvisionen (Apg. 10, 3 fg., 10 fg.) sind ganz in der Art gehalten, wie Lukas derartige Vorfälle construirt (Apg. 9, 10—12). Schon Neander sah sich daher nach psychologischen Vermittelungen um. Vollends hat dann die spätere Sage sich dieser in ihrem geschichtlichen Wesen so schwer festzustellenden Persönlichkeit bemächtigt. Nach Hieronymus baute er zu Cäsarea eine christl. Kirche, nach spätern wurde er Bischof von Skamandios (Skamandria?) und verrichtete daselbst große Wunder. Holtzmann.

Crescens, ein Gehülfe des Paulus, der nur 2 Tim. 4, 10, und zwar als nach Galatien abgegangen, erwähnt wird. Die Sage läßt ihn daher daselbst missioniren (Const. apost., VII, 46); aus Galatien wurde mit der Zeit Gallien, und er gilt nicht blos als einer der 70 Jünger, sondern auch als Stifter der Kirche zu Vienne.

Holtzmann.

Crethi und Pleti, s. Krethi und Pleti.

Crispus, ein Vorsteher der jüd. Synagoge zu Korinth (Apg. 18, 8), einer der wenigen, die in dieser Stadt vom Apostel Paulus getauft worden waren (1 Kor. 1, 14). Nach einer gänzlich unverbürgten Sage (Const. apost., VII, 46) wäre er später Bischof von Aegina geworden. Röck.

Cusch, Cuschan, s. Aethiopien.

Cuschan Rischathaim, s. Kuschan Rischathaim.

Cuth, Cutha, s. Kutha.

Cymbel, s. Musik.

Cyperblume (Lawsonia inermis L.), Alhenna von den Arabern genannt, ein, ausgewachsen 10—12 Fuß hoher, baumartiger Zierstrauch, der einst in den Gärten Salomo's, namentlich in denen bei der Quelle Engeddi am Todten Meer, gezogen wurde (HL. 1, 14; 4, 13) und heutzutage noch wie zur Zeit Christi (Josephus, „Jüdischer Krieg", IV, 8. 3) in der Umgebung Jerichos sich findet. Stamm und Zweige der buschigen Pflanze sind mit dunkelgrauer Rinde umkleidet. Die Zweige tragen einen dichten Schmuck von lanzettförmigen, silbergrünen, einander gegenüberstehenden Blättern und entwickeln an ihren Enden gelblich-weiße Blütentrauben, welche sehr an die Blüten gewisser Holunderarten erinnern und wie diese einen angenehmen Geruch verbreiten. Die Frucht besteht in rothen, mit viel schwarz-braunen Kernchen gefüllten Beeren. Aus den zu Pulver geriebenen gedörrten Blättern bereiten die Morgenländerinnen eine rothe Farbe zum Färben der Fingernägel, bisweilen auch der Lippen und Haare, eine Sitte, die ohne Zweifel bis ins graue Alterthum zurückgeht. Die wohlriechende Blütentraube bergen die Aegypterinnen im Busen, wie einst die Frauen Israels mit Myrrhenfäcklein dies thaten (HL. 1, 13), gewinnen aber aus derselben auch eine schöne safrangelbe Schminke für Hände und Haare. Furrer.

Cypresse (berôs; cypressus sempervirens), die bekannte, so häufig, zumal in Kleinasien, als Schmuck der Todtenäcker verwendete, immergrüne Conifere von schwarz-grüner Farbe und schlanker pyramydalischer Gestalt, bis zur Höhe von 30 Fuß aufsteigend.

Die kleinen Blätter, dachziegelförmig einander deckend und aneinandergedrückt, bilden ein steifes, aber zierliches Zweiggeflecht. Dreimal während des Jahres bringt der Baum kleine Zapfen hervor, welche denjenigen der Lärche gleichen. Das Holz des Stammes ist äußerst zähe und beinahe unverweslich. Wie zur Zeit der alten Propheten kommt auch jetzt noch die Cypresse an den Abhängen des Libanon vor (Jes. 37, 24; 60, 13). Doch finden wir dieselbe in ganz Palästina und auf der Sinaihalbinsel verbreitet, auch der heutige Tempelplatz und die Gärten Jerusalems entbehren dieses Schmucks nicht. Salamo brauchte Cypressenholz zum Getäfel des Tempels und anderer Prachtgebäude (1 Kön. 5, 22. 24; 6, 15. 34; HL. 1, 17). Auch für den Schiffbau wurde es benutzt (Ez. 27, 5) und zeigte sich dienlich zu Lanzenschäften (Neh. 2, 4); hingegen beruhen die cypressenen Musikinstrumente David's und seiner Genossen auf einer unrichtigen Lesart der Stelle 2 Sam. 6, 5. Unrichtig übersetzt Luther beroš mit Tanne. Furrer.

Cyprus, Kypros, heutzutage **Kibris**, ist der bei den Griechen und Römern und auch im N. T. gebräuchliche, geschichtliche Name einer der größten Inseln des Mittelländischen Meeres, welche diesen Namen kaum von der Cyprusstaude (s. Cyperblume), aber auch nicht von den Cypressenbäumen in den östlichen und nördlichen Theilen des Eilandes erhalten haben wird; ihr eigentlicher, ursprünglich phöniz. Name wird vielmehr Kephor gewesen sein (s. Kaphtor). Andere Namen, welche die Insel besonders bei Dichtern getragen haben soll (Plinius, V, 31), rühren theils von Städten auf derselben, theils von ihrer natürlichen Beschaffenheit, so z. B. Kerastis, d. i. die Gehörnte, van den vielen Landspitzen und Vorgebirgen her, in welche dieselbe ausläuft (Ammianus Marcellin., XIV, 8). Cypern liegt im östlichen Theil des Mittelmeers (1 Makk. 15, 23), zwischen den Küsten Ciliciens und Syriens hingestreckt (Apg. 27, 4; Plinius, V, 35; Mela, II, 7; Ptolemäus, V, 14). Das gegen die Mitte der Nordküste bedeutend vorspringende Vorgebirge Krommyan (Zwiebelcap) ist van dem gegenüberstehenden Vorgebirge Anemurian der cilic. Küste nur 350 Stadien, d. i. $8^3/_4$ Meilen, entfernt. Die Länge der Insel beträgt von West nach Ost 30, ihre größte Breite, vom Vorgebirge Krammyon bis Kurias, ungefähr 15 Meilen; ihr Umfang 3420 Stadien oder $85^1/_2$ Meilen, wobei aber die Buseneinschnitte mit eingerechnet sind (Strabo, XIV, 682). Der Flächenraum des Landes wird verschieden angegeben, bald auf 300, bald auf 340, bald auf 400 und mehr Quadratmeilen. Nach Sicilien war Cyprus die wichtigste und bedeutendste Insel des Mittelmeeres, vermöge ihrer Lage, Beschaffenheit und reichen Producte, welche sie zu einem lebhaften Handelsplatz für die phöniz. Schiffahrt nach dem Westen machten. Vorzüglich waren zu jeder Zeit Cyperns Waldungen berühmt, welche sich im ganzen Gebirge, besonders auf der Nordwestseite der Insel beim Vorgebirge Akamas, ausbreiteten, und Phönizien und Aegypten mit ihrem Holzbedarf zu feinen und großen Arbeiten versorgten (Ez. 27, 6). Dadurch wurde Cyprus selbst frühzeitig eine Seemacht, und die Alten behaupteten, Cypern allein könne ein Schiff vollständig ausrüsten. Das Innere des Bodens war sehr reich an Metallen, welche roh und verarbeitet durch die ganze Welt verfahren wurden; besonders Kupfer, das „cypr. Erz", welches von dieser Insel erst durch die Römer seinen Namen bekam (cuprum = Kupfer); dann aber auch Eisen, Blei und Zinn mit einem Zusatz von Silber. Die ganze Gegend um Tamassus an den nordwestlichen Nebengebirgen des Olympus war mit solchen Bergwerken besetzt, deren Ruinen man noch heute findet. Auch durch die vielen Arten kostbarer Steine, die man in den Bergen fand, Smaragde, Demante, Opale, Achate, Jaspis, Marmor, Bergkrystall (baffischer Diamant), Gipssteine, auch Alaun ist die Insel rühmlichst bekannt geworden. Bei Salamis lieferte die See, bei Citium das verdunstete Wasser eines Landsees reines Salz im Ueberfluß, wie denn das Brunnenwasser der Insel fast durchgängig einen salzigen Geschmack hat. Allerhand Fabrikwaaren, feine Webereien, Segeltücher, Theer, Spezereien und köstliche Salben, wohlriechendes Harz, Ladanum, Styrax, verschiedene Oele, Feigenessig, Honig; edle Früchte jeder Art: Oliven, Granatäpfel, Mandeln; Gartengewächse: Zwiebeln und Knoblauch; Getreide: Weizen und Gerste; Wein, Wolle, Flachs, Hanf bildeten bedeutende Handelsartikel und brachten Reichthum ins Land. Zu den vielen Gegenständen der Ausfuhr kommen heutigentags noch Seide und Baumwalle. Der köstliche cypr. Wein wird allein in den zahlreichen Weingärten um die Stadt Limesol (das alte Amathus) gebaut; doch macht man auch an einigen andern Orten guten rothen Wein. Aus diesem Productenreichthum geht schon

hervor, daß die Temperatur der Insel eine sehr glückliche sein muß, bei der alles leicht gedeihen kann. Zwar ist das Klima sehr ungesund, und die Winde, die im Winter von dem hohen Cilicischen Gebirge wehen, machen die Insel, und hauptsächlich die nördlichen Gegenden derselben, überaus kalt. Dagegen herrscht im Sommer, bei der südlichen Lage des Landes, auf derselben eine große Hitze, und diese wird, zusammen mit dem meistentheils felsigen Inselboden, noch drückender durch die Reihen ansehnlicher, von Ost nach West gestreckter Gebirge, die jeden Strahl der Sonne zurückstoßend dem Thal zuschicken. Diese Hitze aber brachte die Früchte der Erde zur vollkommenern Reife und lieferte alle Erzeugnisse im Uebermaß, ohne einen beträchtlichen Theil derselben, wie in andern Ländern, durch ihre starke Glut zu vernichten, da die überall verbreiteten Berge in den ersten Monaten des Jahres Wasser in Ueberfluß über jedes durstige Feld ausgossen. Wie nämlich fast alle Eilande des Griechischen Meeres der Länge nach von einem Bergrücken durchschnitten werden, so auch Cyprus. Vom Zwiebelvorgebirge Krommyon läuft eine Bergkette zuerst südlich und sendet dann, fast von der Mitte der Insel aus, eine Kette ostwärts bis ans Ende des Landes, wo das Auge die gegenüberliegenden Berge Ciliciens und Syriens erreicht; eine andere gegen Westen und Süden, einen Kreisbogen beschreibend. Etwas südlich von dem Anfangspunkt dieser beiden Ketten thürmt sich der Olympus, ähnlich wie der Ida in Kretas Gebirgszug, über die niedrigern Gebirge „brustförmig" empor, wohin Euripides den Sitz der Göttin Aphrodite und der Musen verlegt, und wo heute das Kloster zum „Heiligen Kreuz" steht, nach welchem der ganze Berg jetzt bei den Griechen Oros Staveros, bei den Franken gleichbedeutend Monte-Croce („Kreuzberg") heißt. Außer diesem höchsten Punkt der Bergkette führt auch jener Berg, in welchen sich der nach Osten gestreckte Rücken (von seiner Gestalt bei den Einwohnern auch Ura-Boos, d. i. Ochsenschwanz, genannt) endigte, den Namen Olymp. Dieser ist besonders merkwürdig dadurch, daß hier die Berg-Aphrodite (Venus Urania) thronte, deren Tempel die Frauen weder betreten noch anschauen durften. Wie der östliche Bergrücken, so läuft auch der westliche in eine Spitze aus, und diese führt den Namen Akamas. Außer der ungefähr 5 Meilen langen und 1 Meile breiten Ebene, in welcher Neupaphos liegt, westlich vom hohen Olymp, gibt es auf der Insel nur Eine große Ebene, welche auf der östlichen Seite dieses Bergs beginnt, sich nach Osten hin immer mehr ausdreitet bis ans Gestade, und von der bedeutenden Stadt, die im Alterthum dort lag, und deren Gebiet sie hauptsächlich ausmachte, den Namen der salaminischen trug, heute aber die Ebene von Messarea heißt. An Flüssen ist das ganze Land sehr reich; die meisten verdanken ihr Wasser dem Olymp. Doch sind es eigentlich nur kleine Bäche. Nur einer, der größte unter allen, kann mit Recht noch ein kleiner Fluß genannt werden, der Pedius oder Pediäus, welcher, von der östlichen Seite des Olymp kommend, die halbe Insellänge, 12 geographische Meilen, durch die Ebene von Salamis strömt und sich zwischen dem alten Salamis und dem neuern Famagusta ins Meer ergießt. Von der südlichen Seite des Olymp kommt der Tetius und mündet etwas westlich von dem alten Kittium in mehrere Arme aus; ebenso der Lykus, welcher westlich von Amathus und dem Vorgebirge Kurias in die See fließt. Am nördlichen Abhang entspringt der Lapathus, den das Meer bei der gleichnamigen Stadt aufnimmt. Bei Paphos mündet der kleine Bokaras in vielen Armen aus. Die im Verhältniß zur Größe der Insel sehr zahlreichen und berühmt gewordenen Städte sind, bis auf einige wenige, See- und Hafenstädte. Gegen 4 geographische Meilen östlich von dem Vorgebirge Akamas, welches die Grenze der West- und Nordküste bildet, lag an einem Meerbusen die Stadt Arsinoe, vielleicht früher Marium; östlich vom Vorgebirge Kallinusa, an einem großen Meerbusen, bei der Mündung eines kleinen Flusses, wahrscheinlich des Klarius, lag Soli. Oestlich vom Vorgebirge Krommyon liegen neben dem heutigen Flecken Lapta die Ueberbleibsel des alten Lapethus am Fluß gleichen Namens. Zwei Seemeilen östlich davon Gerines, d. i. die alte Kerynia, oder Keronia, auch Kinyreia. Dann folgte ostwärts Makaria. Aphrodisium ist an der Küste beim Beginn der schmalen Inselzunge zu suchen, nur 70 Stadien von Salamis (s. d.), am jenseitigen Ufer der Landzunge, entfernt. Karpasia war die letzte und am weitesten östlich gelegene Stadt bei der Landspitze Sarpedon und dem Vorgebirge Dinaretum oder Klides (Schlüssel), eine Benennung, die eigentlich einigen, ganz nahe nordöstlich gegegenüberliegenden, kleinen Inseln und Klippen angehört (Plinius, V, 35; Strabo, XIV, 684). Südlich von Salamis, etwas südwestlich von der Mündung des Pedius,

lag der Ort Ammochostos, d. h. Sandhause; es ist die spätere Stadt und Festung Famagusta. Die Grenze zwischen der Süd- und Ostseite der Insel macht das Vorgebirge Pedalium, wahrscheinlich der bei Dichtern oft genannte Lieblingsaufenthalt der Venus Idalium. Von der alten Stadt Kittium, oder Citium, zeigen sich noch die Ruinen südwestlich in der Nähe des heutigen Larnika, d. h. Salzgrube, an dem Dorf Schiti, wo sich auch noch angelegte Salinen finden. Amathus, gleichfalls ein Lieblingsaufenthalt der Venus, ist ebenso noch in den Ruinen von Altlimesol vorhanden, unfern östlich von der Halbinsel Kurias und den Trümmern des alten Kurium. Weiter westlich davon befindet sich das Vorgebirge Drepanum, jetzt genannt Cap Bianco. Vor allen galt Alt-Paphos, auf einer Höhe gelegen, 10 Stadien von der Westküste, wo der Hafen, als uralter Lieblingsort der Venus Urania, welche hier aus der See herausgetreten und ihren vorzüglichsten, von allen Seiten besuchten und beschenkten Tempel hatte (Pomponius Mela, II, 7; Tacitus, Hist., II, 3; Odyssee, VIII, 362). Das größere Neupaphos lag $1^1/_2$ bis 2 Meilen landeinwärts (s. Paphos). Im Binnenland war Tamassus, südöstlich 6 Meilen von Soli und etwas nordwestlich vom Berg Olympus, durch die nahen, sehr reichen Kupferbergwerke berühmt (Odyssee, I, 180; Strabo, VI, 256). Südlich vom Olymp, am Tetius, lag die Stadt Tremithus, welche aber von der heutigen Hauptstadt Nikosia, dem alten Bischofssitz Leukosia, im Gebiet „der Tremithunter", im Norden der salaminischen Ebene an einem Nebenfluß des Pedius gelegen, unterschieden werden muß. Endlich ist noch auf der Mitte des Wegs zwischen Salamis und Kerynia die Stadt Chytri zu nennen, welche auch ein eigenes Reich bildete. Von den vielen Erdbeben, welche Cyprus zu erleiden hatte, und welche als eine auffallende Erscheinung im ganzen Alterthum erwähnt werden, wurden besonders Paphos und Salamis und deren Umgegend immer betroffen. Als Bewohner von Cyprus nennt der Vater der Geschichte, Herodot (VII, 90), nach der eigenen Angabe der Eingeborenen: Griechen (und zwar Salaminier und Athener, Arkadier und Kythnier), Phönizier und Aethiopier, unter denen die Phönizier die ältesten zu sein scheinen, von welchen (d. h. näher von ihrer ältesten Stadt Kittium [Cicero, De fin., IV, 20]) daher auch der älteste Name für die Cyprier ausgegangen ist: Kittim (s. Chittim). Schon seit Salomo's und Hiram's Zeit erscheinen die Phönizier auf Cyprus seßhaft und den Tyrern viele Jahrhunderte hindurch unterworfen bis zu Alexander's des Großen Zeit (Josephus, „Alterthümer", VIII, 5. 3; Contra Apion., I, 18; „Alterthümer", IX, 14. 2; Jes. 23, 12; Arrian., II, 17). Das Vorhandensein von Aethiopiern (Aegyptern) auf Cypern läßt sich erst seit den Zeiten des ägypt. Königs Amasis mit Sicherheit nachweisen, welcher die Insel eroberte und mit Aethiopiern bevölkerte, sowie er auch umgekehrt ein Nileiland, infolge dessen Cyprus geheißen, mit Cypriern bevölkerte (Diodor, I, 68; Herodot, II, 182; VII, 90; Stephanus Byzant.). Daß die Cyprier schon früh mit den asiat. Küstenländern Verkehr gepflogen haben werden, ist sehr wahrscheinlich, wie denn auch schon Homer ziemlich genaue Kunde von Cyprus hat. Insbesondere läßt sich aus mancherlei Erscheinungen schließen, daß die Phrygier bereits in den frühesten Zeiten ihren Verkehr südöstlich bis Cypern ausgedehnt haben. Die Phrygier aber, den Hellenen stammverwandt, werden diesen die Bekanntschaft mit dem Eiland und die Colonisation erleichtert haben. Und wirklich lassen sich auch auf der Insel Colonien der verschiedenen griech. Stämme für Herodot's Zeit und später leicht nachweisen; und es sollen diejenigen Städte, welche in geschichtlicher Zeit Namen und Bedeutung hatten, mit Ausnahme der drei phönizischen: Kittium, Amathus, d. i. Hamath (s. d.), und Paphos, alle griech. Ursprungs sein. Während also die bedeutendsten Städte des Südens von Phöniziern angelegt worden sind, so nehmen die Griechen hauptsächlich den Norden, Nordosten und Westen ein. Die griech. Niederlassungen auf Cyprus gestalteten ihr neues Staatsleben nach den Einrichtungen und Begriffen, welche sie aus ihrer Heimat mitgebracht hatten, und so bildeten sich die Verfassungen der Städte aus, an deren Spitze einzelne Könige standen, welche allmählich ihre Herrschaft auch auf das Gebiet um ihre Städte herum ausdehnten. Gewöhnlich werden 9, bei Plinius 15, solcher Städte und Königreiche genannt. Von der beschränkten Herrschaft der Tyrer über die Phönizier (Chittim) Cyperns, und von der vorübergehenden Eroberung der Insel durch Amasis abgesehen, wurde Cyprus mit seinen neun Königreichen von den Persern unter Cyrus (Xenophon, Cyrop., I, 1. 4; VII, 4. 1 fg.; VIII, 6. 8; VIII, 8. 1), richtiger aber erst von Kambyses (525 v. Chr.; Herodot, III, 19. 34) erobert.

Doch durften die Cyprier ihre eigenen Könige behalten und unter eigenen Gesetzen leben; nur sollten sie eine mäßige Steuer entrichten und Kriegsdienste leisten im Fall der Noth. Als der große Macedonierkönig seinen Eroberungszug in den Orient machte, schlugen sich die cypr. Könige freiwillig auf Alexander's Seite und leisteten ihm bei der Eroberung von Tyrus die wesentlichsten Dienste. Dafür schenkte ihnen Alexander seine Gunst und ließ sie in ihren heimischen Verhältnissen nach Belieben schalten; doch blieben die Fürsten ihm als Unterkönige zinsbar, und Cyprus wurde unter den eroberten Provinzen unmittelbar zum macedon. Reich geschlagen (Plinius, V, 35; Diodor, XVI, 42). Unter den Nachfolgern Alexander's fiel die Insel nach vielen Kämpfen den Königen von Aegypten zu (296 v. Chr.; Ptolemäus I. Lagi). Unter diesen scheint jedoch die innere Verwaltung wieder unabhängig geblieben zu sein; die cypr. Städte mit ihren Gauen bildeten gewissermaßen kleine Freistaaten, welche als Gesammtheiten einem ägypt. Statthalter, der auf der Insel die Gerechtsame des Oberkönigs wahrnahm, ihre Abgaben entrichteten (Livius, XLV, 12; Josephus, „Alterthümer", XIII, 10. 4; Strabo, XIV, 684; Diodor, XIX, 59. 79; XX, 21. 47). Aber das mächtige Seleucidenreich machte wiederholte Versuche, Cypern an sich zu reißen, wie Antigonus das Eiland dem Ptolemäus zu entwinden gestrebt hatte, und erst dann hört dieser Streit auf, als beide Reiche zusammensinken und, mit Cyprus, einem dritten, mächtigern Feinde unterliegen, dem Römerreich (59 v. Chr.). Auf des Clodius Vorschlag mußte Cato der Aeltere, obgleich es seinem Gerechtigkeitssinn widerstrebte, die geldreiche Insel den geldgierigen Römern gewinnen (Strabo, XIV, 685; Florus, III, 9; Dio Cassius, XXXVIII, 31; XXXIX, 22). Bald zwar erneuerte sich nachmals die Herrschaft der Ptolemäer auf dem Eiland auf beinahe 20 Jahre (Kleopatra), bis 29 v. Chr. alle Länder der Lagidenfamilie, und mit ihnen Cyprus, endgültig an die Römer fielen. Augustus machte sie zur kaiserlichen Provinz und ließ sie durch einen Prätor verwalten, gab sie aber bald als consularische Provinz dem Volk zurück. Als solche erhielt sie vier Hauptstädte: Salamis, Neupaphos, Amathus und Lapathus, und wurde Proconsuln zur Verwaltung übertragen (Straba, XIV, 17; Dio Cassius, LIV, 4). Solche Proconsuln von Cypern waren unter Kaiser Augustus: Paulus Fabius Maximus (11 v. Chr.) und A. Plautius. Unter der Regierung des Tiberius ist besonders bemerkenswerth der Proconsul Sergius Paulus, weil unter diesem das Christenthum, abwol schon vor ihm unmittelbar nach dem Tod des Stephanus nach Cyprus verpflanzt (Apg. 11, 19. 20), seine Verbreitung über das ganze Land, sogar schon nach Paphos, dem Hauptsitz des Venuscultus, erhielt durch den Apostel Paulus mit seinen Gehülfen Johannes Markus und Barnabas, einem geborenen Cyprier (Apg. 4, 36; 13, 4 fg.; vgl. auch 15, 39). Die Bekenner des Christenthums vermehrten sich auf der Insel bald in dem Maß, daß sich auf Cyprus 13 Bisthümer (Salamis, der Sitz des Erzbischofs) bilden konnten. Dies jedenfalls in Zusammenhang mit der neuen Eintheilung des Römischen Reichs durch Konstantin den Großen, wobei die Insel zur Präfectur des Orients geschlagen, in 13 Bezirke eingetheilt, und, wie es scheint, dem Herkommen gemäß im Namen des Kaisers durch einen Statthalter verwaltet wurde. Nach Konstantin's Tod kam sie zum Byzantinischen Reich, den griech. Kaisern unterwürfig. Unter diesen wurde sie von den Arabern mehrmals verwüstet (646 und 1154 n. Chr.). Im J. 1191 eroberte Richard I., König von England, das Eiland, und gab es dem Guido von Lusignan, König van Jerusalem, bei dessen Familie es, zu einem germanischen Ritter- und Lehnsstaat umgewandelt, bis zum J. 1423 blieb, da es von einem ägypt. Sultan eingenommen wurde. Dieser verstattete, daß Cypern von eigenen Königen regiert wurde, die ihm einen gewissen Tribut zahlen mußten. Im J. 1473 überließ des letzten Königs, Jakob II., Gemahlin, Katharina Cornaro, aus einer der edelsten Familien Venedigs, nach dessen Tod die Insel der Republik Venedig, welche dieselbe erhielt und den Tribut nach Aegypten entrichtete bis ins J. 1571, wo ihr Cypern unter dem Sultan Selim II. abgenommen wurde. Seitdem ist die Insel beständig der Ottomanischen Pforte unterwürfig geblieben. Sie wird heutzutage eingetheilt in 16 Kadiliks mit 16 Städten, ist aber schlecht bevölkert und zählt höchstens 80000 Seelen, davon $^{2}/_{3}$ Christen, meist Griechen, mit einem Erzbischof, drei Bischöfen und vielen Mönchsklöstern. Uebrigens findet sich aber auch im großen türkischen Reich vielleicht keine Provinz, deren Einwohner so sehr gedrückt und ausgesaugt werden, als die der Insel Cypern. Kein Wunder darum, daß, während man den alten Insulanern Weichlichkeit, Wollust und Ueppigkeit vorwarf,

die heutigen Cyprier als die verschlagensten und hinterlistigsten Leute gelten in der ganzen Levante. Vgl. Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer" [Leipzig 1845], §. 18 fg.; Mannert, „Geographie der Griechen und Römer" (2. Ausg., Landshut 1831), VI, 546 fg.; Niebuhr, „Reise durch Syrien und Palästina nach Cypern" (Hamburg 1837), S. 28; Niebuhr, „Kleine Schriften", I, 231 fg.; Pococke, „Beschreibung des Morgenlandes", II, 305 fg., 332; Sickler, „Handbuch der alten Geographie" (3. Aufl., Kassel 1836), S. 474 fg.; Ritter, „Die Erdkunde" (2. Ausg., Berlin 1844), XI, 577 fg; Engel, „Kypros, eine Monographie" (2 Bde., Berlin 1841). Kneucker.

Cyrene hieß die durch lebhaften Handel und die Pflege der Künste und Wissenschaften blühende, in angenehmer Gegend gelegene Hauptstadt von Oberlibyen, welche nach derselben auch Libya Cyrenaica genannt wurde. Unter ihrer Bevölkerung waren die Juden zahlreich vertreten (1 Makk. 15, 23), welche hier gleiche Rechte mit den übrigen Einwohnern genossen. Cyrenische Juden finden wir als Festgäste in Jerusalem (Apg. 2, 10), doch müssen auch viele daselbst ansässig gewesen sein, da sie eine eigene Synagoge hatten (Apg. 6, 9). Manche von ihnen wurden Christen, und es waren Cyrener im Verein mit Cypriern, die zuerst in Antiochia das Evangelium verkündigten (Apg. 11, 20). Einer der ersten Lehrer und Propheten der antiochenischen Gemeinde war Lucius aus Cyrene (Apg. 13, 1), den die spätere Sage zum ersten Bischof seiner Vaterstadt macht, wie sie auch Markus bei Ausbreitung des Christenthums in jener Gegend thätig sein läßt. Auch jener Simon, welcher Jesu auf seinem letzten Gang das Kreuz trug, stammte aus Cyrene (Matth. 27, 32; Mark. 15, 21; Luk. 23, 26). Krenkel.

Cyrenius, s. Quirinius.

Cyrus, der glückliche Eroberer, der die Herrschaft Asiens auf die Perser, „die Ziegenhirten und Terebinthenesser", übertrug, griff auch tief in das Geschick Israels ein und ist in der Bibel, in der er Korēš heißt, ein gefeierter Name. Nach Ktesias (XLIX), Plutarch, Artaxerxes I. u. a. bedeutet Cyrus Sonne (neupers. Khur). Vereinzelt steht die Angabe Strabo's (XV, 729), daß er vor seiner Thronbesteigung Agradates geheißen habe; sie beruht wol auf der Erinnerung, daß sein Vater ein Atradates gewesen sei (Nikolaus Damascenus, Fragm., LXVI); anders meint Duncker („Geschichte des Alterthums" [3. Aufl., Leipzig 1867], II, 659), daß Cyrus diesen Beinamen (altpers. atrijadata, d. i. vom Feuer gegeben) geführt habe, der auf den Vater übertragen worden sei; noch anders Hitzig (zu Jes. 44, 28). Das Leben und namentlich die Jugend des großen Mannes umspann zeitig ein Sagenkreis, in dem sich sowol ein pers. als ein med. Interesse reflectirt (Duncker, a. a. O., II, 635 fg.). Unrichtig ist jedenfalls die Angabe des Nikolaus Damascenus (nach Ktesias), daß der Vater ein Marder Atradates gewesen sei, und daß sich der Sohn aus ganz niederm Geschlecht und Dienst emporgearbeitet habe. Neben Ktesias, der sich leider nur fragmentarisch erhalten hat, haben wir uns besonders an Herodot (I, 107 fg.) und an Xenophon (Cyropaedie) zu halten. Begreiflich weichen auch diese voneinander ab: dem Herodot lagen schon verschiedene Sagen vor, Xenophon aber schrieb romanhaft; der Tendenz, in Cyrus das Ideal des Herrschers hinzustellen, mußte sich die Geschichte unterordnen, so jedoch, daß immerhin ein geschichtlicher Kern blieb. Der vornehmste pers. Stamm war der der Pasargaden, und aus dem edelsten Geschlecht desselben entsproß Cyrus. Er war ein Urenkel des Achämenes (Hakhamanis), der einst die Perser von den Assyrern frei gemacht hatte, aber freilich wurden diese bald von Medien abhängig. Sein Vater war Kambyses (Kambudschija), der als med. Vasallenkönig Persien beherrschte; daß seine Mutter Mandane eine Tochter des med. Königs Astyages gewesen sei (Herodot, Xenophon), ist sehr zu bezweifeln. Cyrus wird in der Jugend eine Zeit lang in dienstthuender Stellung am Hofe des Astyages gelebt haben, aber daran knüpften sich nach den spätern Erfolgen mancherlei Sagen. Bei Herodot spielen Träume eine Rolle. Durch einen Traum geschreckt übergibt Astyages seinen Enkel als Säugling seinem Diener Harpagos, damit er ihn tödte, dieser indeß trägt Bedenken, den Mord selbst zu vollziehen, er übergibt das Kind einem Hirten Mithridates, und durch diesen wird es durch eine merkwürdige Verkettung der Umstände gerettet, nach 10 Jahren als Prinz erkannt und danach nach Persien zu seinen Aeltern gesandt. Nach Xenophon (Cyrop., I, 3. 1) lebte Cyrus seit seinem 12. Jahre am Hofe des mütterlichen Großvaters und ging dann wieder nach Persien zurück (Cyrop., I, 4. 25). Sein Oheim war Cyaxares II.; diesem mit pers. Truppen gegen die Assyrer zu Hülfe geschickt (Cyrop., I, 5. 5), übernahm er den Ober-

befehl über das med.-perſ. Heer, ſchlug den Kröſus, König von Lydien (Cyrop., VII, 2. 1), und machte bald auch durch Eroberung Babylons (538) dem Chaldäiſchen Reich ein Ende (Cyrop., VII, 5). Cyrus erhielt mit der Tochter des Cyaxares das Succeſſionsrecht (Cyrop., VIII, 5. 19. 28), wurde um 560, nach dem Tode des Vaters, König von Perſien (Cyrop., VIII, 5. 21 fg.), und nach dem Tode des Cyaxares auch König von Medien und Babylonien. Hier iſt Geſchichtliches ſtark mit Romanhaftem vermiſcht, Cyaxares iſt fälſchlich als Nachfolger des Aſtyages eingeſchoben, und ſo glatt und pietätsvoll ging es denn doch nicht mit der Erbfolge ab. Nach Kteſias hatte Aſtyages keinen Thronerben, aber eine Tochter Amytis, die er mit dem Meder Spitamas verheirathete, aus welcher Ehe zwei Söhne, Spitakes und Megabernes, hervorgingen. Indem ſo die Herrſchaft auf einen Neuling übergehen ſollte, glaubte Cyrus, eiferſüchtig, mit ſeinen Perſern vorſchreiten zu ſollen; er beredete den Vater zum Aufſtand, beſiegte die Meder in ſchwerem, zweifelhaftem Kampf bei Paſargadä, und machte dem Reich durch eine Schlacht in Medien im J. 558 ein Ende. Spitamas ward hingerichtet, und durch Verheirathung mit der Amytis verſchaffte ſich Cyrus die Legitimität; dem entthronten Aſtyages verlieh er eine Satrapie und auch ſeine Stiefſöhne hielt er in Ehren.

Neben Medien waren Lydien und Babylonien die mächtigſten Staaten Aſiens. Obgleich dieſe freundlich zu Medien ſtanden und mit dem med. Königshaus auch verwandtſchaftlich verbunden waren (Nebukadnezar hatte die Amytis, die Schweſter des Aſtyages, Aſtyages die Aryanis, die Tochter des lyd. Königs Alyattes, zur Gattin), ſo ließen ſie doch den Cyrus unbehelligt. Dieſer freilich hatte zunächſt für Jahre vollauf zu thun, um Völkerſchaften, wie die Parther, Hyrkanier, Saken, Armenier, Kaduſier, Kappadocier, die ſich bei dem Sturz Mediens freigemacht hatten, wieder zu unterwerfen. Unterdeſſen thronte Kröſus, unermeßlich reich, glücklich in Sardes, aber wie Cyrus immer überwältigender vorrückte, mußte er auch für ſich fürchten. Mit Babylonien war er verbündet, und auch von Aegypten und Griechenland durfte er ſich Gutes verſehen. So greift er, den Halys überſchreitend, an, zieht ſich aber nach einer unentſchiedenen Schlacht zurück; Cyrus folgt und erobert im J. 549 Sardes. Kröſus wird in den Rath des Cyrus aufgenommen. Während ſich dieſer im folgenden Jahre gegen die Baktrer und Saken wendet, betraut er den Feldherrn Harpagos mit der Unterwerfung der griech. Städte, wodurch die Grenzen des Reichs im Weſten bis zum Mittelmeer und zum Aegäiſchen Meer vorgerückt wurden. Nach 10 Jahren, im Frühling 539, zog Cyrus wider Nabonetus (Nabunahid), König von Babylon, dieſer wurde geſchlagen, und die Stadt nach mühevoller Belagerung im J. 538 genommen (Herodot, I, 188 fg.). Hiermit war Cyrus auch Herr von Syrien und Phönizien. Nun erſt tritt er in der Bibel auf. Ueber ſeine frühere Zeit findet ſich in dieſer nur die, freilich nicht richtige Notiz, daß er nach dem Tode des Aſtyages die Regierung übernommen habe (Bel z. Bab. V. 65, Theodotion). Einmal (Eſra 5, 13) heißt er König von Babel (wie Neh. 13, 6 Artaxerxes), als nunmehriger Beherrſcher des Babyloniſchen Reichs, das vordem das Weltreich war. Nach Dan. 6, 1; 9, 1 eroberte der med. König Darius im 62. Jahre ſeines Alters (ſo alt ungefähr war damals Cyrus) Babylon; hier liegt ein Irrthum zu Grunde, von dieſem Darius iſt ſonſt nichts bekannt und er wird überhaupt nicht exiſtirt haben (vgl. Hitzig, „Das Buch Daniel" (Leipzig 1850), S. 75 fg.). In Babylon harrten damals ſchon ſeit faſt fünf Jahrzehnten die von Nebukadnezar weggeführten Juden ungeduldig ihres Erretters und der Rückkehr nach Paläſtina; in dem gewaltigen Perſer ging ihr Hoffnungsſtern auf. Kaum war das Gericht über Babylon ergangen, als dieſer im erſten Regierungsjahr, 536 v. Chr., den Juden im 49. Jahre ihrer Gefangenſchaft nicht nur die Rückkehr nach Paläſtina, ſondern auch den Wiederaufbau ihres Tempels geſtattete (Eſra 1, 1—3; 2 Chron. 36, 22. 23); ja er gab ihnen auch die von Nebukadnezar geraubten koſtbaren heiligen Gefäße zurück, deren Geſammtſumme 5000 geweſen ſein ſoll (Eſra 1, 7—11; 6, 5). Daß hiermit die Weiſſagung des Jer. 29, 10 von den 70 Jahren ſich erfüllt und Cyrus als Werkzeug und Verehrer Jahve's gehandelt habe, lag der jüd. Reflexion nahe; er wird daher im zweiten Theil des Jeſaja (44, 28; 45, 1) wiederholt hoch geprieſen und Hirt und Geſalbter Jahve's genannt. Freilich erfüllten ſich die glänzenden, überſpannten Hoffnungen der Juden nicht, ja wegen Zwiſtigkeiten, die zwiſchen den Zurückgekehrten und den zurückgebliebenen Nachbarn entſtanden, wurde bald die Fortſetzung des Tempelbaues unterſagt und durfte erſt unter Darius wieder aufgenommen werden. Auch kehrten nicht alle in die Heimat zurück, gar manche

hatten sich in der Fremde heimisch fühlen gelernt. Warum Cyrus die Juden sogleich entließ? Aus besonderer religiöser Zuneigung gewiß nicht, wenn sich auch dessen die Juden schmeichelten, und auch Bertheau („Zur Geschichte der Israeliten" (Göttingen 1842, S. 392) greift mit der Behauptung zu weit, daß er sich im Hinblick auf eine Eroberung Aegyptens eine ihm ergebene Bevölkerung in Palästina habe schaffen wollen, vielmehr blieb er damit nur sich selbst treu. Da er stets das Nationale der Unterworfenen schonte, konnte er in der Wegführung Nebukadnezar's nur einen politischen Fehler erblicken; er entließ daher das in Babylon fremdartige Element dahin, wohin es gehörte, womit er sich zugleich der Dankbarkeit und Unterwürfigkeit der Zurückgekehrten versichert halten durfte. Nachdem jetzt Cyrus die Grenzen seines Reichs im Süden bis an die Arabische Wüste und das Persische Meer, im Norden bis zum Schwarzen Meer, dem Kaukasus und dem Kaspischen Meer ausgedehnt hatte, wandte er sich nach Nordosten und kam bis zum obern Jaxartes, wo er durch Anlegung von Festungen seine Herrschaft zu sichern suchte; aber da erreichte ihn der Tod im J. 529 v. Chr., im 70. Jahre seines Alters. Auch über seinen Tod gibt es verschiedene Erzählungen. Von Xenophon ist gänzlich abzusehen, der ihn, seiner Tendenz entsprechend, umgeben von seinen beiden Söhnen, Kambyses und Tanyoxarkes, und seinen Beamten, unter Ermahnungen in Frieden sterben läßt; aber auch die Erzählung Herodot's (I, 201 fg.) zeigt stark die dichterische Ausschmückung. Nach dieser fiel er im Kampf gegen die Tomyris, die Königin der Massageten, die aus Rache über den Tod ihres Sohnes Spargapises dem Gefallenen den Kopf abhauen und in einen mit Blut gefüllten Schlauch stecken ließ. Nach Ktesias (Fragm. .pers. ecl., VI) endlich ward er in einer Schlacht gegen die Derbikker verwundet und starb an der Wunde vier Tage nachher. Jedenfalls starb er im Feldlager und wol unbesiegt. Bei Pasargadä erhielt er eine prächtige Grabstätte (Arrian., Anab., VI, 21; Strabo, XV, 730; Curtius, X, 2); über das Bauwerk zu seinen Ehren bei der heutigen Stadt Murghab vgl. Duncker, a. a. O., II, 761 fg. Cyrus ragt unter den großen Eroberern hoch empor; er war daneben ein einsichtsvoller, weiser Fürst, der nicht aufs Zerstören ausging, der die volksthümliche Art der Unterworfenen achtend, diese durch Milde zu gewinnen suchte, der keinen seiner drei großen Gegner hinrichten ließ und, nicht habsüchtig, reich an Belohnungen für seine Getreuen war. Die Hypothese des Herzogs Georg von Manchester, welcher Ebrard und Wetzke in jugendlicher Unbesonnenheit zujubelten, daß Cyrus Nebukadnezar I. (Nabopolassar) und Zerstörer Jerusalems gewesen sei, ist vergessen. Näheres darüber gibt Schulz in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1853. Fritzsche.

D.

Dabrath, eine Stadt auf der Grenze der Stammgebiete Sebulon und Issaschar (Jos. 19, 12), die den Leviten zugetheilt wurde (Jos. 21, 28; 1 Chron. 6, 58 [7, 22]). Es ist der von Eusebius erwähnte Flecken Dabeira in der Gegend von Diocäsarea am Fuß des Tabor, und wahrscheinlich auch das Dabaritta des Josephus, „in der großen Ebene" Esdrelon, wo heutzutage das kleine und unbedeutende Dorf Dabûri, Debûrieh, gerade am westlichen Fuß des Tabor gelegen, und auch noch die Ruinen einer christl. Kirche zu sehen sind. Kneucker.

Dach, Dächer. Da der Zweck des Dachs Schutz gegen die Witterungseinflüsse auf die innern Räume des Gebäudes ist und zu dessen Erhaltung beitragen soll, die Luft in den südlichen Ländern gewöhnlich trocken ist und der Regen auch bei größerer Stärke nicht so nachhaltig wirkt wie im Norden, so erklären sich die im ganzen Orient gebräuchlichen flachen Dächer, mit denen auch die Häuser der Hebräer versehen waren. Nach den Zeugnissen von Schriftstellern des übrigen Alterthums war die platte Fläche in der Mitte oder auf der Seite etwas erhöht, damit das Regenwasser leichter abfließen konnte. Orientreisende, die diese Angabe bestätigen, haben überdies häufig Röhren angebracht gefunden, von denen auch die Rabbinen sprechen, und zwar zur Leitung des Wassers in die Hauscisternen, deren in Jerusalem fast jedes Haus eine gehabt haben soll. Wir können sonach annehmen, daß manches hebr. Haus mit einer solchen Wasserleitungsröhre

versehen gewesen sei, obgleich die Bibel davon schweigt. Die platte Fläche selbst bestand aus einem Estrich, der über das Holzwerk zu liegen kam, womöglich wasserdicht sein sollte, daher, nach dem Zeugniß der Reisenden, das von den röm. Schriftstellern Plinius und Vitruvius bestätigt wird, eine Art Kitt war, zusammengesetzt aus verkleinerten Steinen, mit Sand, Kalk, Asche, Gips u. dgl. vermischt und eben gemacht. Minder wohlhabende Hebräer begnügten sich mit einem wohlfeilern Estrich, aus Lehm, Erde, Häckerling und Asche zusammengestampft, wie er heute im Morgenland gebräuchlich ist. Bekommt der Estrich durch die Sonnenhitze einen Riß, so wird dieser vom sorgfältigen Hausherrn mit wenig Mühe sogleich ausgebessert. Wenn auf einem solchen flachen Dach, das bei Aermern oft nur aus gestampfter Erde bestand, etwas Gras oder einige leicht verdorrende Getreidehalme hervorsproßten (2 Kön. 19, 26; Jes. 37, 27; Ps. 129, 6), so bestätigen Orientreisende diese jetzt noch vorkommende Erscheinung. Den flachen Dachraum benutzten die Hebräer zu verschiedenen Zwecken; man brachte Wirthschaftsgegenstände hinauf, die der Luft und Sonne ausgesetzt werden sollten (Joh. 2, 6), um sie zu trocknen; man bestieg diesen hochgelegenen Theil des Hauses auch zur Erholung, um frische Luft zu schöpfen (2 Sam. 11, 2; Dan. 4, 26), in den Sommernächten da zu schlafen (1 Sam. 9, 26), was neuere Orientreisende sehr angenehm fanden, da sie außer dem Bereich der Mücken und Dünste die kühle Nachtluft genossen. Man zog sich auf das Dach zurück, um bei einer Unterredung von den übrigen Hausbewohnern nicht gehört zu werden (1 Sam. 9, 25), um seiner Wehklage ungestört freien Lauf zu lassen (Jes. 15, 3; Jer. 48, 38), überhaupt, um allein zu sein. Der Dachraum erwies sich als geeigneter Ort, um das Laubhüttenfest zu begehen Neh. 8, 26), das zur Erinnerung an das Wanderleben in der Wüste unter freiem Himmel gefeiert werden sollte; um seine Andacht zu verrichten (Apg. 10, 9) oder andere religiöse Uebungen zu vollziehen. Der König Josia, der als König echt theokratischen Geistes in der hebr. Geschichte ausgezeichnet erscheint und besonders wegen seines Eifers, den alten Cultus, der durch seinen Vorgänger mit heidnischem Wesen verunreinigt worden, zu reinigen, gerühmt wird, riß die Altäre, die er auf den Dächern ungesetzlicherweise errichtet fand, ein (2 Kön. 23, 12; Jer. 19, 13; Zeph. 1, 5). Im Zusammenhang damit, daß der Dachraum unter Umständen als abgeschiedener Ort betrachtet wird, steht die Vorstellung, immerwährend daselbst verweilen zu müssen und dabei der Witterung ausgesetzt zu sein, als die eines unerquicklichen, beklagenswerthen Zustandes (Spr. 21, 9; 25, 24). Der hoch emporragende Dachraum war auch dazu geeignet, um von ihm auf die Straße herabzurufen, wenn man öffentlich gehört werden wollte (Matth. 10, 27; Luk. 12, 3), oder etwas zu unternehmen, das dem Publikum bekannt werden sollte (2 Sam. 16, 22). Je nach den Umständen ist das Dach des hebr. Hauses zu geheimen oder zu öffentlichen Zwecken benutzt worden, und in letzter Beziehung wird es gleichbedeutend mit Oeffentlichkeit. In diesem Sinne sagt auch Jesus zu seinen Aposteln, sie sollen, was ihnen ins Ohr gesagt worden ist, „auf den Dächern verkünden" (Matth. 10, 27; Luk. 12, 3). Auch in unserm Sprachgebrauch ist diese Bedeutung eingebürgert, und von unserm Dichter werden diejenigen Feiglinge genannt und aberwitzige Thoren, die ihr Weh von den Dächern herabschreien. Das alltägliche Sprichwort von den Sperlingen, die ein angebliches Geheimniß auf den Dächern singen, ist bekannt. Das Dach war auch ein passender Ort zur Beobachtung dessen, was auf der Straße vorging (Jes. 22, 1). Der Wächter steigt auf das Dach des Thores, um auszuschauen nach dem Boten, der David Nachricht bringen soll über den Kampf mit Absalom (2 Sam. 18, 24). Die Simson-Sage läßt auf dem Dach 3000 Zuschauer versammelt sein, die sich an dem gefangenen und mishandelten Simson belustigen wollen (Richt. 16, 27), und ihre schadenfrohe Schaulust mit dem Tode bezahlen müssen. Bei feindlichen Ueberfällen floh man auf das Dach, um sich von da herab zu vertheidigen. Bei der Belagerung von Thebez, wo die Bewohner auf das Dach eines daselbst befindlichen Thurmes geflohen waren, um sich von da herab zu wehren, fand Abimelech seinen Tod, indem er von einem Stein, den ein Weib herabgeworfen, getroffen und sein Schädel zerschmettert ward (Richt. 9, 51 fg.). In den jüd. Kriegen letzter Zeit wird, außer der Bibel (2 Makk. 5, 12), besonders von dem jüd. Geschichtschreiber Josephus öfter erwähnt, wie die Juden auf den Dächern der Häuser, ihrer letzten Zuflucht, gewürgt und erschlagen werden. Weil die flache Decke den Bewohnern des Hauses so häufig zum Aufenthalt gedient, befiehlt das Gesetz, zur Vermeidung der Gefahr für das Menschenleben, das Dach eines jeden Hauses mit einem Geländer zu umgeben, mit dem Zusatz: „Bringe nicht

Blutschuld auf dein Haus, wenn jemand von demselben herabfiele" (5 Mos. 22, 8). Diese Brustwehr war leicht zu übersteigen, um auf das nebenanstoßende Dach zu gelangen, und wo die Häuser einer Straße in Verbindung standen, konnte man diese entlang auf den Dächern gehen. So haben es Reisende auch im heutigen Morgenland gefunden. Zum Dach führten gewöhnlich zwei Aufgänge, der eine vom Innern, der andere außerhalb des Hauses, sodaß man durch letztern vom Dach auf die Straße herabgelangen konnte, ohne den innern Hofraum zu berühren. Daher wird bei den Evangelisten (Matth. 24, 17; Mark. 13, 15; Luk. 17, 31) der Rath ertheilt, zur Zeit der Gefahr, wo man auf die Flucht bedacht sein muß, nicht über die Treppe im Innern des Hauses herabzusteigen, um sich Habseligkeiten zu holen. Dieser Rath, der eine sprichwörtliche Form zu haben scheint, empfiehlt im allgemeinen, zur Zeit, wo von der Flucht Rettung erwartet wird, jede Verzögerung zu vermeiden. Es drängt sich aber die Frage auf, in welcher Weise die Flucht vorzustellen sei, ob über die Dächer hinweg mit Uebersteigung der Dachgeländer, oder vermittels der Treppe außerhalb des Hauses auf die Straße herab? Aus den Bibelstellen ist es nicht ersichtlich. Beide Vorstellungen haben unter den Auslegern der betreffenden Stellen Vertreter gefunden, es scheint aber die letztere als die wahrscheinlichere sich zu empfehlen. Bei der Heilung des Gichtbrüchigen (Mark. 2, 4; Luk. 5, 19; vgl. auch Matth. 9, 2), wo Jesus in einem Hause sich befindet, in das die Leute, die den Kranken bringen, wegen der versammelten Volksmenge nicht hineinkommen können, tragen sie jenen über die äußere Treppe auf das Dach, brechen an der Stelle, unter welcher sich Jesus, wie es scheint im Obergemach, befindet, den Estrich durch und lassen den Gichtbrüchigen hinunter, damit er geheilt werde.

Ueber die Form des Tempeldachs (s. Tempel) schwanken die Ansichten zwischen der Annahme eines Giebel- und eines Plattdachs, die meisten entscheiden sich aber für letzteres.

Schließlich noch die Bemerkung, daß es im biblischen Sprachgebrauch wie in unserm üblich ist, unter dem Ausdruck „Dach" die ganze Behausung zu begreifen (Sir. 29, 29; Matth. 8, 8; Luk. 7, 6). Roskoff.

Dachs, so übersetzt Luther das hebr. Táhas. Man hat aber vielmehr an ein dem Delphin, der im Arabischen mit Tuhas bezeichnet wird, verwandtes und unter demselben Ausdruck mitbegriffenes Thier zu denken, an die Seekuh Dujang oder Manati. Dieselbe hat einen, dem Seehund ähnlichen Kopf und Vorderleib, während der hintere, mit Floßen versehene Körpertheil demjenigen der Delphine gleicht. Ausgewachsen mißt das Thier 10—15, ja 20 Fuß in die Länge. Seine glatte, bald nackt bleigraue, bald ins Dunkelblau spielende Oberhaut zeigt sich mehr als fingerdick und besitzt große Festigkeit, sodaß sie noch heute von den Arabern auf der Sinaihalbinsel zu sehr geschätzten Sandalen verarbeitet wird. Während nämlich die Kamelhaut den Fuß gegen die Akazienbornen, mit welchen die Pfade in manchen Thälern der Halbinsel oft überstreut sind, wenig schützt, so kann der Beduine hingegen mit Manatisandalen überall getrost auftreten. Ezechiel, wo er in poetischer Sprache den Zustand Israels unter Mose am Sinai schildert, vergißt dieser trefflichen Sandalen nicht. Sinnbildlich die Güte Gottes andeutend, welche das Volk damals erfuhr, verkündet er im Namen des Herrn: „Ich kleidete dich in buntgewirkten Stoff und gab dir Schuhe von Táhas" (Ez. 16, 10). Unter der mächtigen Oberhaut liegt eine zweite, nur etwa zwei Linien dicke, aber sehr zähe Haut. Dieser mochten sich wol die Israeliten bedienen, als sie aus Táhas-Haut für die Stiftshütte u. s. w. Oberdecken verfertigten, welche der Unbill der Witterung am meisten ausgesetzt werden mußten (2 Mos. 25, 5; 4 Mos. 4, 6. 8. 10 fg.). Gleich den andern Walen wird die Manati von den Anwohnern des Rothen Meeres mit Harpunen erlegt.

Man hat Táhas auch als Seehund gedeutet; aber dieser Bürger der Polarzone besucht das einer tropischen Temperatur ausgesetzte Rothe Meer nicht. Ebenso wenig können wir der neuerlich beliebten Erklärung beistimmen, Táhas sei eine Hyänenart, die unter dem entsprechenden Namen in Südarabien vorkomme. Namensähnlichkeit blos für sich fällt um so weniger ins Gewicht, weil die Araber oft mit Worten, die augenscheinlich dieselben sind wie im Hebräischen, ganz andere Begriffe als die ältest. Schriftsteller verbinden. Furrer.

Dagon ist der Name der philistäischen männlichen Hauptgottheit, die einen großen Tempel in Asdod besaß (1 Sam. 5, 1 fg.), in dem eine Mehrzahl von Priestern beschäftigt war. Auch in Gaza besaß er ein großes Heiligthum mit einem Gebäude von so be-

deutendem Umfang, daß 3000 Menschen auf dem Dach Platz fanden. Die Verehrung dieses Götzen dauerte durch die ganze vorchristl. Zeit, denn wie schon Simson in Gaza in den Dagontempel geführt wurde (Richt. 16, 23), so finden wir das Bêt Dagón noch zur Zeit des Makkabäers Jonathan als hochangesehenen Tempel bestehen (1 Makk. 10, 83; 11, 4; Josephus, „Alterthümer", XIII, 4, 4), und erst dieser verbrannte ihn. In einem Heiligthum des Dagon wurde nach 1 Chron. 10, 10 auch Saul's Haupt niedergelegt, doch ist statt dessen 1 Sam. 31, 11 nur gesagt, seine Waffen seien im Astartetempel als Spolien aufgestellt, und von Dagon nichts erwähnt. Uebrigens war sein Cultus nicht auf Gaza und Asdod beschränkt, vielmehr erwähnt Hieronymus (zu Jes. 46, 1, wo die LXX im Cod. Alexandr. statt Nebo den Namen Dagon haben), daß er auch in Askalon und den übrigen philistäischen Städten verehrt sei. Daß er auch in Palästina während der jüd. Zeit Heiligthümer hatte, geht aus Ortsnamen hervor; es gab ein Kephar Dagon und ein Bêt Dagón, jetzt Bêt Degân, nahe bei Joppe auf dem Weg nach Lydda und bei Sichem (Hieronymus im Onomast.).

Ueber seine Gestalt erfahren wir aus 1 Sam. 5, 1 fg., daß er einen Kopf und zwei Hände hatte, die freistanden und nicht am Körper anlagen, denn sonst hätten sie nicht abbrechen können (1 Sam. 5, 4); über die Beschaffenheit seines Rumpfes endlich gibt der Name Auskunft. Zwar erklärt Philo Byblius (bei Eusebius, Praep. evang., I, 10) Dagon bedeute Kornfeld (σίτων), und macht ihn demgemäß zum Erfinder des Korns (σῖτος) und zum Bruder des Zeus Arotrios; allein diese Erklärung gehört dem euhemeristischen Philo (s. Baal) und nicht der phöniz. Quelle an, da in dieser der Name Dagon nicht nach dem hebr. Wort dagan, Korn, erklärt zu werden brauchte, weil es ohnehin jeder verstand, und überdies die Wörter Dagón und dagán sich keineswegs decken. Um so mehr spricht für die andere auch allgemein angenommene Erklärung, das Wort sei Diminutiv von dag, Fisch, und bedeute Fischlein, lieber Fisch. Diese empfiehlt sich zunächst dadurch, daß die bei einem syr. Gott nothwendig vorauszusetzende weibliche Seite desselben, als welche wir die in Askalon verehrte Derketo (Diodor, II, 9) schon wegen der örtlichen Nähe ansehen müssen, eine Fischgestalt hatte, was auch Lucian (De dea syria, Kap. 14) bestätigt, dessen Beschreibung man kurz mit den Worten des Horaz wiedergeben kann:

Oben ein herrliches Weib, verendet sie unten im Fischschwanz.

Noch mehr aber spricht für diese Deutung, daß ebenso wie für die Derketo ein Fischbild gefunden ist (Fresnel im „Journal asiatique", Jahrg. 1845, September, S. 199 fg.), unter den von Layard in Ninive aufgefundenen Sculpturen auch eine männliche Fischgottheit vorliegt, die wir nebenstehend abbilden nach Layard (Discoveris in the Ruins of Niniveh and Babylon (London 1853), S. 343).



Der Fischkopf wird durch die Tiara hergestellt, der assyr. (Quasi-) Frack gibt das Motiv für den Fischleib, der Schwanz ist mit dem nach hinten gebogenen Fuß vereinigt. Daneben gibt es noch andere bildliche Darstellungen, in denen nicht die Bekleidung fischartig ausgestaltet ist, sondern der menschliche Oberkörper von den Hüften abwärts wirklich in einen Fischschwanz ausläuft. Endlich tritt dazu ergänzend die aus Berosus (Fragm., ed. Richter, S. 47) bekannte Erzählung, daß vier Fischmenschen, Oannes genannt, die Babylonier in allen Künsten unterwiesen haben; einer hieß Odakon, was an den Dagon möglicherweise sogar lautlich anzuschließen ist. Außerdem haben diesmal auch die Rabbinen eine bestätigende Ansicht, denn Kimchi bemerkt zu 1 Sam. 5, 1 fg., der Dagon sei vom Nabel aufwärts Mensch, abwärts Fisch gewesen, und ähnlich Abarbanel, während Raschi sagt, er sei ein Fisch gewesen. Als Beleg für die Fischverehrung bei den Aramäern s. Cicero, De nat. Deor., III, 15; Diodor, II, 4; Strabo, XVII, 812; Xenophon, Anab., I, 4, 9; Aelian., Hist. animal., X, 46; 142; Herodot, II, 72; indeß können nicht alle Semiten die Fische für uneßbar gehalten haben, denn die Phönizier trieben bekanntlich Fischerei.

Ueber den Charakter des Gottes läßt sich aus dem seiner Genossin Derketo schließen

daß er zwar nicht zu den lasciven Formen wie Baal Peor gehört, wohl aber auch nicht zu den strengen Vertilgern der Lust. Er wird ähnlich wie die Venus hastata (s. Aschera, S. 260) eine erhabener ausgestaltete ursprüngliche Naturgottheit sein, der die Beschützung des Lebens oblag; in ältester Zeit, wo Simson in seinem Tempel auch in Gegenwart von Weibern spielen muß, ist er wenigstens der Freude nicht abhold. Vgl. Stark, „Gaza und die philistäische Küste" (Jena 1852), S. 248. Merx.

Dalmanutha, eine Oertlichkeit im Gebiet von Magdala, wenn nicht in Magdala selbst (Mark. 8, 10). Matth. 15, 39 hat dafür geradezu Magdala; und wenn Dalmanutha eine „zerbrochene Pforte" bedeutet, so kann diese recht gut zu jenem alten Thurm, von welchem Magdala (s. d.) den Namen hat, gehört haben. Kneucker.

Dalmatia wird nur 2 Tim. 4, 10 als Reiseziel des Titus genannt, der dort wol das Evangelium verkündigen sollte. Es war der Küstenstrich des Adriatischen Meeres, der mit Liburnia und Japodia zusammen die röm. Provinz Illyricum bildete, bis zu welcher Paulus selbst nach Röm. 15, 19 seine Missionsthätigkeit ausgedehnt hatte. Krenkel.

Damaris, eine angesehene Athenerin, welche vom Apostel Paulus zum Christenthum bekehrt ward (Apg. 17, 34). Die Vermuthung des Chrysostomus, daß sie die Gattin des neben ihr genannten Dionysius Areopagita (s. d.) gewesen, entbehrt der Begründung. Ebenso unbegründet ist die Conjectur von Grotius, daß statt Damaris an der betreffenden Stelle Damalis (infolge einer Verwechselung des r mit l) zu lesen sei. Röck.

Damaskus. Von dem höchsten Theil des eigentlichen Antilibanon ergießt sich über ein felsiges Plateau, welches die Hauptkette von der gewaltigen Bergmasse des Hermon trennt, ein Fluß, der Baradâ, der, nachdem er von links und rechts her durch mehrere Bäche verstärkt ist, in eine von drei Seiten durch Höhen geschlossene Ebene tritt, welche nur nach Osten hin ganz offen ist. Nachdem der Baradâ hier wieder mehrere Zuflüsse aufgenommen und sich, wie zum Theil schon vorher, in zahlreiche natürliche und künstliche Arme getheilt hat, die jedoch meistens wieder zusammenströmen, endet er wenige Stunden weiter östlich seinen Lauf in dem See- und Sumpfgebiet des „Wiesenlandes" (Elmerġ). Etwas weiter südlich fließt ein ähnliches Gewässer, der Nahr el' a:waǵ, welcher vom Hermon kommt; außerdem sind hier noch einige kleinere Wasserläufe. Diese Ebene ist das Damascenerland, die herrliche Ghûta mit ihrer Fortsetzung, dem Wadi el 'a:ǵam. Die Fülle des Wassers schafft hier aus dem Boden, welcher dem der großen Syrischen Wüste ganz gleich ist, einen Garten Gottes. Hier ist der größte Reichthum an Bäumen, in deren Schatten (!) das Getreide reift; die köstlichen Früchte gedeihen hier; griechisch heißt die Aprikose Δαμασκηνόν; üppiges Grün bedeckt den Boden und überall rauscht über und unter der Erde fließendes Wasser (vgl. den vortrefflichen Aufsatz von Wetzstein, „Der Markt von Damaskus", in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", Bd. 11). Was Wunder, daß der Orientale, welcher hier sein Herrlichstes im Uebermaß findet, frisches Grün und fließendes Wasser, nicht Worte genug finden kann, die Reize dieses schönsten der irdischen Paradiese zu schildern (vgl. schon Julian, Ep. 24), wenn auch Reisende, die gerade aus Europa kommen, nicht ganz so enthusiastisch urtheilen. Auf alle Fälle ist dies eine Gegend, welche den Menschen zur Ansiedelung einladet wie wenige andere, eine Gegend, deren Reichthum unzerstörbar ist, so lange der Schnee des Hochgebirges noch den Baradâ mit Wasser versorgt. Damaskus ist oft verwüstet, aber immer wieder neu entstanden, und bei der traurigen Verwahrlosung des heutigen Syriens ist hier noch immer eine blühende Stadt von 100000—200000 Einwohnern. Mit dem größten Stolz sieht daher der Damascener auf seine Flüsse und das uralte System von Wasserleitungen, welches jedes Haus mit fließendem Wasser versorgt, und der Localsage nach vollendet wurde, ehe die Stadt gebaut war. Man versteht die Berechtigung der Frage, welche dem Naeman in den Mund gelegt wird: „Sind nicht Amana und Parpar, die Flüsse von Damaskus, besser als alle Gewässer Israels?" (2 Kön. 5, 12). Sicher hat man unter den hier genannten Flüssen die Hauptflüsse von Damaskus, den Baradâ und den A:waǵ, zu verstehen; ersterer kann auf keinen Fall fehlen, und für ihn spricht noch, daß im Hohenlied (4, 8) „der Gipfel des Amana" in einem Zusammenhang vorkommt, welcher dessen Deutung auf den Antilibanon wahrscheinlich macht (also Mons Amanae der Gegend, wo der Fluvius Amanae entspringt). Der Name Parpar hat sich vielleicht in dem Nahr Barbar erhalten, welcher,

was freilich jetzt auch nach den genauesten Karten unklar bleibt, ursprünglich ein Hauptzufluß des Aʿwag sein machte. Der Name Baradâ kommt schon bei vorislamischen arab. Dichtern und in der Form Βαρδίνης bei Stephanus von Byzanz (s. u. d. W. Δαμασκός) vor; die Griechen nannten ihn schön Χρυσοῤῥόας, den „Goldströmer", wie der Fluß, welcher in ähnlicher Weise in der Wüste von Transoxanien das paradiesische Sogd schafft, Zarafšân, der „Goldstreuer", genannt wird (griech. Πολυτίμητος).

Die Ghûta von Damaskus kommt wahrscheinlich Am. 1, 5 als bik·at awen, d. i. „Sündenthal" vor (eine Heimat der Ueppigkeit und Ausschweifung ist Damaskus noch jetzt); das ebenda genannte Bêth-Eden, d. i. „Wonneort", möchte ich mit Elfarâdîs, unmittelbar bei Damaskus, zusammenstellen (vielleicht das bei Stephanus von Byzanz genannte Παράδεισος). Jedenfalls hat man diese Localitäten nahe bei Damaskus und nicht jenseit der Berge zu suchen.

Damaskus liegt mehr als 2000 Fuß über dem Meeresspiegel, ist aber durch die doppelte Bergkette der kühlenden Einwirkung der Seewinde entzogen, während es dem heißen Hauch der Wüste ausgesetzt ist. Doch sendet das Gebirge zuweilen rauhe Winde hinab, und im Winter ist Schnee und Eis nichts Unerhörtes. Wegen der großen Feuchtigkeit ist das Klima nicht allzu gesund; Fieber sind häufig. Doch ließen sich die übeln Einflüsse durch menschliche Fürsorge sehr abschwächen, aber diese fehlt leider gar sehr. Schwerlich haben wir uns übrigens Damaskus zur Zeit des Ben Hadad und Hasael viel reinlicher und gesünder zu denken als jetzt; eher zur römischen und byzantinischen Zeit.

Zu den Vortheilen der Lage von Damaskus kommt noch, daß es von allen Seiten durch Berge und Wüsten gegen Feinde geschützt ist, während andererseits doch die Seeküste und die bedeutendsten binnenländischen Städte von dort nicht schwer zu erreichen sind; darum sandte wol Darius seine Schätze dorthin, als er gegen Alexander zog. Von jeher liefen hier mehrere Haupthandelsstraßen zusammen. Dagegen eignet der Ort sich wegen seiner etwas abgeschlossenen Lage nicht zum Sitz eines großen Reichs, wie er denn nie Hauptstadt eines solchen gewesen ist, außer in der Zeit der amaijadischen Khalifen, in der ja ganz besonders eigenthümliche Verhältnisse bestanden.

Von der Gründung der Stadt Damaskus läßt sich nur so viel gewiß sagen, daß dieselbe uralt ist. Nach Am. 9, 7 waren die Einwohner aus Kir gekommen (Kyrrhos, nördlich von Haleb? sicher nicht der Kyros, Kurr in Georgien), und ebendahin sollten sie nach des Propheten Drohung wieder geführt werden (Am. 1, 5), was auch wirklich eingetroffen ist, wenn man der Nachricht 1 Kön. 16, 9 in dieser Hinsicht Glauben schenken dürfte. Weiter führt uns aber jene abgerissene Notiz nicht. Noch weniger thut das 1 Mos. 15, 3, denn diese Stelle ist ganz dunkel, und es ist sehr fraglich, ob überhaupt ursprünglich in diesem Vers der Name Damaskus vorkam. Auch dürfen wir aus der Ortsangabe 1 Mos. 14, 15 nichts für das uralte Bestehen der Stadt schließen, denn immerhin konnte man auch später einen Punkt als nördlich von Damaskus bestimmen, ohne damit zu behaupten, daß dieses zur Zeit des Erzählten schon dagewesen; dazu kommt aber, daß die ganze Erzählung 1 Mos. 14 durchaus ungeschichtlich ist. Aus einer flüchtigen und unkritischen Combination dieser beiden Stellen, wahrscheinlich durch die in Damaskus zahlreichen Juden (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 20. 2; Apg. 9) veranlaßt, erklärt sich übrigens die Nachricht bei Justin (XXXVI, 2), wonach Abraham und Israel Könige von Damaskus waren, wie der ähnliche Bericht des Nikolaus von Damaskus (Josephus, „Alterthümer", I, 7. 2) über den Heerkönig Abraham (wo noch 1 Mos. 11, 31 benutzt ist). Die zahlreichen Legenden der Juden, Christen und Mohammedaner über die Urgeschichte von Damaskus haben durchaus keinen geschichtlichen Werth; sie zeigen uns jedoch, daß hier schon früh jüd. Einwohner ihre heiligen Sagen localisirt haben.

Aber schon zu David's Zeit tritt Damaskus in die Geschichte ein. David unterwirft die Stadt nach einem blutigen Krieg als Bundesgenossin des von ihm bedrängten Zoba, und legt eine Besatzung (neẓibim) hinein (2 Sam. 8, 5. 6 = 1 Chron. 18, 4—6). Allein unter Salomo wirft sich Reson, Sohn des Eljada, ein früherer Unterthan des von David niedergeworfenen Reichs Zoba, an der Spitze einer Krieger- oder Räuberschar zum König von Damaskus auf und behauptet sich die ganze Zeit Salama's über (1 Kön. 11, 23—25). Mit dem von ihm gestifteten Reich hatten nun die Israeliten die blutigsten Kriege zu führen. Obwol wir über diese ziemlich viele Nachrichten haben, so bleibt doch das Einzelne vielfach dunkel, namentlich weil ein Theil dieser Berichte durch

die Volkssage und andere Einflüsse stark entstellt und mit den eigenthümlichen Prophetensagen verflochten ist. Die ganze äußere Geschichte des nördlichen Reichs, Ephraim oder Israel, dreht sich fast um das Verhältniß zu Damaskus, mehr als um das zu dem schwachen und öfter in einer gewissen Abhängigkeit befindlichen Juda. Sogar die großen Propheten Elia und Elisa haben in unsern Berichten mehr Beziehungen zu Damaskus als zu Juda. Die an Macht einander ziemlich gleichen Staaten Damaskus und Ephraim kämpften hauptsächlich um das Land jenseit des Jordans, dessen nördlicher Theil, von fremden Stämmen bewohnt, nie recht zu Israel gehört hatte, und welches durch die Jordandepression abgetrennt und schwer zu vertheidigen war (vgl. Robinson's Ausführung über den Jordan als Landesgrenze in seiner „Physischen Geographie des Heiligen Landes" [Leipzig 1865], S. 162).

Anfangs werden die Damascener die ihnen so günstige Spaltung Israels nicht durch Feindseligkeiten gegen das nördliche Reich erschwert haben. Es ist ausdrücklich von einem Bündniß der Könige von Damaskus und Ephraim die Rede (1 Kön. 15, 19). Aber schon der dritte Theilkönig von Juda, Asa, durch Baesa von Israel hart bedrängt, reizt den König von Damaskus, Ben Hadad, Sohn des Tabrimmon, Enkel des Hesion, gegen das nördliche Reich auf. Ben Hadad fällt in dieses ein, verwüstet das ganze Land am obern Jordan und am See Genezareth und macht dadurch den Judäern Luft (1 Kön. 15, 18—20). In Ben Hadad's Vater und Großvater haben wir wahrscheinlich auch Könige zu sehen. Es ist sogar sehr möglich, daß die Namen Hesion (geschrieben Hziwn) und Reson (Rzwn) denselben Mann bezeichnen und blos durch Schreibfehler verschieden geworden sind; dann wäre also dieser Ben Hadad der Enkel des Gründers oder Wiederherstellers dieses Staats. Die Behauptung des Nikolaus Damascenus (Josephus, „Alterthümer", VII, 5. 2), daß alle damaligen Könige von Damaskus Hadad (soll heißen Ben Hadad) geheißen haben, erweist sich durch die Berichte des A. T. als falsch, und wir dürfen darum auch auf seine andern Angaben keinen Werth legen, soweit sie von denen des A. T. abweichen, von dem sie übrigens jedenfalls beeinflußt sind.

Mit einem Ben Hadad von Damaskus hat auch nicht gar viel später Ahab von Israel zu kämpfen. Daß dieser vom vorigen verschieden ist, dürfen wir aus 1 Kön. 20, 34 schließen, wonach schon der Vater von Ahab's Gegner Eroberungen auf israelitischem Gebiet gemacht hatte. Vermuthlich ist dieser Ben Hadad II. ein Enkel des Ben Hadad I. Die Kämpfe Ahab's mit den Damascenern sind sehr sagenhaft überliefert, und zwar nicht blos in Nebensachen, wie in der Erwähnung von 32 Unterkönigen des Ben Hadad (1 Kön. 20, 1) und den ungeheuern Zahlen (V. 30), sondern gerade auch in den Hauptzügen. Ob überhaupt die Belagerung von Samaria (1 Kön. 20) geschichtlich ist, scheint zweifelhaft, weil die Pointe der ganzen Erzählung nur die wunderbare Befreiung ist. Jedenfalls kämpften aber die Reiche mit wechselndem Glück und mit Unterbrechungen. Ahab ward unterstützt durch Josaphat von Juda, denn die Könige von Juda scheinen zum Hause Ahab's in einem gewissen Vasallenverhältniß gestanden zu haben. Zuletzt fiel Ahab im Kampf um Ramoth-Gilead (1 Kön. 22 = 2 Chron. 18), unter welchem man das heutige Assalt versteht, nicht weit östlich vom Jordan. Noch wunderbarer sind die Kämpfe des Ben Hadad mit Ahab's Sohn Joram dargestellt (2 Kön. 6 und 7).

Der kranke Ben Hadad ward von Hasael (Azelus bei Justin, XXXVI, 2) umgebracht, der nun den Thron bestieg (Adores bei Justin ebendaselbst ist wol [Ben] Hadad, wofür die LXX υἱὸς Ἄδερ haben). Merkwürdig ist, daß den großen Propheten Elia und Elisa ein Antheil an diesem Ereigniß zugeschrieben wird (die Stellen 1 Kön. 19, 15 und 2 Kön. 8, 7 fg. stehen übrigens in Widerspruch miteinander). Hat Elisa wirklich die Erhebung Hasael's begünstigt, was allerdings nicht unwahrscheinlich, so könnte die Absicht nur die gewesen sein, einen Israel weniger gefährlichen Mann aufzustellen. Dann hat er sich freilich sehr getäuscht, denn kein Damascener hat Israel so schwere Wunden geschlagen als dieser Kriegsfürst in seiner langen Regierung von etwa 50 Jahren. Die innern Kämpfe Israels begünstigten ihn. Bei Ramoth-Gilead ward auch König Joram verwundet (2 Kön. 8, 28 fg. = 2 Chron. 22, 5 fg.). Als dieser zur Heilung seiner Wunden in seine Hauptstadt zurückgekehrt war, erhob sich der Feldherr der zurückgebliebenen Truppen, Jehu, von Elisa (nach 1 Kön. 19, 15 von Elia) zum König berufen, zog nach Samaria und rottete mit blutiger Hand (Hos. 1, 4) das Haus und die Anhänger Ahab's aus, wobei auch der gerade anwesende König von Juda, Ahasja, getödtet wurde. Dadurch mußten

die Damascener freies Feld bekommen. So durchzog denn Hasael verheerend ganz Peräa (2 Kön. 10, 32 fg.), ja drang über den Jordan, eroberte die philistäische Stadt Gath (vielleicht geht hierauf Am. 6, 2) und ward vom judäischen König nur mit schweren Summen von Jerusalem abgekauft (2 Kön. 12, 18 fg.). Mit welcher Grausamkeit diese Kriege geführt wurden, deuten die Stellen 2 Kön. 8, 12 und Am. 3, 1 an. Ob und wie weit Hasael seine Eroberungen auch nach andern Seiten ausbreitete, können wir nicht wissen.

Auch Hasael's Sohn, Ben Hadad III., setzte die Feindseligkeiten fort, aber mit weniger Glück. Jehu's Enkel, Joas, schlug ihn dreimal und nahm ihm wieder ab, was sein Vater Joahas verloren hatte (2 Kön. 13, 25 fg.). Joas, welcher auch Juda unterwarf und Jerusalem eroberte, noch mehr aber sein Sohn, Jerobeam III., hoben das Reich Ephraim auf den Gipfel der Macht. Jerobeam unterwarf sogar Damaskus (2 Kön. 14, 28, wo einfach lejisrael zu lesen sein wird; vgl. V. 25; Am. 6, 14. Der Ausspruch Am. 1, 3—5 fällt jedenfalls vor die Eroberung von Damaskus).

Aber diese Herrschaft kann nur von kurzer Dauer gewesen sein, denn fast unmittelbar nach Jerobeam's Tode brachen die schrecklichsten Wirren im Reich Ephraim aus, bei denen an die Behauptung der Eroberungen nicht zu denken war. Nicht sehr viel später finden wir den letzten König von Ephraim, welcher eine längere Regierungszeit hat, Pekah, im Bunde mit dem Damascenerkönig Rezin gegen Jotham von Juda (2 Kön. 15, 37). Unter dessen Nachfolger, Ahas, ziehen beide sogar gegen Jerusalem, und zwar mit dem Vorhaben, das Haus David's zu entthronen und einen gewissen „Sohn des Tabeel", wahrscheinlich einen Damascener, als König von Juda einzusetzen (2 Kön. 16, 5 fg.; Jes. 7, 1—8). Das kleine Juda war diesen Feinden nicht gewachsen; allgemeiner Schrecken verbreitete sich, obwol Jesaja dem König und Volk Muth einsprach (Jes. 7, 1—8; 17, 1—11). Konnten sie nun auch das feste Jerusalem nicht einnehmen, so fügte der Damascener Juda doch dadurch einen großen Schaden zu, daß er ihm den Hafen am Rothen Meer, Eloth (1 Kön. 22, 48 fg.), abnahm und denselben den feindlichen Eingeborenen, den Edomitern, zurückgab. Jedenfalls fühlte sich Ahas in einer so bedrängten Lage, daß er zu dem verzweifelten Mittel griff, den Großkönig von Assyrien, Tiglath Pileser, um Hülfe zu bitten, welche natürlich nur gegen Anerkennung der assyr. Oberherrlichkeit und schweren Tribut gewährt wurde. Die drei kleinen Reiche, welche bei einmüthigem Zusammengehen vielleicht dem Vordringen der Assyrer Widerstand hätten leisten können, thaten so alles Mögliche, um den gemeinschaftlichen Untergang herbeizuführen. Zuerst traf dieser Damaskus, denn der König von Assyrien erschien auf des Ahas Bitten, nahm die Stadt ein, führte die Einwohner fort und ließ den König Rezin umbringen. Ahas begab sich zur Huldigung nach Damaskus; bei dieser Gelegenheit sah er hier einen Altar, der ihm so wohl gefiel, daß er nach dessen Muster im Tempel zu Jerusalem einen solchen einrichten ließ (stark entstellt ist dies alles 2 Chron. 28, 5 fg.). In mehrern Pausen trafen die Schläge der Assyrer dann das Reich Ephraim bis zu dessen Untergang, und unter Hiskia, dem Sohn des Ahas, war auch Juda der Vernichtung anheimgefallen, die nur durch ganz außerordentliche Umstände abgewandt ward.

Eigene Fürsten von Damaskus gab es nun nicht mehr; aber die Stadt wird sich bald einigermaßen erholt haben. Zwar in der noch dazu corrumpirten Stelle Sach. 9, 1 (vor der Zerstörung Samarias geschrieben) haben wir nur eine Localbezeichnung, aus der nichts zu erkennen ist, aber Jeremia (Kap. 49, 23—27) bedroht schon wieder Damaskus mit Strafe, in Worten, die freilich, wie durchgängig seine Aussprüche über fremde Völker, zum großen Theil ältern Propheten entnommen sind (nachweisbar Jer. 49, 27 = Am. 1, 4), sodaß man nicht zu viel auf die besondere Situation daraus schließen darf, und Ezechiel, der den Ort auch sonst noch ein paar mal nennt (Kap. 47, 16—18; 48, 1), sagt, daß Tyrus von Damaskus „Wein von Helbôn" und „Sahar-Wolle" beziehe. Ersteres ist sicher der Wein des noch jetzt traubenreichen, schön gelegenen Halbûn, nahe bei Damaskus (Wetzstein, a. a. O., S. 490, Anmerkungen), das Chalybon der Griechen, woher nach Strabo (XV, 22) die Perserkönige ihren Wein nahmen; über die „Sahar-Wolle" können wir nichts Näheres angeben.

Aus der Zeit der großen asiat. Reiche hören wir fast gar nichts von Damaskus, welches in der Geschichte derselben bei seiner abgeschlossenen Lage keine große Rolle spielen konnte, wie es denn selbst in der röm. Zeit wenig genannt wird. Nur gelegentlich sind Erwähnungen, wie 1 Makk. 11, 62; 13, 32. In die Geschichte der Israeliten greift Damaskus nicht mehr tief ein.



Nach dem Zerfall des Seleucidenreichs, um 85 v. Chr., ward Aretas (Hâritat), einer der Nabatäerkönige, welche ein weites Gebiet südlich und östlich von Palästina beherrschten, von den Einwohnern von Damaskus zum König berufen (Josephus, „Alterthümer", XIII, 15. 2; „Jüdischer Krieg", I, 4. 8). Auf griech. Münzen nennt er sich Ἀρέτας Φιλέλλην. Obwol die Römer bald darauf diese Gegenden unterwarfen, ließen sie den Nabatäer doch als Vasallenfürsten, sogar in Damaskus. Der Apostel Paulus berichtet, daß der Statthalter (Ethnarch) des Königs Aretas (wahrscheinlich der, welcher eigentlich Aeneas hieß [Josephus, „Alterthümer", XVI, 9. 4] und sehr lange regierte) ihm in Damaskus aufgelauert habe (2 Kor. 11, 32).

Die spätere Geschichte von Damaskus liegt außerhalb unserer Aufgabe. Auch wollen wir die innern Verhältnisse des alten Damaskus, Religion, Staatsverfassung, Sitten u. s. w. nicht weiter besprechen, da sich hierüber nur im Zusammenhang mit einer eingehenden Betrachtung der Verhältnisse des alten Syriens überhaupt irgend nennenswerthe Ergebnisse gewinnen ließen. Gering würden übrigens diese Ergebnisse immer nur bleiben, namentlich hinsichtlich der Religion.

Der Name der Stadt ist im Hebräischen Dammeseḳ (Dummeseḳ [2 Kön. 16, 10, mit ר] ist sicher nur ein Schreibfehler); aber die Chronik (I, 18, 4. 6; II, 28, 5) hat die Form Darmeseḳ, und da die Aramäer selbst den Namen stets mit r sprechen (syrisch Darmesuḳ, wovon das Adjectiv darmuskâi, damascenisch), so ist Darmask oder Darmusḳ als Grundform anzusehen. Die Form mit r war übrigens auch den Griechen nicht ganz unbekannt, wie die alberne Etymologie aus δέρμα und ἀσκός bei Stephanus von Byzanz zeigt. Die Bedeutung des Namens ist durchaus unklar, was bei dem hohen Alter der Stadt nicht auffällig ist. An Versuchen, ihn aus dem Griechischen, Aramäischen, Arabischen, Hebräischen und Sanskrit zu erklären, hat es seit Philo nicht gefehlt, aber keiner hat für den nüchternen Beurtheiler auch nur einige Wahrscheinlichkeit. Der hebräischen, vielleicht auch bei den Phöniziern üblichen, Form schließt sich die griechische (Δαμασκός) und die arabische (Dimašḳ oder Dimišḳ) an, für welche man jedoch heutzutage meist Eššâm, eigentlich den Namen des Landes (Nordland, d. i. Syrien, von den heiligen Städten Arabiens aus gerechnet) gebraucht. Im A. T. steht für Damaskus und die Damascener als das für Israel wichtigste aramäische Volk sehr häufig schlechthin „Aram". Vielleicht nannten sich die Könige von Damaskus selbst „Könige von Aram". Nöldeke.

Dämonen, s. Besessene und Satan.

Dan, wörtlich Richter, von Josephus („Alterthümer", I, 19, 8) freilich gleich Theokritos, Gottgerichteter, übersetzt, ist nach 1 Mos. 30, 3; 35, 25 ein Sohn Jakob's von der Bilha, der Sklavin Rahel's. Unter den israelitischen Stämmen nahm er, wie alle Söhne der Kebsweiber Jakob's, eine untergeordnete Stelle ein, denn die niedrige Stellung im Volk wird eben durch die nur halb legitime Abstammung von seiten der Nebenfrauen historisch motivirt. Daher lagert er nach der Ordnung des Wüstenzugs (4 Mos. 2, 25) nördlich von der Stiftshütte und wird zuletzt erwähnt; doch gehört er zu den starken Stämmen, ihm werden (4 Mos. 1, 38) sogar 62700 Mann beigelegt, während selbst Juda nur 74600 zählt. Das Stammgebiet der Daniten war klein und lag (Jos. 19, 40 fg.) zwischen Ephraim, Benjamin und Juda; bei Joppe berührte es das Meer, südwestlich das Philisterland, und zählte 17 Städte, worunter Lydda, Joppe, Modin mit dem Makkabäergrab, Timna, durch Simson bekannt, und Ekron, wiewol sie letzteres schwerlich fest innehatten. Auch das übrige Land machten ihnen die Emoriter streitig (Richt. 1, 34). Während der Richterzeit verließ ein Theil der Daniten ihre südlichen Sitze, falls diese überhaupt schon gewonnen waren, und eroberten im Norden, im Stammgebiet Naphtali's, die Stadt Lajisch oder Leschem, an der kürzesten Jordanquelle, die sie nach ihrem Namen „Dan" nannten. Kurz angedeutet ist dies Jos. 19, 47, eingehend mit einer Reihe von hochinteressanten Zügen, die einen Blick in das Volksleben thun lassen, ausgeführt Richt. 18, wo hervorzuheben ist, daß der Stamm sich „ein Erbtheil sucht" lange nach Josua, „weil ihm noch kein Erbtheil inmitten der Stämme gefallen war", vor allen Dingen aber, daß dort in Dan ein besonderer Cultus mit einem Bild eingerichtet wurde, der bis zum Exil der nördlichen Stämme dauerte, also auch unter David und Salomo, sodaß keine Cultuseinheit geherrscht hat (Richt. 18, 30). Ueberdies erscheint hier sogar der Bilderdienst viel allgemeiner verbreitet, als man sonst anzunehmen geneigt ist, denn der Ephraimit Micha verehrt Jahve im Bild (Richt. 17, 5), ein aus Bethlehem in Juda stammender Levit wird

Privatpriester bei diesem Bild, endlich die Daniten rauben es als einen besonders werthvollen Schatz (Richt. 17, 12; 18, 18).

In der Richterzeit hat der Stamm an den gemeinsamen Volksinteressen sich wenig betheiligt; nicht nur, daß er noch keine sichere Wohnsitze hatte, ausdrücklich wird er im Lied der Debora (s. d.; Richt. 5, 17) den Stämmen zugezählt, die zum Kampf gegen Sisera sich nicht vereinigt hatten. Seinem Charakter nach gilt er für listig und heimtückisch, geschickt zum Ueberfall der Feinde und schneller Vertilgung. Darum wird im Segen Jakob's (1 Mos. 49, 17) von ihm gesagt:

Dan sei eine Schlange am Wege,
Eine Otter an dem Pfade,
Die des Rosses Fersen beißt,
Daß sein Reiter rücklings stürzt.

Und im Segen Mose's (5 Mos. 33, 22) heißt es:

Ein junges Löwenkind ist Dan,
Das aus Basan's (Wäldern) aufspringt.

In späterer Zeit verschwindet der Stamm und wird 1 Chron. 6 z. B., sowie Offb. 7, 6 nicht mehr erwähnt, vielleicht des obenerwähnten Götzendienstes wegen. Merx.

Daniel, der vierte der sogenannten großen Propheten. Wie in dem nach ihm benannten Buche erzählt wird, wurde Daniel im dritten Jahre Jojakim's nach der Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar von diesem mit den übrigen Gefangenen nach Babel gebracht und hier auf dessen Befehl mit andern hebr. Jünglingen edeln Geschlechts und vorzüglicher Befähigung zum Hofdienst erzogen. Um sich nicht durch den Genuß der ihnen von der königlichen Tafel zugewiesenen Speisen zu verunreinigen, erbaten sich Daniel und drei seiner Freunde, nur Gemüse und Wasser als Kost genießen zu dürfen, was ihnen gewährt wurde, da nach dem gemachten Versuch ihr Aussehen nur gewann. Nach drei Jahren wurden die vier Jünglinge, da sie sich in Weisheit vor allen andern auszeichneten, vom König in Dienst genommen, und er fand sie stets einsichtsvoller als alle seine Zeichendeuter und Beschwörer (Dan. 1). Als es einst Daniel durch Gottes Hülfe gelungen war, dem Nebukadnezar den Inhalt eines von diesem geträumten Traums anzugeben und zu deuten, was die Zeichendeuter nicht vermocht hatten, wurde er zum Obervorsteher aller Weisen Babels gemacht, während seinen drei Freunden die Verwaltung der Landschaft Babel übergeben wurde (Dan. 2). Diese drei weigerten sich, ein von Nebukadnezar aufgestelltes Götzenbild gleich den übrigen Beamten anzubeten und wurden deshalb in den Feuerofen geworfen; sie gingen aber unter dem Schutz eines Engels unversehrt daraus hervor und gelangten dadurch nur zu größerer Ehre (Dan. 3). Nachdem eine neue Traumdeutung, welche Daniel dem Nebukadnezar ertheilt, sich durch den Erfolg bewährt hatte (Dan. 4), wußte später Daniel auch die geheimnißvolle Schrift zu deuten, die bei dem Gastmahl des Königs Belsazar an der Wand erschien und diesem den Untergang seines Reichs verkündigte, infolge dessen der König befahl, ihn mit Purpur und goldener Kette zu bekleiden und als den dritten Machthaber im Reich auszurufen (Dan. 5). Nachdem Darius der Meder das Reich erlangt, setzte er darüber 120 Satrapen und über diese drei Vorsteher, deren einer Daniel war, und da dieser alle andern an Weisheit übertraf, ging der König damit um, ihn über das ganze Reich zu setzen; aus Neid suchten die übrigen Fürsten ihn zu stürzen, indem sie bei dem König ein Gebot auswirkten, welches Daniel nothwendig übertreten mußte, wenn er wie bisher unverwandt seinem Gott dienen wollte. Er wurde deshalb in die Löwengrube geworfen, aber den andern Tag unverletzt daraus hervorgeholt; der König ließ statt seiner seine Ankläger hineinwerfen und befahl seinen Unterthanen, fortan den Gott Daniel's allgemein im ganzen Reich zu fürchten und zu verehren (Dan. 6). Fortan war Daniel mächtig unter Darius und unter Cyrus (Dan. 6, 29; vgl. 10, 1).

Was von der Geschichtlichkeit dieser Erzählungen zu halten ist, ergibt sich erst aus einer genauern Untersuchung des Buchs, welches Daniel's Namen trägt, und der darin enthaltenen Weissagungen, mit welchen jene im Zusammenhang stehen.

Das Buch Daniel hat in unserer Bibel wie in der griech. und lateinischen Uebersetzung seine Stelle unmittelbar hinter Ezechiel, in dem hebr. Kanon dagegen steht es nicht in der Sammlung der Propheten, sondern unter den sogenannten Ketubim oder Hagiographa (s. Bibel und Kanon). Es ist zum Theil in hebräischer (Kap. 1,1—2,4 und Kap. 8—12), zum Theil in chald. Sprache (Kap. 2,4—7,28) geschrieben, bildet aber nichtsdestoweniger ein eng zu-

sammengehörendes, jetzt in 12 Kapitel getheiltes Ganze, welches in der ersten Hälfte mehr Erzählung, in der zweiten Weissagung enthält. Die Weissagungen sind nicht prophetische Reden, wie die der übrigen prophetischen Schriften, welche den Zeitgenossen ihre Sünden vorhalten, sie zur Bekehrung auffordern und den unbußfertigen Sündern Strafgericht und Untergang, den Bußfertigen und Gläubigen messianisches Heil verkünden, sondern sie beschreiben in Bildern und Erscheinungen bis ins einzelnste und mit genauer Vorhersagung und Zeitbestimmung die künftige Gestaltung der Weltreiche, ihren Kampf gegen das Reich Gottes und dessen endlichen Sieg über alle feindlichen Mächte. Als Offenbarung über die Weltereignisse von der Zeit Daniel's an bis zum Eintritt des Weltgerichts und des Gottesreichs sind sie in vier Visionen dargestellt, die dem Daniel zu verschiedenen Zeiten, im ersten Jahre des Belsazar (Kap. 7), im dritten Jahr desselben (Kap. 8), im ersten Jahr Darius' des Meders (Kap. 9), im dritten Jahr des Cyrus (Kap. 10—12) zutheil geworden und welche, neben den Bildern so weit als nöthig auch die Deutung enthaltend, in immer zunehmender Deutlichkeit und Ausführlichkeit nach einem und demselben Ziel führen. Auch der Traum Nebukadnezar's (Kap. 2) ist schon gleichen Inhalts und wird dadurch, daß ihn Daniel neu geoffenbart erhält, auch zu einer diesem gewordenen Vision. Wenn nun auch im ersten Theil des Buchs von Daniel in der dritten Person die Rede ist, so wird doch Kap. 7, 1 bei der Ankündigung des ersten Gesichts ausdrücklich bemerkt, Daniel habe dasselbe aufgeschrieben, und von da an tritt er regelmäßig in der ersten Person auf, sodaß auch die Erzählung als von ihm geschrieben angesehen werden und er demnach als Verfasser des Ganzen gelten soll. Als solcher galt er auch in der jüd. Tradition wie in der ganzen ältern christl. Kirche, und das Erzählte wurde als rein geschichtlicher Bericht angesehen, die Gesichte auf die immer fernere Zukunft gedeutet. Die Einwendungen des Neuplatonikers Porphyrius im 3. Jahrh. gegen die Danielische Abfassung konnten keinen Anklang finden. Erst seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts hat eine genauere wissenschaftliche Betrachtung des eigenthümlichen Buchs die Ansicht, daß es durch Daniel in der angegebenen Zeit abgefaßt worden sei, als unhaltbar erwiesen, und die gründlichen Untersuchungen von Bertholdt („Daniel aus dem Hebräisch-Aramäischen neu übersetzt und erklärt" [Erlangen 1806—8] und Historisch-kritische Einleitung in sämmtliche kanonische und apokryphische Schriften des A. und N. T." [Erlangen 1812—19], IV, 1505 fg.); Bleek (in der „Theologischen Zeitschrift" von Schleiermacher, De Wette und Lücke, Jahrg. 1822, III, 171 fg.; vgl. „Jahrbücher für deutsche Theologie", V, 45 fg.); De Wette (in der Ersch und Gruber'schen „Allgemeinen Encyklopädie der Wissenschaften und Künste" [Leipzig 1832], Thl. 23, und „Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des A. T." [7. Ausg., Berlin 1852]); Lengerke („Das Buch Daniel" [Königsberg 1835]); Ewald, „Die Propheten des Alten Bundes" [2 Bde., Stuttgart 1841]; Hitzig („Das Buch Daniel" [Leipzig 1850]); Lücke („Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes" [2. Aufl., Bonn 1852]) u. a. haben die spätere Abfassungszeit ebensowol wie Inhalt und Zweck des Buchs in klarster Weise festgestellt, während freilich von andern die Abfassung des Buchs durch Daniel und die herkömmliche Deutung seiner Weissagungen entweder in schroff abwehrender Weise oder mit mehr oder weniger Zugeständnissen an die Kritik vertheidigt oder festgehalten wird; so von Hengstenberg („Die Authentie des Daniel" [Berlin 1831]); Hävernick („Commentar über das Buch Daniel" [Hamburg 1832] und „Handbuch der historisch-kritischen Einleitung in das A. T." [Erlangen 1844], Thl. 2, Abthlg. 2); Keil („Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des A. T." [2. Aufl., Frankfurt a. M. 1859]); Auberlen („Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis" [Basel 1854; 2. Aufl., 1857]); Delitzsch in Herzog's „Real-Encyklopädie"; Zündel („Kritische Untersuchungen über die Abfassungszeit des Buches Daniel" [Basel 1861]; dagegen Barmann in den „Theologischen Studien und Kritiken" [Jahrg. 1863, III]) u. a.; in anderer Weise Kranichfeld („Das Buch Daniel erklärt" [Berlin 1868]). Nach der ältern Ansicht wäre in den Weissagungen des während des babylonischen Exils geschriebenen Buchs das messianische Heil an die durch chronologische Berechnung bestimmte Zeit der Erscheinung Christi angeknüpft, und als das dem messianischen Reich vorangehende vierte und letzte weltliche Reich hätte man das römische und dessen Ausläufer in verschiedene Reiche bis in die spätesten Zeiten anzusehen. Nach den Ergebnissen der kritischen Untersuchungen dagegen ist das Buch von einem beinahe vier Jahrhunderte später lebenden jüd. Schriftsteller in der Zeit der durch den syr. König Antiochus Epiphanes veranlaßten

Religionsverfolgungen und des beginnenden Makkabäerkriegs geschrieben worden, die Erwartung des messianischen Heils ist unmittelbar an den bevorstehenden Untergang des Antiochus Epiphanes geknüpft, und als das vierte und letzte der dargestellten weltlichen Reiche ist die griech.-macedon. Monarchie mit den daraus hervorgegangenen Reichen, besonders dem syrischen und ägyptischen, zu betrachten.

Um die Richtigkeit und alleinige Haltbarkeit dieser letztern Ansicht nachzuweisen, gehen wir von dem Inhalt derjenigen Kapitel des Buchs aus, über deren Deutung kein Streit ist und auch kein Zweifel sein kann, Kap. 11—12 und Kap. 8. In Kap. 11 finden wir in Gestalt einer dem Daniel am Ufer des Tigris im dritten Jahre des Cyrus durch einen Engel mitgetheilten Offenbarung eine zwar die Nennung der Namen vermeidende, doch im übrigen vollkommen klare Darstellung der Geschichte der Reiche, von welchen Palästina von dieser Zeit bis auf Antiochus Epiphanes abhängig war: erst vier pers. Könige, von welchen der vierte (Xerxes) alles aufbietet gegen Griechenland, dann ein kriegerischer mächtiger König, dessen Reich zertheilt wird, aber nicht unter seine Nachkommen (Alexander). Mächtig wird der König des Südens (Ptolemäus in Aegypten), doch noch mächtiger einer seiner Feldherren als König des Nordens (Seleukus in Syrien), und die äußern und innern Kämpfe der beiden Reiche der Ptolemäer und Seleuciden werden, wenn auch nur andeutend, doch im einzelnen erzählt (V. 5—19). Auf Antiochus den Großen folgt ein König (Seleukus Philopator), der einen Eintreiber der Steuern (den Heliodor) nach Palästina schickt und bald durch Meuchelmord umkommt, da er von diesem vergiftet wird (V. 20); an seiner Stelle schwingt sich dann ein „Verworfener" (sein jüngerer Bruder Antiochus Epiphanes) auf den Thron, dessen Treiben besonders in Rücksicht auf das jüd. Volk ausführlicher geschildert wird (V. 21—45). Von einem seiner Feldzüge gegen Aegypten mit reicher Beute zurückkehrend, plündert dieser den Tempel in Jerusalem (170 v. Chr.; vgl. V. 25—28 mit 1 Makk. 1, 17—20).

Zwei Jahre darauf durch Dazwischenkunft der Römer genöthigt, unverrichteter Sache aus Aegypten abzuziehen, gewinnt er in Jerusalem die vom heiligen Bunde Abtrünnigen, läßt Soldaten dort und diese entweihen das Heiligthum, schaffen das „beständige Opfer" ab, das täglich morgens und abends darzubringende Brandopfer, „und stellen den entsetzlichen Greuel auf", d. i. errichten einen kleinern Altar auf dem Brandopferaltar des Tempels, auf welchem dem Olympischen Jupiter geopfert wurde (V. 31; vgl. 1 Makk. 1, 29 fg., 37. 45. 54. 59; 6, 7). Die Schlechtgesinnten werden zum Abfall verlockt (vgl. 1 Makk. 2, 18), aber die Frommen ermannen sich (1 Makk. 1, 62; 2, 1 fg.); freilich erlangen sie nur „eine kleine Hülfe" und viele schließen sich nur in Heuchelei an sie an (1 Makk. 6, 21 fg.); es fallen viele Fromme durch Schwert, Feuer und Gefangenschaft eine Zeit lang (1 Makk. 1, 57 fg.), aber dies geschieht, um unter ihnen zu läutern und zu säubern „bis zur Zeit des Endes, denn noch (dauert es) bis zur bestimmten Zeit" (V. 35). Der König erhebt sich in Uebermuth über jeden Gott „und über den Gott der Götter redet er Schreckliches (1 Makk. 1, 24; 2 Makk. 9, 12) und er hat Glück, bis der Grimm vorüber ist, denn das verhängte Strafgericht wird vollzogen" (V. 36 nach Jes. 10, 25. 23); er verachtet die Götter seiner Väter und ehrt einen fremden Gott (den Jupiter Capitolinus), und die ihm zu Willen sind macht er groß und mächtig (V. 37—39). So zieht „zur Zeit des Endes" der König des Nordens mit mächtiger Heeresrüstung gegen den König des Südens, er überflutet die Länder und kommt auch in „das herrliche Land" (Judäa), während Edom, Moab und Ammon, welche von der Heerstraße entfernt landeinwärts lagen, verschont blieben, und er bemächtigt sich der Schätze Aegyptens; „doch Gerüchte erschrecken ihn aus Osten und Norden, und er zieht aus mit großem Grimm, um viele zu verwüsten und zu vertilgen, und er schlägt seine Zelte auf zwischen dem (Mittelländischen) Meer und dem herrlichen heiligen Berge (dem Tempelberg in Jerusalem), aber er geht seinem Ende entgegen und keiner hilft ihm" (V. 40—45; die nähere Erklärung s. in den Commentaren). In dieser ebengeschilderten Zeit, einer Zeit der Drangsale, wie sie vorher kein Volk je erlebt, wird das Volk Daniel's errettet werden, „alle die aufgeschrieben sind im Buche" (des Lebens; vgl. Jes. 4, 3), „und viele von denen, die im Erdenstaub schlafen, werden aufwachen, die einen zum ewigen Leben, die andern zur Schande und ewigem Abscheu", und die frommen Volkslehrer, welche viele in Treue erhalten, werden glänzen wie die Sterne des Himmels (Dan. 12, 1—3). Auf die Frage, wann das Ende der schrecklichen Dinge eintreten werde, schwört der Engel, daß in $3\frac{1}{2}$ Jahren „und wenn zu Ende

die Zerstreuung eines Theils des heiligen Volks" alles dies vollendet sein werde (V. 7). Da Daniel noch einmal fragt, was das letzte dieser Ereignisse sein werde, erhält er nur noch, als für den Frommgesinnten zu beherzigenden Fingerzeig (V. 10), die geheimnißvolle Andeutung: „Von der Zeit an, da das beständige Opfer abgeschafft und der entsetzliche Greuel aufgestellt wird (11, 31), sind 1290 Tage; Heil dem der da harret und erreicht 1335 Tage!" Die 1290 Tage sind soviel als 3½ Jahre (s. Stähelin, „Specielle Einleitung in die kanonischen Bücher des A. T." [Elberfeld 1862], S. 339), und soviel ergibt sich aus der ganzen Darstellung, daß das messianische Heil unmittelbar auf die durch Antiochus herbeigeführte Trübsal folgen und der Eintritt desselben an den Untergang des Tyrannen sich anschließen soll.

Das Gleiche stellt in anderer Weise die Kap. 8 mitgetheilte Vision dar, welche dem Daniel durch einen Engel erklärt wird. Er sieht einen nach allen Seiten hin stoßenden Widder mit zwei Hörnern, von welchen das zweite, höhere erst später wächst (das Reich der Meder und Perser); ein Ziegenbock mit einem ansehnlichen Horn kommt eiligen Laufs von Westen her, zerbricht die Hörner des Widders und tritt ihn zu Boden (der König von Griechenland); während er aber mächtig wächst, zerbricht das große Horn, und es wachsen an seiner Stelle vier Hörner, nach den vier Winden des Himmels (11, 4), vier Königreiche (die Hauptreiche Syrien, Aegypten, Macedonien und Asien). In der letzten Zeit ihrer Herrschaft (V. 23) wächst aus einem von ihnen ein kleines Horn hervor und wird überaus mächtig nach Süden und Osten und dem herrlichen Land (Aegypten; vgl. 11, 22 fg., Persien [1 Makk. 3, 37; 6, 1 fg.] und Judäa); es erhebt sich gegen die Sterne des Himmels selbst und tritt deren mit Füßen, dem Herrn der Heere nimmt es das beständige Opfer (V. 11; vgl. 11, 31 fg.), richtet sein Heiligthum zu Grunde und wirft die Wahrheit zu Boden; es ist dies ein König voll Frechheit und Verstellung, welcher schreckliches Unheil unter dem Volk der Heiligen anrichtet; durch seine Schlauheit gelingt es ihm und er erhebt sich in seinem Herzen und gegen den Fürsten der Fürsten tritt er auf, aber ohne (Menschen)Hand wird er zermalmt (V. 25; vgl. 11, 45). Auf die Frage: „Bis wie lange das Gesicht vom beständigen Opfer und Aufstellen des entsetzlichen Frevels (vgl. 11, 31; 12, 11) und Zertreten von Heiligthum und Heer?" wie lange alle diese Greuel dauern sollen (12, 6), wird ihm die Antwort ertheilt: „Bis auf 2300 Abend-Morgen, da wird das Heiligthum gerechtfertigt sein", d. i. 1150 Tage, also etwas über drei Jahre soll das zweimalige tägliche Opfer verhindert sein. Ausdrücklich wird darauf aufmerksam gemacht, daß „das Gesicht auf die Zeit des Endes" gehe (V. 17), daß dem Seher kundgethan werde, was geschehen werde in der letzten Zeit des Zornes (Jes. 10, 24; 1 Makk. 1, 64), denn es gehe auf den bestimmten Zeitpunkt des Endes (V. 19), des Endes nämlich dieser Prüfungszeit des Volkes Gottes, welches zugleich der Anfang des von Gott seinem Volk bestimmten Heils sein soll (V. 23; 11, 35. 36. 40; 10, 14).

In Kap. 7 schildert Daniel ein Traumgesicht, welches ihm ebenso von einem Engel erklärt wird (V. 16). Vier Thiere steigen aus dem Meer hervor, ein Löwe mit Adlerflügeln, ein gefräßiger Bär, ein Panther mit vier Flügeln und vier Häuptern, endlich ein viertes schrecklicheres und mächtigeres Thier mit eisernen Zähnen und ehernen Klauen, welches alles frißt oder mit seinen Füßen zertritt. Dieses Thier hat zehn Hörner, und zwischen diesen steigt ein anderes kleines Horn auf und wird mächtig, und drei von ihnen werden ausgerissen vor ihm, und es hat Augen wie Menschenaugen und einen Mund, der großsprecherisch ist; es führt Krieg mit den Heiligen und siegt über sie. Dieses Horn ist ein König, welcher Reden gegen den Höchsten ausstößt und seine Heiligen bedrückt und trachtet Festzeiten und Gesetz zu ändern, und sie werden in seine Hand gegeben sein 3½ Jahre. Unverkennbar ist dieses kleine Horn V. 8 dasselbe wie 8, 9, von welchem V. 8. 11. 20. 21. 25 dasselbe ausgesagt wird wie 8, 10 fg.; 8, 23 fg.; 11, 31. 36 (vgl. 1 Makk. 1, 45 fg.; 2 Makk. 6, 6) und für dessen Herrschaft dieselbe Zeit bestimmt ist V. 25 wie 12, 7 (vgl. 8, 14), also Antiochus Epiphanes. Mag man dann unter den zehn Königen, aus welchen er aufgestanden (V. 7. 20. 24), zehn Reiche, in welche Alexander's Monarchie zerfiel, aber richtiger seine zehn Vorgänger verstehen (über die drei durch ihn verdrängten Könige V. 8. 20. 24 s. Hitzig, a. a. O., S. 121 fg.), das vierte Thier ist jedenfalls das griech.-macedon. Reich, aus welchem die drangsalvolle Herrschaft des Tyrannen Antiochus hervorging (V. 7. 19. 23; vgl. 8, 5 fg., 21; 11, 3), und demnach stellen von den drei andern nacheinander aufsteigenden Thieren (V. 4 fg.)

der Löwe das babylonische, der Bär das medische, der Panther das nach allen vier Weltgegenden sich ausbreitende (8, 4) pers. Reich dar, welches letztere vier Häupter, d. i. Könige hatte (11, 2). — Infolge des Gebarens jenes Hornes hält Gott ein feierliches Gericht, und der Seher sieht, wie das Thier wegen seiner großsprecherischen Reden getödtet und ins Feuer geworfen (V. 11), wie also seinem Reich ein Ende gemacht wird und wie „einer mit den Wolken des Himmels gleich eines Menschen Sohn" vor Gott erscheint, welchem ewige Herrschaft verliehen wird und welchem alle Völker dienen sollen. Ob unter dem Menschensohn ein einzelner, der Messias, oder vielmehr nur (wie eines Menschen Sohn, vgl. wie ein Löwe u. s. w. [V. 4 fg.]; vgl. 10, 16. 18; s. Hitzig, a. a. O., S. 115 fg.) im Gegensatz zu den aus der Tiefe aufsteigenden Thieren das aus dem Himmel herabkommende Reich der Heiligen verstanden werden soll, kann zweifelhaft scheinen, gewiß ist aber, daß dieses Gottesreich unmittelbar auf den Untergang des Thiers folgen soll (V. 9. 13). Das Horn überwältigt und bedrückt die Heiligen, bis Gott kommt und Gericht hält und dessen Macht vernichtet (vgl. 8, 25), um die Gewalt und Herrschaft auf ewig dem Volk der Heiligen zu geben (V. 22. 26 fg.).

Nichts anderes findet sich auch in dem Traumgesicht Nebukadnezar's dargestellt, welches diesem von Daniel gedeutet wird (Kap. 2, 31—45). Er sieht eine Bildsäule, deren Haupt von Gold, Brust und Arme von Silber, Bauch und Lenden von Erz, die Beine von Eisen und die Füße und Zehen theils von Eisen, theils von Thon; da reißt sich ein Stein los ohne menschliches Zuthun und zermalmt die Füße, und auf einmal ist das Bild vernichtet, der Stein aber wird zu einem großen Berg und erfüllt die ganze Erde. Die einzelnen Theile des Bildes bezeichnen Reiche, welche eins aus dem andern entstehen; das Haupt ist das Reich Nebukadnezar's (V. 38); die Brust ist ein geringeres als das babylonische (V. 39), damit kann nur das medische gemeint sein, welches nach Kap. 6, 1 (vgl. 9, 1; 11, 1) unter Darius dem Meder auf jenes folgte, da das medopersische im Gegentheil größer und mächtiger war als das babylonische. Das dritte Reich von Erz, welches über die ganze Erde herrscht (V. 39), ist das persische (vgl. Esra 1, 2), wie auch Cyrus Dan. 6, 29; 10, 1 im Gegensatz zu Darius dem Meder König von Persien genannt wird; es begriff zwar Medien in sich, daher die zwei Hörner des Widders (Kap. 8, 3), von welchen aber das eine, das Horn von Persien, später und höher hervorwächst (vgl. 8, 20). Das vierte Reich von Eisen, welches alles zermalmt und zerschmettert (V. 40), entspricht dem alles zermalmenden Thier mit eisernen Zähnen (Kap. 7, 7; 19, 23), es ist das griech.-macedon. Reich, welches ein zerspaltenes Reich wird (V. 41) und in mehrere theils starke, theils schwache Reiche auseinandergeht; diese suchen wol durch Verschwägerungen sich zu verbinden, wie dies zwischen Seleuciden und Ptolemäern mehrfach vorkam (s. Lengerke, a. a. O., S. 96 fg.; vgl. Dan. 11, 6), aber ohne dadurch dauernden Frieden oder Einheit herstellen zu können (V. 43). „In den Tagen dieser Könige", in einer Zeit, wo diese noch regieren, wird Gott mit jenem letzten Reich auch die frühern, die es in sich aufgenommen hat, vernichten und ein ewiges Reich aufrichten, dessen Herrschaft keinem andern Volk wird überlassen werden; dies ist der Stein, der ohne Menschenhände (V. 34. 45; vgl. Kap. 8, 25) das ganze Gebilde zermalmt (V. 44 fg.; vgl. 7, 14. 22. 26 fg.; 8, 25; 11, 45).

Während demnach Kap. 2 das Ende des letzten Weltreichs nur im allgemeinen andeutet, gehen Kap. 7 und 8 näher auf das dem Gericht vorausgehende Thun des Tyrannen Antiochus ein, und indem in Kap. 10—12 die geschichtlichen Verhältnisse der Seleuciden und Ptolemäer und die durch den Antiochus herbeigeführten Trübsale ausführlich geschildert werden, bleibt kein Zweifel über die nach den Zahlenangaben genauer bestimmte Zeit des Eintritts des messianischen Heils. Noch einen neuen Aufschluß gibt aber in Hinsicht dieser Zeit die Deutung der von Jeremia geweissagten 70 Jahre des Exils (Kap. 9), die berühmte, selbst wieder so vielfach gedeutete Stelle von den 70 Jahrwochen, deren Berechnung nur den Zweck hat, jene Zeitbestimmungen zu bestätigen. Indem Daniel über die Weissagung des Jeremia, daß über der Verödung Jerusalems 70 Jahre vergehen sollten (Jer. 25, 11 fg.; 29, 10), nachsinnt und im Gebet zu Gott fleht, daß er das durch den Propheten verheißene und bis dahin durch die Sünden des Volks verscherzte Heil eintreten lassen möge, erscheint der Engel Gabriel, um ihm das Verständniß jener 70 Jahre zu eröffnen, und sagt Kap. 9, 24—27: „Siebzig Siebende sind bestimmt über dein Volk und über deine heilige Stadt zu vollenden den Frevel und zu erfüllen das Sündenmaß und zu vergeben Schuld und herbeizuführen ewige Gerechtigkeit und zu besiegeln Gesicht

und Prophet und zu salben ein Hochheiliges. So mögest du wissen und verstehen: von dem Ergehen des Wortes Jerusalem wiederherzustellen und zu bauen bis auf einen Gesalbten, einen Fürsten sind 7 Wochen, und 62 Wochen lang wird es wieder gebaut mit Straße und Graben, aber im Druck der Zeiten. Und nach den 62 Wochen wird ein Gesalbter umgebracht und hat niemanden, und die Stadt und das Heiligthum verderbt das Volk eines Fürsten, der daher kommt und dessen Ende mit Flut, und bis zum Ende Krieg und Verhängniß von Entsetzlichem. Und er (der Fürst) festigt ein Bündniß mit vielen Eine Woche (oder: und Eine Woche erschwert den Bund für viele), und die Hälfte der Woche macht (er) feiern Opfer und Gabe, und auf der Spitze (dem Flügel?) der entsetzliche Greuel, bis Vertilgung und Verhängniß sich ergießt über das Entsetzliche."

So dunkel und zweifelhaft auch mehreres in dieser Stelle und so unsicher daher die Erklärung desselben sein mag, so betrifft diese Unsicherheit doch nur einzelnes, der Sinn des Ganzen ist vollkommen klar. Die 70 Jahre des Jeremia sind nicht einfache Jahre, sondern Jahrsiebende, Jahrwochen, und ihre Zahl zerfällt in drei voneinander verschiedene Abschnitte; erst ein Zeitraum von 7 Wochen, dann ein zweiter von 62 Wochen, endlich die letzte 70. Woche, in deren einer Hälfte der Opferdienst im Tempel aufhören und der entsetzliche Greuel, der Götzenaltar auf dem Brandopferaltar, aufgestellt wird. In Betreff der Hälfte dieser letzten Jahrwoche kann kein Zweifel sein, es ergibt sich aus Sinn und Ausdruck, daß es die $3\frac{1}{2}$ Jahre sind, wie sie Kap. 7, 25; 12, 7 (vgl. 8, 14) angegeben werden, und daß dieselbe Entweihung des Heiligthums gemeint ist, wie sie Kap. 11, 31; 12, 11; 8, 11 fg. geschildert wird; diese letzte Woche ist also die Regierungszeit des Antiochus Epiphanes, deren Strafgericht wie Kap. 11, 36 mit den Worten von Jes. 10, 23; 28, 22 angedeutet wird. Der erste Zeitraum von sieben Jahrwochen ist die Zeit von der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer bis zur Erlaubniß des Wiederaufbaues durch Cyrus, eine Zeit, deren geschichtliche Dauer für die Juden ebenso denkwürdig war als sie sich in dieser runden Zahl dem Gedächtniß von jeher leicht einprägen mochte; das „Wort", der Ausspruch V. 25, ist die an Jeremia ergangene Verheißung der Wiederherstellung Jerusalems, wobei der Verfasser weniger die Zeit des Ausspruchs über die 70 Jahre (V. 2) als die Verheißungen Jer. 30 fg. (namentlich 30, 18; 31, 38; vgl. 2 Chron. 36, 21; Esra 1, 1) im Auge hat; der „Gesalbte", der „Fürst" ist Cyrus nach Jes. 45, 1. 13. Die übrigen dazwischenliegenden 62 Wochen sind der beinahe 4 Jahrhunderte umfassende Zeitraum, in welchem Jerusalem zwar wieder erbaut war, aber unter fremder Herrschaft stand und von mannichfacher Noth heimgesucht wurde (Neh. 9, 36 fg.). Allerdings sind es in Wirklichkeit beinahe 9 Jahrwochen weniger und man hat sich daher viele Mühe gegeben, um durch künstliche Berechnung die Zahl des Daniel mit unsern chronologischen Tabellen in genaue Uebereinstimmung zu bringen, hat aber dabei ganz vergessen, daß weder der Verfasser noch seine Leser unsere auf mühsamer gelehrter Forschung beruhende Chronologie kannten, daß sie bei dem Mangel an jeder allgemeinern Aera vor der seleucidischen eine genauere Kenntniß in dieser Hinsicht auch nicht haben konnten, und daß bei den andern geschichtlichen Ungenauigkeiten des Buchs chronologische Genauigkeit für einen so langen und zum Theil so dunkeln Zeitraum am wenigsten zu beanspruchen ist. Ob unter dem „Gesalbten", der nach den 62 Wochen, also unmittelbar vor dem Auftreten des Antiochus, umkommt (V. 26), der Hohepriester Onias (2 Makk. 4, 1 fg.) oder Seleukus Philopator (Kap. 11, 20) zu verstehen, ist zweifelhaft, doch ist dies für das Gesammtergebniß gleichgültig; der Fürst, dessen Heer Stadt und Heiligthum verheert und dessen Ende in Flut, plötzlich einherflutend wie eine Ueberschwemmung kommen wird, bis wohin aber noch Krieg und Greuel fortdauert (Kap. 11, 45; 12, 6), ist jedenfalls Antiochus Epiphanes. Das Salben des Hochheiligen (V. 24) kann sich nur auf die Wiedereinweihung des durch Antiochus entweihten Heiligthums in Jerusalem beziehen (Kap. 8, 14). Die Auslegung, die nach altkirchl. Ansicht diese Stelle auf die geschichtliche Erscheinung Christi, seinen Tod und die Zerstörung Jerusalems beziehen will, sieht sich bei der Berechnung der Jahrwochen in großer Verlegenheit und muß zu vielen gezwungenen und unhaltbaren Erklärungen des einzelnen ihre Zuflucht nehmen. Da die 70 Jahrwochen nicht so weit reichen, nimmt sie als Anfangspunkt für dieselben das 20. (Neh. 1, 1; 2, 1) oder das 7. (Esra 7, 8) Jahr des Artaxerxes Longimanus, einen für Daniel noch in der Zukunft liegenden ganz unbekannten Zeitpunkt, ohne Rücksicht darauf, daß doch durch Jesaja Cyrus als Wiederhersteller Jerusalems geweissagt war, wobei zugleich auch die Theilung in 7

und 62 Wochen ganz bedeutungslos wird. Die Zerstörung Jerusalems durch die Römer muß dann in dieselbe Jahrwoche fallen wie der Tod Christi, welche doch die letzte Woche der Leidenszeit des Volkes Gottes sein soll; und während sonst überall die Einstellung der Opfer als ein frevelhaftes Unternehmen des Feindes Gottes dargestellt wird (7, 25; 8, 11; 11, 31; 12, 11), soll hier das Aufhören der Opfer als ein heilvolles, durch Christum als den Messias herbeigeführtes Ereigniß angesehen werden, u. a. Vgl. darüber Bleek, „Die messianischen Weissagungen im Buch Daniel" in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie", V, 70—95.

Das Endziel der 70 Jahrwochen ist also dasselbe wie bei den andern Visionen Daniel's, es ist die unmittelbar nach dem Untergang des Antiochus Epiphanes eintretende Zeit, wo Gott der Trübsal seines Volks, der Folge ihrer Verschuldung, ein Ende machen und seine guten Verheißungen erfüllen wird. Daniel bittet Gott, mit dem Eintretenlassen dieses messianischen Heils nicht zu zögern, und für diese Bitte wäre freilich zur Zeit Daniel's die Verschiebung bis nach 70 Jahrwochen eine schlechte Erfüllung gewesen, es bedurfte dazu keiner solchen Eile, wie sie der Engel zeigt (Kap. 9, 21. 23), wol aber war diese Eile nothwendig im Sinn der Leser des Buchs; denn erst in der Zeit des Endes, kurz vor deren Erfüllung, sollte die Weissagung bekannt werden. Daniel erhält durch den Engel den Befehl, „die Worte geheimzuhalten und das Buch zu versiegeln bis zur Zeit des Endes" (Kap. 12, 4. 9; vgl. 8, 26); damit kann nicht blos gesagt sein, daß die Worte bis dahin unverständlich bleiben sollen, denn dies konnte dem Daniel nicht befohlen werden, sondern daß sie bis unmittelbar vor dem Eintritt des messianischen Reichs in der Zeit des Antiochus Epiphanes (Kap. 8, 17. 19; 11, 35. 40) verschlossen und verborgen bleiben sollen. Wol konnte Daniel sie verbergen, wer aber brachte sie nach Jahrhunderten zum Vorschein, wer kannte ihren Inhalt und wußte, daß nun „die Zeit des Endes" gekommen sei, wo sie eröffnet werden sollten? Offenbar ist damit nur die Thatsache ausgesprochen und durch eine poetische Einkleidung gewissermaßen erklärt, daß das Buch erst damals zum Vorschein kam. Daß es in der That bis dahin unbekannt war, geht auch noch aus andern Thatsachen hervor. Wie ganz anders müßten die nachexilischen Propheten, Haggai, Sacharja (1—8), Maleachi gesprochen haben, wenn ihnen die so bestimmten Weissagungen Daniel's bekannt gewesen wären! Allein von einer solchen Bekanntschaft findet sich keine Spur. Jesus Sirach, der sein Buch kurz vor der Regierungszeit des Antiochus Epiphanes herausgab und Kap. 44—50 die ausgezeichneten Männer seines Volks der Reihe nach preist, geht von Ezechiel auf Serubabel über, ohne den Daniel irgend zu erwähnen: dies wäre undenkbar, wenn er die Erzählungen von Daniel und seine Weissagungen, von deren genauer Erfüllung er ja dann Zeuge war, gekannt hätte. Dazu kommt, daß das Buch Daniel im hebr. Kanon seinen Platz nicht in der Sammlung der Propheten, sondern, und zwar als eins der letzten Bücher, in der viel später hinzugefügten Sammlung der Ketubim hat, ein Beweis, daß damals, als jene Bücher der Propheten zusammengestellt wurden — etwa zur Zeit des Nehemia — das Buch Daniel noch nicht bekannt war. Allerdings erzählt Josephus („Alterthümer", XI, 8, 5), als Alexander der Große auf seinem Eroberungszug nach Jerusalem gekommen sei, habe man ihm das Buch Daniel mit den auf ihn bezüglichen Weissagungen gezeigt; allein die ganze Erzählung von dem Erscheinen Alexander's in Jerusalem ist längst als eine Fabel anerkannt. Uebrigens wären ja alle Spuren eines frühern Bekanntseins des Buches im Widerspruch mit den oben angeführten Stellen selbst, nach welchen es bis zur Erfüllungszeit unbekannt bleiben sollte. Wie eine Erklärung, für welche die „Zeit des Endes" auch jetzt noch erst eine zukünftige ist, sich mit der Bestimmung Kap. 12, 4. 9 abfindet oder überhaupt sich mit einer Auslegung befassen kann, ist nicht klar einzusehen.

Geht demnach der Gesichtskreis der Weissagung nicht über die Regierungszeit des Antiochus Epiphanes hinaus, ist das Buch selbst aber auch nicht früher als eben in dieser Zeit erschienen, so ergibt sich für jedes unbefangene Urtheil, daß es in dieser Zeit auch geschrieben sein muß. Ein Seher aus der Zeit des babylonischen Exils hätte seinen Blick zunächst auf die Befreiung aus der babylonischen Knechtschaft, auf die Rückkehr in das Land der Väter und die Wiederherstellung Jerusalems und des Tempels gerichtet und daran seine messianische Hoffnung geknüpft. Ganz unbegreiflich ist es aber, daß ein solcher Seher die Erscheinung des Heils an den Untergang eines Fürsten eines damals noch gar nicht vorhandenen Reichs knüpfen und die Unternehmungen dieses Fürsten bis ins einzelnste darstellen sollte; wohl begreiflich ist dies dagegen von einem Schriftsteller, der in der Zeit

dieses Fürsten lebte, der mit seinen Volks- und Gesinnungsgenossen unter seinem Druck und seiner Verfolgung schmachtete, sich nach Erlösung davon sehnte, und der die dargestellten Ereignisse selbst mit erlebt hatte. Nach den im Buche enthaltenen Angaben fällt die Abfassung desselben in die Zeit zwischen der Abschaffung des Opferdienstes im Tempel und dem Tod des Antiochus, also zwischen 167—164 v. Chr., denn nirgends wird auf diesen Tod als etwas schon Geschehenes hingedeutet, vielmehr der Untergang des Tyrannen erst als ein in naher Zeit zu hoffender und unvermeidlicher dargestellt (Kap. 7, 11. 26; 8, 25; 9, 27; 11, 45).

Von diesem Standpunkt des wirklichen Verfassers aus erklärt sich nun auch noch einiges andere, welches sonst unerklärlich wäre. Während die Ereignisse dieser spätern Zeit fast mit der Genauigkeit und Ausführlichkeit eines Geschichtsbuchs berichtet werden, wird das Geschichtliche um so ungenauer, je weiter es zurück, je näher es an der angeblichen Zeit des Daniel liegt. So wird Kap. 1, 1. 2 erzählt, Nebukadnezar habe im 3. Jahre des Jojakim Jerusalem belagert und erobert und den Jojakim nebst einem Theil der Tempelgeräthe nach Babel geführt, wobei auch Daniel an seinen Hof gekommen sei. Nach Jer. 25, 1 bestieg aber Nebukadnezar erst im 4. Jahr Jojakim's den Thron (vgl. Jer. 46, 2; 32, 1) und war auch im 5. Jahr Jojakim's noch nicht in Judäa gewesen (Jer. 36, 9. 29); erst Jojakim's Sohn und Nachfolger, Jojachin, wurde nach Babel geführt (2 Kön. 24, 6; 8, 11 fg.), und jene Angabe beruht auf einer ungenauen Ansicht von 2 Kön. 24, 1 und einer auch sonst mehrfach vorkommenden Verwechselung zwischen Jojakim und Jojachin. Nach Kap. 5, 1 hat Nebukadnezar nur Einen Nachfolger (vgl. 7, 1; 8, 1), seinen Sohn Belsazar (vgl. 5, 11. 13. 18. 22; Bar. 1, 11. 12); dieser wird in einer Festnacht getödtet und das chald. Reich geht an Darius den Meder, Sohn des Ahasverus (Xerxes, s. Ahasverus, S. 76) über, welcher über das Reich 120 Satrapen setzt (Kap. 6, 1. 2; 9, 1; 11, 1), und auf welchen erst später Cyrus der Perser folgt (Kap. 6, 29; 10, 1). Nach der sonst beglaubigten Geschichte dagegen hatte Nebukadnezar noch mehrere Nachfolger, Cyrus war es, der das babylonische Reich eroberte, und erst später kam Darius, der Sohn des Hystaspes, der Vater des Xerxes, der allerdings auch Babel infolge eines Aufstandes belagern und erobern mußte und welcher zuerst das pers. Reich in 20 Satrapien eintheilte; nur Xenophon in seiner Cyropädie weiß von einem solchen König von Medien, dem Cyaxares, Sohn des Astyages und Schwiegervater des Cyrus, in dessen Auftrag Cyrus zwar Babylon erobert, aber erst nach dessen Tod zur Selbstherrschaft gelangt. Der Verfasser berechnet nur vier pers. Könige (Kap. 11, 2; vgl. 7, 6); der letzte derselben ist Xerxes, von welchem die Herrschaft auf Alexander übergeht (Kap. 11, 2. 3; vgl. 8, 5. 21), wie denn auch im A. T. überhaupt nur vier pers. Königsnamen vorkommen. Wenn aber Daniel unter Belsazar sich im Gesicht nach „Susan der Burg" versetzt sieht (Kap. 8, 2), welches erst seit Darius pers. Residenz wurde, so wird man dadurch, sowie durch die 120 Satrapen des Darius an das Buch Esther und die 127 Provinzen des Ahasverus erinnert (Esth. 1, 1. 2; vgl. Neh. 1, 1).

So sehr der Verfasser auch die Weltereignisse seit Nebukadnezar in größern Umrissen darzustellen bemüht ist und so genau er auf die Geschichte des Antiochus Epiphanes eingeht, so ist ja doch sein Zweck nicht, geschichtliche Belehrung zu geben; er konnte sich also mit dem Wenigen begnügen, was ihm von der ältern Geschichte bekannt war oder damals als allgemein bekannt galt. Sein Zweck ist vielmehr, in jener Zeit der Verfolgung, wo viele im treuen Festhalten am Gesetz der Väter wankend geworden waren und eine kleine Schar sich zum Kampf gegen das Heidenthum erhoben hatte, durch die Weissagung von dem unfehlbaren Sieg des Volkes Gottes über jede feindliche Weltmacht und von der Nähe der Erlösung und des Eintritts des längst verheißenen himmlischen Reichs, die Bedrängten aufzurichten und zu trösten, die Wankenden zur Standhaftigkeit zu ermahnen und die Kämpfer zu treuer Ausdauer anzutreiben. Auch das, was im ersten Theil des Buchs von den Schicksalen Daniel's und seiner Genossen erzählt wird, hat den gleichen Zweck, die Zeitgenossen durch hohe Beispiele und Vorbilder zu belehren und zu stärken, ihnen zu zeigen, wie sie gegen das Heidenthum sich zu verhalten haben, und darzustellen, wie Jahve über alle Götter und Könige der Heiden erhaben, die Feinde seines Volks zu bestrafen, aber seine treuen Verehrer aus der Hand ihrer mächtigsten Feinde zu erretten weiß, und nur aus diesem Gesichtspunkt erklärt sich auch der Inhalt dieser Erzählungen, welcher, rein geschichtlich betrachtet, in hohem Grade unwahrscheinlich erscheinen muß. Wenn Kap. 2 Nebukadnezar von seinen Zeichendeutern und Weisen verlangt, daß sie ihm

einen Traum, den er geträumt, nicht nur deuten, sondern auch erzählen sollen und, da sie dies nicht vermögen, sie insgesammt zu tödten befiehlt; wenn Daniel, der nach der Zeitbestimmung V. 1 noch Schüler, nach V. 16 Edelknabe, V. 25 aber dem König unbekannt ist und doch V. 13 wie die andern Weisen getödtet werden soll, allein durch Gottes Hülfe das erfüllen kann, was allen Weisen Chaldäas unmöglich war; wenn der König deshalb vor ihm niederfällt, ihm Opfer und Weihrauch darbringen läßt und seinen Gott als den alleinigen Offenbarer aller Geheimnisse anerkennt, ihn mit den höchsten Ehren schmückt und zum Obervorsteher aller Weisen Babels macht, zu deren Kaste er als treuer Verehrer Jahve's doch unmöglich gehören konnte: so ist die ganze Erzählung eben nur Ausschmückung und Einkleidung der in ihrem Inhalt mit Kap. 7 ähnlichen Weissagung, die den bevorstehenden Untergang des Reichs des Antiochus und den Eintritt des messianischen Reichs verkünden soll, und will zugleich durch den heidnischen Mund Nebukadnezar's die Größe des allein wahren Gottes anerkennen und in dessen Bekenner ehren lassen; Vorbild für die Erzählung ist aber Pharao und die Deutung seines Traums durch Joseph. Wenn Kap. 3 Nebukadnezar ein goldenes Bild von 60 Ellen Höhe errichtet und alle Beamten seines Reichs zur Einweihung desselben zusammenberuft und jeden, der nicht vor demselben niederfallen wird, mit dem Tod im Feuerofen bedroht, so hat der Erzähler dabei den Antiochus vor Augen, der alle Völker seines Reichs zum Götzendienst zwingen wollte und die Ungehorsamen unter den Juden mit dem Tode bestrafte (1 Makk. 1, 41 fg.; vgl. 2 Makk. 6, 7). Wenn ferner die drei Freunde Daniel's (von Daniel, der doch auch hätte zugegen sein müssen, ist dabei keine Rede) in trotziger Weise dem König entgegentreten, dann in den siebenmal stärker als gewöhnlich geheizten Ofen geworfen werden, aber durch einen Engel geschützt darin ganz unversehrt bleiben, während die stärksten Männer des Heeres, welche sie hineinwerfen, von der Flamme getödtet werden: so will der Verfasser durch das Beispiel der drei Männer seine Volksgenossen ermahnen, lieber alles über sich ergehen zu lassen, als auch nur äußerlich am Götzendienst theilzunehmen, und auf den Beistand Gottes zu vertrauen, der seinen Verehrern sicher den Sieg verschaffen und selbst die Verfolger zur Anerkennung seiner Macht zwingen werde, wie denn auch Nebukadnezar wieder den Gott der drei Männer als den, der allein retten kann, anerkennt und jede Lästerung gegen denselben mit dem Tode bedroht. Daß dabei musikalische Instrumente mit griech. Namen genannt werden (V. 4. 7. 10. 15), die erst in dieser griech. Zeit aufkommen konnten und bei den Juden sonst nicht, wohl aber am Hofe und im Heer des Antiochus im Gebrauch waren, darin liegt wahrscheinlich eine ausdrückliche Hindeutung auf die beim Götzendienst im Tempel und andern heidnischen Festen übliche Musik. Die Erzählung von Daniel's Errettung aus der Löwengrube (Kap. 6) ist ähnlichen Inhalts. Vergeblich wird man sich dabei auf Grund geschichtlicher Thatsächlichkeit um eine Antwort darauf abmühen, wie denn alle 120 Satrapen statt in ihren Provinzen mit Weib und Kind in Babel beisammen waren; wie sie ohne und gegen den Daniel, der doch einer der drei Obersatrapen war, einen gemeinsamen Beschluß fassen konnten; wie dieser an und für sich widersinnige und unausführbare Beschluß für den König bindend und unwiderruflich sein, wie alle im Reich, die sich dagegen vergingen, in die Löwengrube geschleppt werden, wie die Löwen selbst in dieser als Cisterne gedachten Grube leben konnten u. dgl. m. Wohl aber erkennt man in der Erzählung den Zweck, die Verehrer Jahve's nicht nur wie durch das Beispiel jener drei Männer zur Fernhaltung vom Götzendienst zu ermahnen, sondern sie durch das Beispiel Daniel's zu ermuthigen, den Uebungen ihres väterlichen Gottesdienstes trotz des königlichen Befehls treu zu bleiben und selbst der augenscheinlichsten Todesgefahr gegenüber im Vertrauen auf den wunderbaren Schutz des Himmels ihn nicht zu verheimlichen (vgl. 2 Makk. 6, 18 fg.). Das unsinnige Verbot des Darius ist nur ein Zerrbild des Edicts, welches Antiochus nach der Ueberrumpelung Jerusalems erließ und das die Juden nöthigen sollte, den Gott ihrer Väter nicht mehr anzurufen (1 Makk. 1, 41; 2 Makk. 6, 1 fg.). Auch in Kap. 1, welches als Einleitung zu allem Folgenden dient, soll in Daniel und seinen drei Gefährten für die Zeitgenossen ein Vorbild aufgestellt werden, wie sie sich in heidnischer Umgebung vor jeder Verunreinigung hüten und durch bloßen Genuß von Pflanzenkost und Wasser jede mögliche Berührung mit Fleisch und Wein von Götzenopfern vermeiden sollen (vgl. 2 Makk. 5, 27; 1 Makk. 1, 62 fg.).

Von dem Wahnsinn Nebukadnezar's, der nach göttlichem Rathschluß während sieben Jahren, von den Menschen ausgestoßen, in der Wildniß nach Art der Thiere verwildert

und thierisch lebt, bis er sich zum wahren Gott bekehrt und dessen Macht anerkennt, worauf er wieder in seine frühere Herrlichkeit zurückversetzt wird (Kap. 4), einem Ereigniß, welches im babylonischen Reich die größten Verwirrungen und Veränderungen hätte hervorrufen müssen, weiß die Geschichte nichts, und der Verfasser vergißt selbst, daß er den Nebukadnezar dieses Ereigniß in einem an alle Völker gerichteten Rundschreiben erzählen läßt, indem er (V. 25—30) von Nebukadnezar in der dritten Person spricht. In dem Schicksal jenes mächtigen Fürsten, der einst Jerusalem und den Tempel zerstört, soll aber dem Antiochus drohend und warnend das Strafgericht vor Augen gestellt werden, das ihn erwarte, wenn er in seinem Uebermuth und wahnsinnigen Beginnen beharre und nicht reuevoll und demüthig die Macht und Erhabenheit des Königs aller Könige anerkenne. In der Erzählung vom Gastmahl Belsazar's endlich (Kap. 5) wird dem in seinem frevelhaften Thun verharrenden Tyrannen das unvermeidliche göttliche Gericht vorgehalten; wenn Belsazar die heiligen Tempelgefäße der Juden zu weltlichen Gelagen herbeibringen läßt, so mußte der Leser dabei an die Tempelplünderung des Antiochus (1 Makk. 1, 21 fg.; 2 Makk. 5, 15 fg.) erinnert werden; daß Daniel allein die Schrift an der Wand lesen und deuten kann, nicht aber die Weisen Babels, soll zeigen, von wo allein die wahre Weissagung und Wissenschaft kommt; Daniel wird vom König für seine übel lautende Deutung, deren Richtigkeit übrigens noch dahin stand, mit Purpur und goldener Halskette bekleidet und als dritter Herrscher im Reich ausgerufen, weil er nach dem Vorbild Joseph's verherrlicht werden soll. Wenn aber alles dies, das Gelage, die Herbeirufung aller Beschwörer und Wahrsager, die Herbeirufung und Deutung Daniel's, seine Ausrufung als dritter Herrscher und der Tod Belsazar's, in einer und derselben Nacht stattfindet (V. 30), so ist darin der bevorstehende rasche und unvermeidliche Untergang des Bedrückers zu erkennen. Daß Daniel niemals mit den Magiern zugleich erscheint, zu welchen er doch gehören sollte, sondern erst nachher, wenn alle rathlos sind, geholt wird (Kap. 2, 14 fg.; 4, 5; 5, 13), dient dazu, seine Weisheit und Weissagung der heidnischen gegenüber hervorzuheben, und daß er, der zu hohen Ehren erhoben worden, immer wieder als ein Unbekannter erscheint (Kap. 2, 25; 5, 11), zeigt ebensowol wie die Unvollständigkeit und Sorglosigkeit in den betreffenden Angaben (vgl. Kap. 2, 1 mit 1, 5. 18; 1, 21 mit 10, 1 u. dgl.), daß der Verfasser mehr die Lehren und Mahnungen, die er geben wollte, als die Herstellung eines engern geschichtlichen Zusammenhangs der verschiedenen Erzählungen im Auge hatte.

Das Gebet, welches Daniel Kap. 9, 4—19 ausspricht und das mit dem Gebet Neh. 9, 6 fg. große Aehnlichkeit hat (vgl. auch V. 7. 8 mit Esra 9, 7), setzt die Verhältnisse dieser Verfolgungszeit des Antiochus (Jerusalem ist bewohnt, V. 7, der Tempel ist vorhanden, V. 20, aber beides durch heidnische Greuel verwüstet, V. 17. 18) und zugleich die Erwartung ihres in kurzem bevorstehenden Endes voraus, und soll im Hinblick auf die Weissagung von dem nunmehrigen Eintritt der göttlichen Huld (vgl. V. 19. 21 fg.) das tiefere Bewußtsein der Verschuldung des Volks erregen, welche diesen Eintritt bisjetzt zurückgehalten. Erst in dieser Zeit, für welche die Zeit der Propheten in weiter Ferne lag (Kap. 9, 6. 10. 24; vgl. 1 Makk. 4, 46; 9, 27), nachdem Jahrhunderte vergangen waren, konnte der Verfasser dieses Buchs in „den Schriften" (Kap. 9, 2), in der als bekannt mit diesem Namen bezeichneten Sammlung heiliger Schriften, die bis dahin noch immer nicht erfüllte Weissagung des Jeremia lesen und sie in einer Weise umdeuten, daß ihre Erfüllung nun in tröstlicher Nähe erschien.

Seinen Volksgenossen in dem schweren Kampf für ihren Glauben und ihren väterlichen Gottesdienst Trost und Stärkung gewähren und in ihnen die Hoffnung erwecken und beleben, von der er selbst durchdrungen war, daß diese Heimsuchung die äußerste und letzte sei und daß mit dem baldigen Untergang des Tyrannen das von dem Propheten verheißene messianische Heil eintreten werde: dies wollte der Verfasser unsers Buchs. In dieser Zeit der Bedrängniß und der Noth trat das ideale Bild der Zukunft, wie es die frühern Propheten dargestellt, wieder lebendiger hervor, und im festen Glauben an die Wahrhaftigkeit des göttlichen Wortes bildete die Sehnsucht nach Befreiung und Erlösung neue messianische Weissagungen aus den noch unerfüllten Verheißungen der Schrift. So fühlte sich der Verfasser getrieben, nach Art der alten Propheten mit Belehrung und Ermahnung vor seinem Volk aufzutreten, um es durch Verkündigung des nahen Siegs des göttlichen Reichs über die heidnische Weltmacht aufzurichten und zu ermuthigen. Doch, was er verkündete war nichts Neues, es war nur Wiederholung früherer Weissagung, wie

sie in alten Schriften verzeichnet stand; der öffentliche Prophetenberuf hatte längst aufgehört und die Ueberzeugung war allgemein, daß es keine Propheten mehr gebe (1 Makk. 9, 27; 14, 41; 4, 46; Sir. 36, 15; vgl. Ps. 74, 9); sollte daher sein Wort auf das Gemüth der Leser wirken, so mußte er im Namen eines ältern Propheten auftreten, wie einst der Verfasser des Deuteronomiums seine Ermahnungen dem Mose in den Mund gelegt hatte, wie der Verfasser des Kohelet im Namen Salomo's sprach. Die Zeit des babylonischen Exils, wo das jüd. Volk ohne Tempel und Opferdienst von Heiden umgeben lebte, bot am meisten Aehnlichkeit mit seiner Zeit dar, und Daniel, welchen Ezechiel damals als ein Musterbild von Weisheit nannte, für welchen nichts Verborgenes dunkel blieb (Ez. 28, 3), von welchem aber keine Schriften vorhanden waren, konnte am besten als der dargestellt werden, für welchen auch diese ferne Zukunft enthüllt wurde und welcher zugleich unter ähnlichen Verhältnissen seine Treue in der wahren Religion und sein offenes Bekenntniß derselben bewahrte. Das für Daniel Zukünftige war aber für den wirklichen Verfasser Vergangenheit und Gegenwart, er konnte also nur eine als Zukunft eingekleidete Vergangenheit schildern und die für ihn wie für die Leser bereits erlebten Ereignisse in einer Reihe von mehr oder weniger dunkel gehaltenen Bildern darstellen; indem dieselben so auf gleiche Linie mit dem traten, was auch für ihn und die ersten Leser Zukunft war, bot die schon erfüllte Weissagung Bürgschaft für das Eintreffen der noch unerfüllten dar. Je mehr der wirkliche Verfasser von der Vergangenheit, der Prophet, in dessen Namen er sprach, von der Gegenwart und letzten Zukunft fern war, desto mehr bedurfte die ihm ertheilte Offenbarung einer vermittelnden göttlichen Deutung und Auslegung, und wie Daniel die Gesichte der heidnischen Fürsten vermittelnd deutet, so wird er selbst durch Engel über den wahren Sinn der ihm zutheil gewordenen Offenbarungen belehrt. Daß aber der Verfasser in seiner Darstellung die auf das babylonische Exil zunächst folgenden Zeiten nur flüchtig berührt, dagegen bei den zur Zeit der Abfassung gegenwärtigen oder kurz vorhergegangenen, die ihn und seine Leser unmittelbar bewegten, weit mehr verweilt, ist natürlich. Eine solche Art schriftstellerischer Einkleidung war in diesem Zeitalter und der Folgezeit sowol bei Griechen wie bei Juden nicht selten, und große Aehnlichkeit damit bieten die uns erhaltenen sogenannten Sibyllinischen Orakel, von welchen das dritte Buch, von einem Juden verfaßt, größtentheils ebendieser Zeit des Antiochus Epiphanes angehört (s. Friedlieb, „Die Sibyllinischen Weissagungen vollständig gesammelt" [Leipzig 1852]), sowie das sogenannte vierte Buch Esra, das Buch Henoch u. a.

Der Daniel, wie er in unserm Buch auftritt, soll offenbar kein anderer sein, als der, welchen Ezechiel (14, 14—20) als ein Muster von Gerechtigkeit und Gottwohlgefälligkeit (Dan. 9, 23; 10, 19) und (Kap. 28, 3) als einen Weisen, dem nichts Verborgenes zu hoch ist, erwähnt; allein die Art, wie Ezechiel von ihm spricht, zeigt, daß dieser Daniel für ihn selbst in Wirklichkeit keineswegs ein Zeitgenosse war, der mit ihm im babylonischen Exil lebte, sondern ein längst berühmter, gewissermaßen sprichwörtlich gewordener Weiser der Vorzeit, den er deshalb (Kap. 14, 14. 20) zwischen Noah und Hiob als ein allen bekanntes Vorbild nennt (vgl. Jer. 15, 1).

Ein Theil des Buchs ist in der damals in Palästina zur Volkssprache gewordenen chald. oder aramäischen Sprache geschrieben. Nachdem der Verfasser die Chaldäer des Nebukadnezar aramäisch sprechend eingeführt hat, behält er wie unbewußt diesen ihm geläufigen Dialekt bei, bis er Kap. 8 wieder ins Hebräische übergeht, ohne daß man einen besondern Grund dazu erkennen kann. Daß die chald. Abschnitte für das Volk, die hebräischen für die Gebildeten bestimmt gewesen seien (Merx, Cur in libro Danielis juxta hebraeam aramaea adhibita sit dialectus explicatur [Halle 1865]), leuchtet nicht ein, denn die beiderseitigen Abschnitte beziehen sich aufeinander und sind einander in Darstellung und Schreibart gleich, und namentlich unterscheidet sich das chald. Kap. 7 in nichts von den folgenden hebr. Kapiteln. Wie der Verfasser nach Einführung der Antwort der Chaldäer Kap. 2, 4 die aramäische Sprache beibehält, so läßt er den Daniel in der ersten Person fortsprechen, nachdem er ihn Kap. 7, 2 als sprechend eingeführt hat, und umgekehrt vergißt er Kap. 4, 25, daß Nebukadnezar der Erzähler ist (Kap. 3, 31 fg.), und fährt in der dritten Person erzählend fort (Kap. 4, 25—30), bis er V. 31 wieder in die erste übergeht. In ganz ähnlicher Weise wie hier erzählt im Buch Esra der Geschichtschreiber in chald. Sprache weiter, nachdem er eine chald. Urkunde eingeführt hat (Kap. 4, 8—6, 18), ohne daß auch hier sich ein in der Sache liegender Grund dazu erkennen läßt.

Das Buch Daniel wurde wahrscheinlich sehr schnell auch in Aegypten bekannt und frühzeitig ins Griechische übersetzt, denn aus sichern Kennzeichen geht hervor, daß der griech. Uebersetzer des ersten Buchs der Makkabäer jene Uebersetzung kannte und benutzte. In einigen Abschnitten schließt sich diese alexandrinische Uebersetzung ziemlich genau dem Text an, in andern dagegen weicht sie vielfach vom Urtext ab und erlaubt sich willkürliche Aenderungen, Auslassungen und Zusätze verschiedener Art; namentlich geschieht dies in den erzählenden Kapiteln 3—6, und man erkennt zum Theil dabei — besonders in Kap. 6 — das Bemühen, die Wunderbegebenheiten mehr zu veranschaulichen und begreiflicher zu machen. In Kap. 3 sind zwei längere Stücke eingeschoben: das Gebet Asarja's und der Gesang der drei Männer im Feuerofen, und am Ende sind noch zwei unabhängige legendenhafte Beilagen hinzugefügt, die Geschichte von der Susanna und die vom Bel und Drachen zu Babel, die aus verschiedener Zeit und von verschiedener Hand zu sein scheinen, aber ursprünglich griechisch geschrieben sind. Später kam in der Kirche die im 2. Jahrh. n. Chr. verfertigte wortgetreuere Uebersetzung des Theodotion allgemein in Gebrauch und verdrängte so sehr in der griech. Bibel die ältere alexandrinische Uebersetzung, daß diese ganz verloren schien, bis sie im vorigen Jahrhundert in einer Bibliothek in Rom wieder aufgefunden und herausgegeben wurde. Die Zusätze jedoch wurden auch der Uebersetzung des Theodotion beigefügt und gingen in die andern alten Uebersetzungen über, und auch Luther hat sie unter die Apokryphen aufgenommen (Fritzsche, „Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des A. T." [Leipzig 1851], I, 109—154).

Daß innerhalb der im Buch festgesetzten Frist der Tempel von Judas Makkabäus wieder erobert und geweiht und der Tyrann im fernen Osten vom Tod ereilt wurde, mochte nicht wenig zum Ansehen desselben beitragen, und wenn uns auch ein unmittelbares Zeugniß darüber fehlt, inwiefern es seinen Zweck erfüllte, die Getreuen im Kampf gegen das Heidenthum zu ermuthigen, so sehen wir aus dem N. T., wie sehr bis zur Zeit Christi seine Darstellungen zu allgemein bekannten und volksthümlichen geworden waren und welchen Einfluß sie auf die weitere Entwickelung der messianischen Ideen ausgeübt hatten. In der wachsenden Macht und Herrlichkeit des Reichs der Hasmonäer schienen die Verheißungen der Propheten ihrer Erfüllung entgegenzugehen, und das erste Buch der Makkabäer wußte noch Kap. 1, 54, welcher „Greuel der Verwüstung" Dan. 9, 27; 11, 31; 12, 11 gemeint war. Als aber später eine neue Zeit des Unglücks eintrat und das Volk den Verzweiflungskampf gegen den Druck der röm. Macht unternahm, da erkannte es in dem vierten der geschilderten Weltreiche nicht mehr die griechische, sondern die furchtbare und verabscheute röm. Weltmacht; die Christen deuteten den Ausspruch vom Wegraffen eines Gesalbten (Dan. 9, 26) auf den Tod Jesu des Menschensohns (Kap. 7, 13), man fand in Kap. 9, 26. 27 die Zerstörung Jerusalems durch Titus geweissagt, und so bildete sich, zugleich durch Zusammenstellung mit der Apokalypse des Johannes, die in der Kirche herkömmliche Auslegung der Weissagungen des Buchs.

Daniel ist auch der Name des Hauptes einer Priesterfamilie, die mit Esra aus dem Exil nach Jerusalem zurückkehrte (Esra 8, 2; vgl. Neh. 10, 7). — In der Chronik (1 Chron. 3, 1) wird der zweite Sohn David's, der 2 Sam. 3, 3 Kileab heißt, Daniel genannt. Graf.

Dank, Dankbarkeit. Dankbarkeit gegen Gott als den Lichtvater, von welchem lauter gute Gabe und lauter vollkommenes, d. i. untadelhaftes Geschenk herniederkommt, wie er ohne Wechsel und ohne einen Schatten von Wandelung ist (Jak. 1, 17), empfindet der Christ im Besitz des Heils als die Grundstimmung seines Gemüths (vgl. die Eingänge der Briefe des N. T.). Nur Gutes, nur freieste unverdiente Wohlthat empfängt und erwartet er von dem Gott, welchen er als den gnädigen Vater in Christo Jesu kennt. Daher hat er in allen Angelegenheiten zu danken (1 Thess. 5, 18), ja sein Herz sollte immer überfließen in Danksagung (Kol. 2, 7; 3, 15. 16; Eph. 5, 19. 20). Das nackte Gefühl der Abhängigkeit, welches im A. T. oft so stark hervortritt, im schneidenden Gegensatz des sterblichen Menschen in seiner Schwachheit und des allgewaltigen Gottes, vor dem der Mensch nur Staub und Asche ist, hat sich im N. T. zum kindlichen Dankgefühl verklärt. Denn alle Beziehungen Gottes zu dem in Christo versöhnten Menschen fallen für das christl. Bewußtsein unter die Kategorie der freien Gnade, welche sich in allem bethätigt und alles zu ihrem Mittel macht. Uebrigens finden wir auch schon im A. T. die Keime, aus welchen diese allbeherrschende Dankesstimmung erwachsen konnte. So wird in Ps. 139, 14—18 Gott gedankt für die wunderbare Bereitung des Menschen und für

den göttlichen Rathschluß über sein Leben. Auch die Erwählung des Volkes Israel zu Schafen seiner Weide wird als eine durchaus freie Wohlthat Gottes erkannt und gepriesen (Ps. 100). Eine Vergleichung mit dem A. T. zeigt, daß im N. T. die Beziehung des Dankes gegen Gott auf die, die natürliche Existenz berührenden, Wohlthaten zurücktritt, jedoch keineswegs bis zum Verschwinden (1 Kor. 10, 30. 31), sondern nur bis zu vollständiger Unterordnung unter ein Höheres. Dem christl. Bewußtsein kann nämlich jede Gabe nur noch Werth und Bedeutung haben als dienstbar dem Erlösungsrath Gottes; es wird ihm daher der Heilsbesitz, als ein die unabsehbare Zukunft des ewigen Lebens verbürgender, der eigentliche centrale Gegenstand des Dankes (vgl. Eph. 1, 3—14, insbesondere V. 10). Es hängt das mit der neutest. Gestaltung des religiösen Bewußtseins überhaupt zusammen, sofern sich ihm alles um das Heil Gottes in Christo dreht. Im N. T. concentrirt sich das Danken in Einer Grundidee, „durch Jesum Christum" (Röm. 7, 25; Kol. 3, 17); für alles Danken bildet dem christl. Bewußtsein Jesus Christus als der Quell des Heils die Vermittelung. Das hindert aber nicht, daß nicht die ganze Welt Aufforderungen zum Dank gegen Gott darbieten muß, weil der Christ in allem einen Theil der Verwirklichung der Liebe Gottes sieht, in welcher er uns zuerst geliebt und welche er ganz erst in Christo Jesu geoffenbart hat. Die Wirkung des Dankens soll sein die Vermehrung der Liebe zu Gott als dem, der uns seinen Sohn gegeben hat (1 Joh. 4, 10).

Aeußern kann sich die Dankbarkeit gegen Gott nicht im Vergelten (Röm. 11, 35. 36); vielmehr gehört es zum christl. Danken, daß der Mensch das sein Vermögen übersteigende Maß des göttlichen Geschenkes anerkennt (2 Kor. 9, 15). Ihren nächsten Ausdruck gewinnt die Dankbarkeit im Wort, insbesondere in Lobgesang und Gebet; dies ist das Danksagen oder das Danken im engern Sinn. Der Christ bekennt fröhlich die göttliche Wohlthat, sei es eine einzelne oder der Reichthum seiner Güte, und erklärt sich damit Gott verpflichtet; er erklärt sich gegen Gott willig, von seiner Liebe, die er erfahren hat, das eigene Herz zu entsprechender Gegenliebe reizen zu lassen. Da er seines Heils gewiß ist, so ist ihm das Danken ein ganz wesentlicher Bestandtheil seines Gebets (Phil. 4, 6). Ein weiterer, ebenso unentbehrlicher Ausdruck des Dankes ist das Streben, Gott wohlgefällig zu leben (Hebr. 13, 15. 16; Röm. 12, 1. 2), natürlich nicht um Gott eine Bezahlung zu bieten, sondern zum thatsächlichen Bekenntniß, daß alles Gottes sei und unser Herz mit allen seinen Entschlüssen ihm verpflichtet. Diese Vertiefung des Dankgefühls, welche eine entsprechende Vergeistigung der Dankesäußerung zur Folge hat, läßt keinen Zweifel, was wir davon zu halten haben, wenn einer Gott für eine einzelne Aushülfe oder Wohlthat eine einzelne Gabe, ein „Dankopfer" darbringen will. Je mehr die Gabe noch als eine Art von Bezahlung aufgefaßt wird und eine einzelne Gegenleistung gegen eine für sich stehende Hulderweisung sein soll, um so mehr steht sie noch auf vorchristl. Boden. Daß das Unterlassen des Dankens eine Entziehung der Gnade Gottes zur Folge hat und der göttlichen Hülfe unwerth macht (Röm. 1, 21), versteht sich von selbst; doch hat Gottes Liebe auch noch Gaben für die Undankbaren (Luk. 6, 35). Wesentlich ist für den neutest. Dank, daß er dargebracht wird „füreinander" (1 Tim. 2, 1).

Die Dankespflicht gilt wie gegen Gott so auch gegen Menschen, gegen diese aber so, daß, was zum Dank gegen sie Anlaß gibt, zugleich ein Gegenstand des Dankes gegen Gott wird, als den ursprünglichsten Geber (2 Kor. 9, 12). Da an einer Wohlthat nicht so sehr der persönliche Vortheil, den sie gewährt, als die Liebe, welche sich in Gewährung derselben bethätigt, zu schätzen ist (Phil. 4, 10. 11), so ist auch die rechte Dankbarkeit gegen Menschen die, welche sich durch Gedenken an das empfangene Gute zur Gegenliebe reizen läßt und dabei nicht eifersüchtig rechnet, um die Gegenliebe auf das gleiche Maß zu beschränken (Gal. 4, 13. 15). Vergelten zwar kann und soll der Christ Wohlthaten, die er von seinen Brüdern empfangen hat (Röm. 15, 27), da sie derselben auch bedürfen, aber quitt dadurch zu werden soll er nicht begehren, da eben die Liebe es ist, welche durch die Dankbarkeit sich neu entzünden soll; die Liebe aber ist man ja immer und jedem schuldig (Röm. 13, 8). Zum Dank gegen Menschen gehört auch die Fürbitte, nämlich speciell die Anrufung Gottes, er möge vergelten und Gutes erweisen, sozusagen in unserm Namen, weil unsere Kräfte von der christl. Dankbarkeit als zu kurz empfunden werden (Phil. 4, 19). Der Wohlthuende aber, wenn er das Wohlthun in christl. Sinn vollbringen will, muß auch seinerseits für Gott Dank haben, der ihn in den Stand gesetzt hat wohlzuthun, also nicht sich, sondern ihm die Ehre geben (2 Kor. 9, 15). Späth.

Dankopfer ist in unsern Uebersetzungen der Ausdruck für das hebr. zebah šelamím oder šelamím allein, das eigentlich eine weitere Bedeutung hat. Richtiger wäre „Erstattopfer", denn „Dankopfer" entspricht zunächst nur der besondern Unterart, welche hebräisch todá heißt und in unsern Uebersetzungen gewöhnlich mit „Lobopfer" wiedergegeben wird. Die Deutung „Friedensopfer" oder „Heilsopfer", welche wir bei den LXX und der Vulgata finden, beruht auf ungenauer Etymologie; denn jenes šelamím (vom Singular šelem, der indessen nur einmal, Am. 5, 22, vorkommt), hängt nicht unmittelbar mit salóm (Heil, Friede) zusammen, sondern ist wie dabár u. a. von der Bedeutung des Piel abzuleiten, und diese ist: vollständig machen, ergänzen, erstatten, vergelten. Die Bestimmung dieses Opfers war also, wie sein Name zeigt, die einer Erstattung, Entrichtung menschlicherseits, nämlich für eine empfangene oder erhoffte göttliche Wohlthat. Letzteres: daß für etwas erst noch Erwartetes, z. B. für Abwendung eines eben vorhandenen öffentlichen Unglücks oder für den glücklichen Ausgang eines bevorstehenden Kriegszugs, ein solches Opfer dargebracht wird, kommt in der That mehrmals vor (Richt. 20, 26; 21, 4; 2 Sam. 24, 25; 1 Sam. 13, 9), und in diesem besondern Fall würde etwa die Bezeichnung „Vorausopfer" am besten passen, wobei an das arab. salam (Vorausbezahlung) erinnert werden kann. In weitaus den meisten Fällen aber bezog sich das Erstatt- oder Dankopfer auf etwas Vergangenes, bereits Erfahrenes, wodurch sich das Gemüth in eine heitere, freudig gehobene Stimmung versetzt fühlte. Dem entsprechend geschah seine Darbringung freier und froher und war nicht so streng durch das Gesetz normirt wie bei den übrigen Opferarten. So konnten z. B. außer den Vögeln alle möglichen Opferthiere, männliche wie weibliche, Rinder wie Kleinvieh dazu verwendet werden (3 Mos. 3, 1. 6. 12; 9, 4; 22, 21; 23, 19), ja beim freiwilligen Opfer wurde selbst an gewissen, 3 Mos. 22, 23 näher bezeichneten, Leibesfehlern kein Anstoß genommen. Der besondere Charakter dieses Opfers zeigt sich aber namentlich darin, daß nur ein kleiner Theil des Thiers, nämlich die edlern Eingeweide oder „Fettstücke" (die 3 Mos. 3, 3 fg., 9 fg., 14 fg. näher bezeichnet werden, in derselben Weise wie beim Sünd- und Schuldopfer 3 Mos. 4, 8 fg.; 7, 3 fg.), wirklich verbrannt wurde, das übrige fiel entweder den Priestern allein zu, wenn das Opfer ein öffentliches, im Namen des Volkes dargebrachtes war, so namentlich beim Pfingstdankopfer (3 Mos. 23, 20), oder es wurde, beim Privatopfer, unter Priester und Opfernde vertheilt; jene erhielten die Brust und die rechte Schulter, welche vorher sammt den Fettstücken durch Heben und Weben geweiht wurden (3 Mos. 7, 30 fg.; 9, 21; 10, 14; 4 Mos. 6, 20), die andern Fleischstücke wurden dem Opfernden wieder übergeben, damit er es vor dem Herrn, d. h. beim Heiligthum, esse und fröhlich sei, er und sein Haus, Sohn und Tochter, Knecht und Magd, sammt den Leviten (5 Mos. 12, 7. 18 fg.; 27, 7). So schloß sich an dieses Opfer, welches vielfach an bekannte Gebräuche des heidnischen Alterthums erinnert, gewöhnlich eine fröhliche Mahlzeit an, zu der außer Verwandten und Freunden auch etwa die niedern Hausgenossen, sowie Leviten oder Arme aus dem Volk beigezogen wurden (1 Sam. 1, 4 fg.; 9, 22; 11, 15; Ps. 22, 27; Am. 4, 5; 5 Mos. 12, 18; Josephus, „Jüdischer Krieg", VI, 9, 3). Es galt aber, um jedem profanen Misbrauch vorzubeugen, dabei die Bestimmung, daß solches Fleisch noch an demselben Tage, spätestens, wenn das Privatopfer keine todá war, am nächstfolgenden verzehrt und das am dritten Tag etwa noch übriggebliebene verbrannt werden sollte (3 Mos. 7, 15 fg.; 19, 5 fg.; 22, 30). Die Vorschrift 5 Mos. 12, 7. 18, diese Mahlzeit „vor dem Herrn", d. h. beim Heiligthum selbst abzuhalten, wird von der Mischna (Zebahim, V, 5 fg.) dahin erweitert, daß die betreffenden Fleischstücke in der ganzen Stadt von jedermann zu beliebiger Zeit, innerhalb des vorgeschriebenen Termins, gegessen werden dürfen. Ebenso war, nach der spätern Tradition, das Priestermahl bei den Privatopfern nicht an den heiligen Ort gebunden; die Priester durften es mit ihrer ganzen Familie an einem beliebigen Ort innerhalb der Stadt abhalten.

Im Namen des Volks mußte jährlich wenigstens einmal, nämlich am Pfingstfest, ein Erstattopfer, bestehend in zwei jährigen Lämmern, dargebracht werden (3 Mos. 23, 19), und dieses rechnete man unter die hochheiligen Opfer, d. h. das Thier wurde auf der Nordseite des Altars geschlachtet, die Opfermahlzeit fand innerhalb des Vorhofs statt und nur die Priester selbst durften daran theilnehmen. Außerdem wurden aber bei besondern Anlässen nicht selten öffentliche Opfer dieser Art veranstaltet, gewöhnlich in Verbindung mit Ganzopfern oder „Brandopfern", in welchem Fall jene oft zebahim, „Schlachtopfer"

schlechtweg genannt werden (3 Mos. 17, 8; 4 Mos. 15, 3. 5; 1 Sam. 15, 22 u. a.), so bei der feierlichen Bundesabschließung (2 Mos. 24, 5), bei der Ueberfiedelung der Bundeslade (2 Sam. 6, 17 fg.), bei der Tempelweihe (1 Kön. 8, 63), ebenso 2 Chron. 29, 31; 30, 22; 1 Makk. 4, 56, nach der Königswahl (1 Sam. 11, 15) u. s. w. Salomo soll einen regelmäßigen Cyklus solcher Opferfeste angeordnet haben (1 Kön. 9, 25). Gewöhnlich aber war das Erstattopfer ein privates und als solches entweder freiwillig oder Folge eines Gelübdes (3 Mos. 7, 16; 22, 21); vorgeschrieben war es (als Widder) besonders für den Nasiräer, wenn die Zeit seiner Weihe erfüllt war (4 Mos. 6, 14).

Neben diesen zwei, bez. drei Unterarten wird 3 Mos. 7, 12 fg.; 22, 29 noch hervorgehoben das eigentliche Dankopfer, todá, nach andern „Lobopfer", welches in ähnlicher Weise wie das Nasiräeropfer (4 Mos. 6, 15. 19) von einem besondern Speiseopfer (das gewöhnliche Speise- und Trankopfer war dasselbe wie beim Ganzopfer, nach 4 Mos. 15, 2 fg.) begleitet war (3 Mos. 7, 12 fg. und Mischna, Menah., VII, 1 fg.); zu diesem Speiseopfer gehörten auch gesäuerte Brote, nämlich als Zugabe zu der Opfermahlzeit des dienstthuenden Priesters sowol wie der Laien. Auf den Altar selbst kam das Gesäuerte nicht, wie es denn überhaupt nur bei dieser Opferart ausnahmsweise gestattet war. Andererseits wird das „Dankopfer" seiner Heiligkeit nach den übrigen Privatopfern insofern übergeordnet, als von seinen Fleischstücken schon am folgenden Tag nichts mehr gegessen werden durfte (3 Mos. 7, 15; 22, 29).

Ueber die einzelnen Momente der Opferhandlung, wie Handauflegen, Blutsprengen, Heben und Weben s. die betreffenden Artikel. Der jüd. Ritus mit seinen traditionellen Anhängseln wird beschrieben von Duschak („Geschichte und Darstellung des jüdischen Cultus" [Mannheim 1866], S. 28 fg.) und im allgemeinen sind zu vergleichen Reland (Antiquitates sacrae, III, 5), Outram (De sacrificiis, I, 2), und unter den neuern besonders Ewald („Die Alterthümer des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1866], S. 68 fg.), auch Bähr („Symbolik des mosaischen Cultus" [Heidelberg 1839], II, S. 352 fg., 368 fg.). Steiner.

Daphne bedeutet griechisch Lorber, Lorberbaum, und war der Name mehrerer Frauen (= Laura), wie der Nymphe, welche Apollo liebend verfolgte und in einen Lorberbaum verwandelte (s. Ovid, Met., I, 452 fg.), und Städte. Uns berührt hier nur das Städtchen oder vielmehr die Vorstadt dieses Namens, welche durch den Orontes von Antiochia in Syrien getrennt war. Dabei befand sich ein quellenreicher, reich bewachsener Hain im Umfang von 80 Stadien, darin ein sehr berühmter Tempel des Apollo und der Artemis, der 362 n. Chr. verbrannte, und eine Asylstätte. Hier pflegten die Antiochener ihre Feste zu feiern (vgl. besonders Strabo, XVI, 750). Nach 2 Makk. 4, 33—35 flüchtete sich in das daselbst befindliche Asyl der in Syrien anwesende, ehemalige jüd. Hohepriester Onias vor dem Frevler Menelaus, wurde aber durch den Reichsverweser Andronicus hervorgelockt und getödtet. Daß der Jude selbst im heidnischen Asyl seine Rettung suchte, war in der Ordnung. An der Stelle Daphnes steht jetzt ein armseliges Dorf Beit el-maa. Fritzsche.

Darikus, hebr. darkemon, ădarkemon, darkon, ădarkon, von Luther durch „(Gold-) Gülden" übersetzt, ein Goldstück (s. die Abbildung), das als Reichsmünze in Persien von Darius Hystaspis aus feinstem Gold geprägt wurde, übrigens nach einem ältern König benannt sein soll, da diese Münze schon vor den Zeiten des genannten Darius cursirte. Exemplare davon finden sich noch heutigentags in verschiedenen Münzcabineten aufbewahrt (zu Wien, Paris, Berlin); sie enthalten nur je $1/_{21}$, $1/_{24}$, $1/_{33}$ Silberlegirung, haben in Uebereinstimmung mit der Angabe der Alten ein Durchschnittsgewicht von $157^3/_4$ par. Gran und wurden ihrem Werth nach auf einen attischen Goldstater, oder zwei Golddrachmen, oder 20 attische Silberdrachmen, d. h. 5 Thlr. preuß., berechnet. Auf der einen Seite haben sie gar kein Gepräge, wie viele der ältesten Münzen; auf der andern tragen sie entweder das Brustbild des gekrönten Königs, der einen Bogen hält, oder ihn kniend mit Bogen und Lanze oder mit gespanntem Bogen, etwa auch mit rückwärts gewendeter Rechte, die einen Pfeil aus dem Köcher nimmt; daher der Name „Pfeilschützen". Wenn auch heutzutage die Dariken äußerst selten sind, so waren sie doch im Alterthum eine sehr gangbare und häufig vorkommende Münze, sodaß nach Versicherung Herodot's (IV, 166) zur Zeit von Xerxes' Expedition nach Griechenland ein lydischer Privatmann



Namens Pythius einen Schatz von gegen vier Millionen goldener Dariken-Stateren besaß. Alexander fand in Susa außer den Schätzen an nicht gemünztem Gold und Silber 40000 Talente Gold in solchen Dariken (Diodor, XVII, 66). Indem er jedoch aus diesen und dem übrigen Gold seine sehr zahlreichen Goldstateren prägte, wird er dadurch die Dariken sehr selten gemacht haben. — Da sie so sehr häufig waren und nicht allein in Persien, sondern auch in Griechenland und andern auswärtigen Staaten, zur Blütezeit der pers. Monarchie, namentlich bei der Rückkehr der Juden aus der babylonischen Gefangenschaft, Curs hatten, so erklärt sich ihre vielfache Erwähnung aus jener Zeit (1 Chron. 29, 7 „10000 Gülden"; Esra 2, 69 „61000 Gülden"; 8, 27 „1000 Gülden"; Neh. 7, 70—72 „1000 + 20000 + 20000 Gülden"). In einer Stelle bei Plutarch (Cimon, Kap. 10) werden neben goldenen auch silberne Dariken erwähnt; eine solche Silberdarike im Britischen Museum wiegt 224 engl. (= 273,28 par.) Gran, andere ebendaselbst geben sogar etwa 230 engl. (= 280,6 par.) Gran. Vgl. Böckh, „Metrologische Untersuchungen über Gewichte, Münzfüße und Maße des Alterthums in ihrem Zusammenhange" (Berlin 1838), S. 49, 130; Cavedoni, „Biblische Numismatik" (Hannover 1855); Eckhel, Doctrina numorum veterum, I, III, 551 fg. Kneucker.

Darius, ein pers. Königsname, lautet auf den Keilinschriften Dârjawus, das ist (nach Lassen, in der „Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes", VI, 10) der Festhalter, im Hebräischen Darjāveš. Die Bibel nennt drei Männer dieses Namens. 1) Dan. 6, 1; 9, 1; 11, 1 wird erzählt, daß der Meder Darius, Sohn des Ahasverus, im 62. Jahre seines Alters die Regierung Babylons übernommen habe: er wird hiernach also als der Eroberer Babylons zu denken sein. Unter den verschiedenen Hypothesen, diese Angabe mit der sonst bekannten Geschichte in Einklang zu bringen, kann einzig die Beziehung auf Xenophon in Betracht kommen. Dieser erzählt nämlich, daß Cyaxares II. Sohn und Nachfolger des med. Königs Astyages gewesen sei, der dem Cyrus (s. d.) nach der Eroberung Babylons seine Tochter zur Ehe und damit die Nachfolge gegeben habe. Wenn Josephus („Jüdische Alterthümer", X, 11, 4) unsern Darius einen Sohn des Astyages nennt, der aber bei den Griechen einen andern Namen geführt habe, so ist ganz klar, daß er dies im harmonistischen Interesse erfindet. Da alle sonstigen Nachrichten den Astyages als letzten König Mediens bezeichnen, Herodot (I, 109) aber ausdrücklich bemerkt, daß Astyages keine männliche Nachkommenschaft gehabt habe, so müssen wir diesen Darius als geschichtliche Person streichen. Der späte Verfasser des Daniel ist ohnehin in der Geschichte schlecht beschlagen, der tendenziöse Xenophon aber will überall scharf controlirt sein. — 2) Der Achämenide Darius, Sohn des Hystaspes, bestieg 521 v. Chr. den pers. Thron, nachdem er den Magier Gaumata, von andern Smerdis genannt, welcher sich für den Bardija, Bruder des Kambyses (s. Duncker, „Geschichte des Alterthums" [3. Aufl. Leipzig 1867], II, 797), ausgab, ermordet hatte. Seine Regierung bis zum J. 486, war eine im ganzen glückliche und wohlthätige, indem er Aufstände niederschlug, die Grenzen des Reichs erheblich erweiterte, im Innern aber für Ordnung und Sicherheit, für Straßen, Handel und Verkehr Sorge trug. Die Residenz verlegte er nach Susa. Ehrenvoll wird seiner im A. T. gedacht, da er nicht nur im zweiten Jahre seiner Regierung den unter Cyrus vereitelten Tempelbau in Jerusalem gestattete (Esra 4, 24; 5, 5; 6, 1 fg.; Hag. 1, 1; Sach. 1, 1), sondern auch zum Bau selbst und zur Darbringung der regelmäßigen und öffentlichen Opfer beisteuerte (Esra 6, 6—13). Der Bau selbst ward im sechsten Jahre seiner Regierung vollendet (Esra 6, 15). Wenn Josephus („Jüdische Alterthümer", XI, 3, 1) bemerkt, Darius habe als Privatmann gelobt, wenn er König würde, alle noch in Babylon befindlichen heiligen Gefäße in den Tempel nach Jerusalem zu senden, so ist das erfunden: die heiligen Gefäße hatte schon Cyrus zurückgegeben (Esra 1, 7 fg.; 6, 5). — 3) Neh. 12, 22 wird Darius der Perser genannt. Da hier unter den Hohenpriestern Jaddua als der letzte der Zeit nach genannt wird, dieser aber Alexander den Großen beim Einzug in Jerusalem empfing (Josephus, „Jüdische Alterthümer", XI, 8, 4, 5), so kann unter jenem nicht Darius Nothus (Ochus; 423—404 v. Chr.), sondern nur der letzte pers. König Darius Kodomanus (336—330 v. Chr.) verstanden werden, dessen auch 1 Makk. 1, 1 Erwähnung geschieht. Fritzsche.

Darlehen. Die Humanität, welche das israelitische Gesetz überall den Armen und Hülflosen angedeihen läßt, bekundet sich auch in den Bestimmungen über Darlehen. Wie es einerseits die Unterstützung Unbemittelter dringend empfiehlt (5 Mos. 15, 7—11; vgl.

Pf. 37, 26; Matth. 5, 42), so verbietet es andererseits, einem Hebräer Zinsen von geliehenem Geld oder Aufschlag von Lebensmitteln abzunehmen, während dies dem Fremden gegenüber gestattet war (2 Mos. 22, 25; 3 Mos. 25, 36 fg.; 5 Mos. 23, 19. 20). Dagegen stand es dem Verleiher frei, ein Pfand zu verlangen; nur sollte er hierbei mit Schonung verfahren, nicht in das Haus des Schuldners gehen, sondern vor der Thür die Aushändigung des Pfandes abwarten, nicht den Mühlstein oder die Handmühle pfänden und das dem Schuldner abgenommene Oberkleid bei Sonnenuntergang zurückgeben, damit letzterer während der Nacht es als Decke benutzen könnte (2 Mos. 22, 26. 27; 5 Mos. 24, 6. 10—13). Im Sabbatjahr durften Schulden nicht von Israeliten, sondern nur von Fremden eingetrieben werden (5 Mos. 15, 1 fg.). Dagegen misbilligt das Gesetz es nicht, daß verarmte und unvermögende Schuldner sich in Dienstbarkeit verkaufen, und sucht für diesen Fall nur durch milde Bestimmungen ihr Los zu erleichtern (3 Mos. 25, 39). Schriftliche Schuldverschreibungen scheinen erst nach dem Exil aufgekommen zu sein (Tob. 5, 3; Luk. 16, 6 fg.).

Die menschenfreundlichen Verordnungen der Gesetzgeber hatten nicht immer den gewünschten Erfolg. Zwar verfielen Wucherer der äußersten Verachtung, da sie sich aber durch das Gesetz nicht mit bürgerlichen Strafen bedroht sahen, so waren sie nicht selten und trieben ihr Wesen ziemlich ungescheut (Pf. 15, 5; 109, 11; Spr. 28, 8; Ez. 18, 8. 13. 17; 22, 12). Welche Forderungen sie gewöhnlich machten, ist unbekannt, nur an einer Stelle (Neh. 5, 11) wird erwähnt, daß die Gläubiger ein Hundertstel vom Geld, Getreide, Most und Oel, wahrscheinlich als monatliche Zinsen, genommen hatten. Die Bestimmungen über das Sabbatjahr mochten manchen Hebräer veranlassen, beim Herannahen dieser Zeit dem Dürftigen seine Hand zu verschließen, da er alsdann geringe Aussicht hatte, sein Geld sobald wiederzuerhalten (5 Mos. 15, 9). Der härteste Druck wurde aber auf die Armen durch rücksichtslose Pfändung ausgeübt, um so mehr, da es an bestimmten gesetzlichen Normen für die Behandlung säumiger Schuldner fehlte. Hartherzige Gläubiger nahmen ihren Schuldnern die Kleider, die sie auf dem Leibe trugen, das Bett, auf dem sie schliefen, die unentbehrlichsten Hausthiere, wie Rinder und Esel, weg, ohne ihnen etwas zurückzugeben, machten sie mit Weibern und Kindern zu ihren Leibeigenen oder verkauften sie an andere (2 Kön. 4, 1; Neh. 5, 5; Hiob 22, 6; 24, 3. 9; Spr. 22, 27; Jes. 50, 1; Ez. 18, 12; 33, 15; Am. 2, 8; Matth. 18, 25). Eine nicht viel mildere Behandlung erfuhren diejenigen, welche für andere Bürgschaft geleistet hatten und nicht bezahlen konnten (Spr. 20, 16; 27, 13). Gefängnißstrafe als Zwangsmittel, um den Schuldner zum Zahlen zu nöthigen, wird erst im N. T. erwähnt (Matth. 5, 26; 18, 30) und gehört somit wahrscheinlich nur dem römischen, nicht dem jüd. Gerichtsverfahren an. Krenkel.

Dathan, s. Korach.

Dathema, ein fester Platz in Gilead (1 Makk. 5, 9), auch von Josephus („Alterthümer", XII, 8, 1) erwähnt, sonst nicht weiter bekannt. Ewald denkt an das von Burckhardt wieder aufgefundene Dama in Hauran (s. Ritter, „Die Erdkunde" [Berlin 1850—51], XV, II, 892 fg.). Röck.

Dattel, s. Dattelpalme.

Dattelpalme, ein eigenthümlich schöner, gewöhnlich 40—50, bisweilen aber auch 80 Fuß hoher Baum. Ihr meist schlank aufwärts strebender, nur wenig nach oben sich verjüngender, 1—2 Fuß dicker Schaft, von den Stumpfen der abgefallenen oder abgehauenen Blätter ringartig umkleidet, durchaus astlos, trägt um sein Haupt eine dichte Krone von 40—80 theils aufwärts stehenden, theils anmuthig zurückgebogenen gefiederten Blättern, die eine Länge von 6—12 Fuß gewinnen und schwertförmige, blaßgrüne Fiederblättchen an der starken Hauptrippe ansetzen. Mitten in dieser Krone liegt das zarte markige Haupt des Schaftes verborgen, der Embryo einer neuen Blätterkrone, welche seiner Zeit die alte ersetzen soll. Doch dieses Haupt ist ein leckeres, nach Mandeln schmeckendes Gemüse, das darum viel gesucht und ausgeschnitten wird. Aus den Blattachseln keimen die mit lederartiger Hülle umschlossenen Blütenknospen hervor, die im April mit einem vernehmbaren Geräusch aufspringen und als ein abwärts gesenkter Kolben dicht aneinander gedrängter, weißgelber Blüten in weite Ferne glänzen. An den 200 Aestchen des männlichen Kolbens hat man schon 12000 Blütchen gezählt, weniger groß ist die Zahl beim weiblichen. Die zweierlei Blüten wachsen auf getrennten Schäften. Soll die Ernte ergiebig werden, so darf man es nicht dem Wind blos überlassen, den

Samenstaub auf die Stempel der weiblichen Blüten zu tragen, sondern man muß die männlichen Kolben abschneiden und über den Stempelblüten aufhängen, damit diese von den Staubgefäßen befruchtet werden können. Fünf Monate später schimmern unter dem Laub der weiblichen Bäume große Trauben reifer, röthlicher Früchte hervor (erwähnt vom Dichter des Hohenlieds [Kap. 7, 8, wo nicht Weintraube zu übersetzen ist]). Die Beeren dieser Trauben, Datteln nach den Griechen genannt, gleichen in der Gestalt der Eichel und umschließen mit zuckerreichem, saftigem, von zarter Haut überzogenem Fleisch einen steinharten, auf der einen Seite gefurchten Kern. Durch Einschnitte in den Schaft gerade unterhalb der Krone gewinnt man ein dem Birkensaft ähnliches, doch viel berauschenderes Getränk. Während vier Wochen fließt täglich ein Maß Saft heraus. Es wird indeß dieser sogenannte Palmenwein schon nach drei Tagen zu Essig. Die Fasern von Blatt- und Fruchtstiel werden zu Stricken gedreht, die Blätter aber verarbeitet man zu Körben, Matten und anderm Flechtwerk. Die Schafte dienen zu Balken.

Zu ihrer Reifung bedarf die Frucht der Dattelpalme einer mittlern Temperatur von 21° R., während der Baum selbst noch bei einer Durchschnittswärme von 12° R. vegetirt. Karl Ritter bemerkt zudem: „Die Dattelpalme flieht die Regenzone und nur in der subtropischen oder tropischen regenlosen Zone kann ihre edlere Frucht gedeihen" („Die Erdkunde" [Berlin 1852], XVI, 3, 41). Aus solchen Gründen bietet Aegypten einen für Cultur dieses Baumes besonders günstigen Boden, und es bilden denn auch in der That Dattelpalmenhaine nicht den geringsten Schmuck und Reichthum des Landes. Auf den Märkten der verschiedenen Städte sieht man dort ungeheuere Haufen von Datteln aufgestapelt, eine Hauptspeise für die Armen und mehr noch für die Wanderer durch die Wüste. Sehr ungeschickt übersetzt man 1 Mos. 43, 11 botním mit Datteln, als ob Jakob mit diesen Früchten von den kostbaren eigenthümlichen Erzeugnissen Palästinas dem Pharao hätte ein Geschenk machen können. Es sind vielmehr Pistazienнüsse gemeint.

Auch der Sinaihalbinsel fehlt es nicht an Palmen; lagerten doch schon die Israeliten auf ihrem Zug durch diese Gegend einst bei einem Palmenhain (2 Mos. 15, 27). An manchen Orten daselbst sind die edeln Bäume verschwunden, wo sie ehedem in waldähnlicher Fülle verbreitet gewesen; aber keine Barbarei vermochte die Palmencultur gänzlich zu vernichten. Auch in der Erinnerung der heutigen Reisenden wiegt unter der Vegetation der Halbinsel die Dattelpalme bei weitem vor und gehört neben der Akazie mit zur eigenthümlichen landschaftlichen Scenerie der Sinaithäler.

In Palästina begrenzt sich die Zone der Dattelreife schon eine Stunde südlich von Gaza. Nichtsdestoweniger treffen wir den Baum noch in fast allen Gegenden des Landes an und zumal am Meeresgestade von Gaza bis nach Beirut wiegen Tausende von Palmen auf hohem schlanken Schaft wie träumerisch ihr zierliches Haupt in den Lüften. Selbst im hochgelegenen Jerusalem wachsen noch Palmen im Freien und in der Nähe von Nazareth entdeckten wir einen ganzen Hain von solchen. Einst wohnte auf dem Gebirge Ephraim die Richterin Debora unter einem Palmbaum (Richt. 4, 5). Im Alterthum war die Palme in Palästina so stark verbreitet, daß sie auf jüd. und röm. Münzen jener Zeit als Sinnbild des Landes erscheint. Konnte sich auch der Israelit der reifen Frucht nicht erfreuen, außer etwa unten im tropisch heißen Jericho (Palmenstadt zubenannt 5 Mos. 34, 3; Richt. 3, 13; 2 Chron. 28, 15) und im Süden des Landes beim Städtchen Tamar, das vom Ausschneiden des Palmenhaupts auch Haṣeṣôn Tamár, Ort der Palmenausschneidung, hieß (vgl. 1 Mos. 14, 7 und Knobel zu der Stelle), so erquickte sich das sinnige Volk doch an dem schlanken zierlichen Wuchs der Palme und gern nannte die Mutter nach ihr das neugeborene Mädchen, leise damit den Wunsch andeutend, daß es zu hoher adeliger Frauenschönheit aufwachsen möge. Tamar (Palme) hieß z. B. die schöne Schwester Absalom's (2 Sam. 13, 1). Mit Lust sah der Israelit hinauf zu dem schimmernden ausdauernden Laub der Palmen, welche im Tempelvorhof wuchsen, und jubelnd sprach er: „Wie eine Palme wird der Gerechte grünen" (Ps. 92, 13). Beim Tempel Salomo's war das Innere reichlich mit in Relief ausgeschnittenen, vergoldeten Palmen geziert. Aehnlichen Schmuck trägt das Tempelideal des Ezechiel (41, 18), wo zwei Cherubimreliefbilder je ein solches vom Palmbaum einrahmen.

Mit Palmenzweigen schritt man im Triumphzug einher, so die Begleiter des Makkabäers Simon, als er ganz Jerusalem wieder in seine Gewalt bekommen (1 Makk. 13, 51), so nach Joh. 12, 13 die Anhänger Jesu, als sie dem Meister entgegengingen, um ihn im

Triumph von Bethanien nach Jerusalem zu führen. Am Laubhüttenfest schnitt man wenigstens zu Esra's Zeit (Neh. 8, 15) Palmenzweige, die zum Bau schattiger Sommerhütten mitdienen sollten (vgl. 3 Mos. 23, 40). Im übrigen ist die Dattelpalme an sich kein schattiger Baum; mit ihrer schmächtigen, schilfähnlichen Krone auf hochragendem Schaft vermag sie den, welcher zu ihren Füßen sitzt, vor dem Strahl der Sonne nicht zu schützen. Daher reden auch die Israeliten mit Recht nicht von einem Ruhen unter Palmen. Furrer.

David, der zweite König über Israel (1055—1015 nach der gewöhnlichen, 1065—1025 nach Ewald's Zeitrechnung), einer der wichtigsten und einflußreichsten Männer der ganzen heiligen Geschichte. Derselbe fällt in die Zeit eines mächtigen volksthümlichen Aufschwungs: der unter den Kämpfen der Richterzeit herangereifte Drang nach Sicherung der Selbständigkeit des Volks und festerer Zusammenschließung der Volkskräfte hatte allmählich alle Volksschichten durchdrungen und sie zu einem opferfreudigen, heldenmüthigen Ringen im Kampf mit den übermächtigen Heiden begeistert; unter den vielen Heldengestalten, welche diese Zeit hervorgebracht, ragt David als die größte empor. Es war zugleich eine Zeit neuerwachten religiösen Lebens: das Bewußtsein der Würde und Aufgabe einer Gottesgemeinde unter den Völkern der Erde, von der in Samuel neuerwachten Prophetie geweckt und gepflegt, Sinn und Liebe für den eigenen Gott der Gemeinde, für sein Recht und seine sittlichen Ordnungen, hatten schon viele Glieder des Volks kräftiger ergriffen und drängten mit Macht darauf hin, dem Volk eine seiner gottesstaatlichen Idee angemessenere Existenz zu schaffen, in welcher die in ihm niedergelegten geistigen Güter ungestört sich entfalten könnten; auch von diesen Bestrebungen zeigt sich David aufs gewaltigste erfaßt. In dem neueingesetzten Königthum war schon die Form gefunden, in welcher jene volksthümlichen und diese gottesstaatlichen Zwecke zusammen sich verwirklichen sollten, aber Saul, nur für die erstern mit Aufopferung wirkend, für die letztern ohne Sinn und Verständniß, war der Mann nicht, dieser Form den rechten Inhalt zu geben, und die höchsten geistigen Kräfte des Volks, damit auch das Glück und den Erfolg an sich zu fesseln. In David erst kam diese ganze Bewegung zur Ruhe; in ihm erschien zur rechten Stunde der rechte Mann, allen den wohlbegründeten Bedürfnissen seiner Zeit Genüge zu schaffen und damit zugleich die Früchte dessen, was Samuel und Saul gesäet, zu ernten. Er wurde der erste, der die prophetische Idee eines gottesstaatlichen Königthums wahrhaft verwirklichte und den folgenden die Bahn vorzeichnete, in deren Gleise sie gehen sollten. Daß aber David das wurde, dazu genügte nicht seine eminente geistige Begabung, seine Tapferkeit, Umsicht und Klugheit, seine angeborene und anerworbene Herrschergabe, sondern hier war der Gott der Gemeinde selbst im Spiel: seine Führung war es, daß nicht blos alle die angeborenen Gaben in der Schule eines merkwürdigen wechselvollen Lebens sich zu seinen hohen Königstugenden entwickelten, sondern auch die allgemeine Anerkennung als des göttlich gewollten Herrschers seines Volks ihm entgegenkam. Augenscheinlicher als gewöhnlich tritt das ihre Werkzeuge wunderbar zubereitende und leitende Thun der Vorsehung in diesem Leben hervor; allerwärts gewinnt man aus demselben den Eindruck, daß in ihm der Gott und Geist der Gemeinde selbst (1 Sam. 16, 13) gewirkt und ihre Geschichte (vgl. 2 Sam. 5, 12) um einen merklichen Schritt weiter geführt hat. In voller Würdigung dieses Sachverhalts hat auch die biblische Geschichtschreibung nicht nur sein Leben und Wirken überhaupt in ausführlicherer Darstellung als sonst uns übermittelt, sondern auch von seiner vorköniglichen Jugendgeschichte, ohne die seine göttliche Mission nicht wohl verstanden werden kann, eine so sorgfältige Beschreibung gegeben, als sie nach den mündlichen, in Beziehung auf die Einzelheiten schon mannichfach voneinander abweichenden, Erzählungen der Späterlebenden zu geben nur möglich war.

1) David entstammte dem an Macht, Volkszahl und altem Ruhm hervorragenden Stamm Juda und in diesem einem guten Geschlecht (Ruth 4, 18—22) und war der achte (1 Chron. 2, 15 liegt ein Irrthum vor) und jüngste Sohn des Isai, eines (1 Sam. 16, 11. 20; 17, 17 fg., dagegen 18, 23) nicht unbegüterten Mannes in Bethlehem. Wo wir ihn zum ersten mal kennen lernen, wird er geschildert als ein hübscher Jüngling mit schönen Augen und röthlichen Haaren (nach andern: bräunlicher Hautfarbe; 1 Sam. 16, 11; 17, 42), geistig geweckt, beredt und tüchtig (1 Sam. 16, 18), und mit der Hut über die kleinen Ziegen- und Schafheerden seines Vaters in der Steppe betraut (1 Sam. 17, 28). Dieser Beruf, dem er wol als der jüngste unter seinen Brüdern sich widmen mußte (wie ein Vorspiel seines künftigen

königlichen Hirtenamts Ps. 78, 70 fg.), war für seine ganze Entwickelung anregend und bestimmend. Hier in stetem Umgang mit der Natur, Tag und Nacht unter Gottes freiem Himmel, bildete und erhielt er sein für Natureindrücke offenes Gemüth, sein sinniges Verständniß all der Wunder der Schöpfung (z. B. Ps. 8. 19. 29); hier bei seinen Heerden lebend, und oft im Kampf mit Löwen und Bären (1 Sam. 17, 34 fg.), stählte er seine Körperkraft, die er später (Ps. 18, 33 fg.) noch in erhöhtem Maß von sich rühmen konnte; hier in der ländlichen Einsamkeit, unter seinen täglichen Mühen und Gefahren, erzeugte sich ihm jene kecke Lust am Gefährlichen und Abenteuerlichen, die ihm sein älterer Bruder vorwirft (1 Sam. 17, 28), aber auch jenes starke Gottvertrauen, jener hohe unerschrockene Muth, die ihn sein ganzes Leben auszeichneten; hier endlich, in seiner Hirtenmuße und nach Hirtenart singend und spielend, legte er den Grund zu seiner Meisterschaft in der Kunst, die ihn schon früh (1 Sam. 16, 18) berühmt machte, ihm selbst für sein ganzes späteres Geistesleben von unersetzlichem Werth wurde und durch ihre Schöpfungen ihn allen kommenden Geschlechtern werth und theuer machte. Nach der seine ganze Geschichte einleitenden Erzählung (1 Sam. 16, 1—13) hat einst Samuel, in der Zeit nach Saul's prophetischer Verwerfung, bei einem Opfermahl zu Bethlehem in dem jungen David den künftigen König vorauserkannt und ihn durch Salbung dazu geweiht: durch sie kam der göttliche Geist (V. 13) auf ihn, der von nun an den werdenden König in ihm bildete, leitete und zu allem seinem Thun befähigte. Damit ist der schon oben angedeutete Gedanke, den jede religiöse Betrachtung des Lebens David's denken mußte, treffend ausgedrückt, und mehr soll wol auch in dieser, der folgenden Entwickelung ganz lose vorgesetzten Erzählung nicht gefunden werden. So wenig es Samuel in den Sinn kommen konnte, den David durch eine solche Handlung zum Streben nach dem Thron zu ermuntern, so wenig hat David jemals auf eine solche Salbung sich berufen oder auch nur daran erinnert; vielmehr ist für ihn immer nur Saul „der Gesalbte Gottes" (1 Sam. 24, 7; 26, 11; 2 Sam. 1, 14), gegenüber von dem er mit völliger Unbefangenheit handelt. — Wozu er nach Gottes Sinn und Wort zum voraus bestimmt ist, das beginnt nun in dem menschlichen Gang der Ereignisse sich allmählich zu verwirklichen; von Stufe zu Stufe tritt es immer deutlicher, bald auch für Nichtpropheten erkennbar (1 Sam. 20, 13; 23, 17; 25, 30; 2 Sam. 3, 18; 5, 2) hervor, bis ihm endlich wie eine reife Frucht das Königthum zufällt. Zunächst fügte es sich, daß David an Saul's Hof kam. Man hatte darüber später verschiedene Erzählungen. Nach der einen, die im wesentlichen 1 Sam. 17 vorliegt, war es sein glücklicher Kampf mit einem riesigen Philister (man nannte ihn später Goliath von Gath, obgleich nach 2 Sam. 21, 19 und 1 Chron. 20, 5 der eigentliche Goliath von Elchanan, Jair's Sohn, aus Bethlehem, erlegt wurde), durch den er dem Saul zuerst (1 Sam. 17, 55 fg.) bekannt wurde. Saul mit dem israelitischen Heer stand damals bei Socho gegen die Philister im Felde, ihnen gegenüber gelagert; schon 40 Tage lang hatte der philistäische Riese, höhnend auf Israel und seinen Gott, zum Zweikampf gefordert und alles fürchtete sich vor ihm. Da kam der junge David, zu seinen drei ältesten Brüdern vom Vater ins Lager geschickt, hörte die lästernden Reden des Unbeschnittenen, den hohen Preis, den der König für seinen Besieger ausgesetzt, und unternahm Gott vertrauend den Kampf, tödtete mit seiner Hirtenwaffe den gewappneten Mann, befreite Israel von dem Schimpf, und ein großer Sieg des Heeres über die Philister krönte seine That. Jonathan, Saul's kriegerischer Sohn, gewann den heldenmüthigen Jüngling lieb und der König selbst behielt ihn bei sich und gab ihm eine Befehlshaberstelle im Heer (1 Sam. 18, 1. 2. 5). Nach einer andern Erinnerung aber (1 Sam. 16, 14—23) kam David dadurch an den Hof, daß für den durch Schwermuth geplagten König Saul zur Erheiterung ein geschickter Zitherspieler gesucht und in der Person des jungen David von Bethlehem gefunden wurde, der denn auch, mit seines Vaters Einwilligung, in der beständigen Umgebung des Königs blieb, von ihm unter seine Waffenträger aufgenommen und bei ihm sehr beliebt wurde. Und dann erst wäre (1 Sam. 17) der philistäische Krieg gefolgt, in welchem der Königsknappe sich so sehr auszeichnete und Urheber eines großen Siegs wurde, sodaß Jonathan voll Bewunderung mit ihm innige Freundschaft schloß (1 Sam. 18, 3 fg.). Hiernach waren die beiden Haupteigenschaften, durch die er die öffentliche und königliche Aufmerksamkeit auf sich zog, seine musikalische Geschicklichkeit und seine Kriegstüchtigkeit; immer aber tritt zugleich schon in seiner ersten That auch sein Eifer für die Ehre seines Gottes und sein Vertrauen auf dessen siegverleihende Macht auszeichnend genug hervor (1 Sam. 17, 26. 45).

Aber bald genug sollte sich das Verhältniß zu Saul trüben. Als bei der Rückkehr vom Feldzug die siegfeiernden Weiber David mehr als Saul priesen („Saul hat seine Tausende geschlagen, aber David seine Zehntausende"), kamen ihm dunkle Ahnungen von David's künftiger Größe und erfaßte ihn eine gründliche Eifersucht auf ihn, welche fortan, hier und da beschwichtigt, immer wieder erwachte, an Stärke zunahm und endlich in unversöhnlichen Haß, der nach dem Tod seines Opfers verlangte, sich steigerte, und welche doch auf der andern Seite, durch Gottes Fügungen, für David das Mittel wurde, ihn dem vorherbestimmten Ziel immer näher zu führen. Saul schwang nach dem vor ihm spielenden David zweimal den Speer, aber David bog aus; er gab ihm Mannschaft zu selbständiger Bekriegung der Philister, hoffend, daß er falle, aber die Folge war, daß er neue Siege und damit die Achtung immer weiterer Kreise gewann (1 Sam. 18, 10—16, womit der Schlußpunkt der andern Erzählung [V. 5] wieder erreicht ist). Mit der Aussicht auf die Ehe mit der ältesten Königstochter Merab hielt er ihn hin, ihn dadurch zu neuen Wagnissen anspornend, und als inzwischen die Liebe der jüngern Tochter, Michal, für den tapfern Jüngling entbrannte, gab er ihm als neuen und erhöhten Preis die Erlegung von 100 Philistern auf. Da er das Doppelte leistete, konnte ihm zwar die Tochter nicht mehr vorenthalten werden: er wurde des Königs Schwiegersohn (1 Sam. 18, 17—27), stand als solcher nächst dem Königssohn Jonathan und dem Feldherrn Abner ihm am nächsten (1 Sam. 20, 25), und hatte die Würde eines Obersten der Leibwache (1 Sam. 22, 14 nach der bessern Lesart). Aber diese hohe Stellung selbst schon, ebenso sein Geschick und Glück in den fortgehenden Philisterkämpfen und seine steigende Beliebtheit beim Volk, weckten den königlichen Argwohn immer aufs neue (1 Sam. 18, 29 fg.). Bald forderte Saul offen die Hofleute, sogar Jonathan selbst, auf, ihn aus dem Weg zu schaffen, doch gelang es der Freundschaft Jonathan's für ihn noch einmal, den grollenden Vater umzustimmen (1 Sam. 19, 1—7). Als aber neues Kriegsglück David's ihn aufs neue reizte, machte er selbst den ernstlichen Mordversuch: doch David entkam (1 Sam. 19, 8—10). Nach der einen Nachricht (1 Sam. 19, 11—24) floh er zunächst in sein Haus, und dann, weil auch hier von Saul's Häschern gesucht, mit Hülfe einer List seiner Gattin Michal, nach Rama (von Gibea Saul's etwa $2\frac{1}{2}$ Stunden entfernt) zum Propheten Samuel, offenbar schon von früher her mit ihm bekannt, und nahm, bei ihm sich aufhaltend, an den Uebungen seiner Prophetenschüler theil, bis endlich Saul ihn auch von hier vertrieb. Nach einem andern Bericht aber (1 Sam. 20—21, 1, in Kap. 20, 1 nur lose mit Kap. 19 verbunden, aber in Kap. 20, 5. 6. 27 nicht zu Kap. 19, 11—24 stimmend) machte er von einem Versteck im Felde aus noch einmal den Versuch, durch Jonathan den Ernst der Absichten seines Vaters erforschen und auf ihn wirken zu lassen; erst als der feste Vorsatz Saul's, ihn zu vernichten, zu Tage trat, entschloß er sich zur Flucht außer Landes. In rührendem Abschied, unter Schwüren gegenseitiger unverbrüchlicher Treue für sich und ihre Nachkommen, trennten sich die edeln Freunde, und ein wichtiges Zeugniß für David's Lauterkeit und Unschuld in diesem ganzen Streit kann in dieser Anhänglichkeit Jonathan's an ihn nicht verkannt werden. Auf seinem Weg nach dem Philisterland, in das er fliehen wollte, wandte er sich in Nob, zwischen Gibea und Jerusalem, wo damals das Hauptheiligthum stand, an den Oberpriester desselben, Ahimelech, vom Hause Elis', den er (1 Sam. 22, 15) schon früher öfters um Rath gefragt hatte, um von ihm für die Reise Zehrung und Waffen zu erhalten, auch wol (V. 13) Gottes Willen von ihm zu erkunden: eine Nothlüge zur Verheimlichung seiner wahren Lage schien ihm dabei erlaubt. Mit heiligen Broten und mit dem bisher am Heiligthum aufbewahrten Goliathschwert ausgerüstet eilte er als Flüchtling zum Philisterkönig Achis von Gath. Aber dort, ob auch anfangs gut aufgenommen, bald als der berühmte David erkannt, hatte er die Rache der Philister zu fürchten und konnte nur dadurch, daß er sich wahnsinnig stellte, seine Rettung erzielen (1 Sam. 21).

2) Von der schnell erklommenen Höhe seines Glückes herabgestürzt, einsam, aus dem Volk Gottes ausgestoßen (1 Sam. 26, 19), ist er scheinbar dem Verkommen nahe, und doch ist es für ihn nur ein Prüfungsstand, in welchem er als unschuldig Verfolgter seinen braven Sinn und Muth, die Treue gegen seinen Gott, seinen König und sein Volk zu bewähren hat, und derselbe wird, da er jene wirklich bewährt, für ihn eine Vorschule und Vorstufe zu seiner königlichen Herrschaft. Aus Gath zog er sich in sein Stammland zurück in die Höhle Adullam (1 Sam. 22, 1), wahrscheinlich nicht sehr weit von Bethlehem, und blieb da im Versteck. Aber schon zu berühmt und zu beliebt, um spurlos zu verschwinden, wurde

er dort bald der Mittelpunkt von um ihn sich sammelnden Scharen. Zunächst kamen zu ihm seine Brüder und andere Verwandte von Bethlehem; weiterhin sammelten sich bei ihm manche mit ihren heimischen und bürgerlichen Verhältnissen Misvergnügte, Ueberschuldete oder sonst von der Noth des Lebens Gedrückte, bald bis zu 400 Männern sich mehrend; auch der Prophet Gad ist früh bei ihm (1 Sam. 22, 1—5), vielleicht ein Bekannter von Rama her, jedenfalls dem David bei seiner Hinneigung zur prophetischen Richtung höchlich erwünscht. Noch später und an andern Orten schlossen sich immer mehrere an ihn an. Nach 1 Chron. 12, 8—18 kamen unter andern auch elf namentlich genannte, löwenmuthige, gazellenschnelle, wohlgerüstete Kriegshelden aus dem Stamm Gad zu ihm über den Jordan herüber, auch Männer aus Benjamin und Juda, und die Zahl seiner Leute wird später gewöhnlich auf 600 angegeben (1 Sam. 23, 13 u. s. w.), außer ihren Weibern und Kindern, die sie bei sich hatten. Auch er selbst für sich knüpfte durch Heirath angesehener Frauen aus Juda (der Ahinoam aus Jizreel und der Abigail aus Maonkarmel 1 Sam. 25, 42 fg.; 2 Sam. 3, 2 fg.) für ihn nicht unwichtige Verbindungen an. Mit diesen Freischaren, die er kriegerisch organisirte, führte er ein Freibeuterleben; in den halbwüsten Gegenden zwischen dem Gebirge Juda und dem Todten Meer scheinen seine Hauptrückzugsorte gewesen zu sein, von wo aus er dann Streifzüge in ferne Gegenden machte. Für den Unterhalt der Schar war er allerdings auch auf die Unterstützung der Bürger und einzelner Ortschaften angewiesen (1 Sam. 25 und 30, 26—31), im übrigen mußte er ihn erkämpfen. Er kämpfte aber mit dieser Truppe nie gegen Saul oder die eigenen Landsleute, sondern nur gegen des Volkes Feinde an den Grenzen, und gewann so den großen Vortheil, durch seine Waffenthaten zugleich den Dank und die Liebe einzelner Bezirke und Städte, namentlich Judas, die er gegen feindliche Horden schützte, zu verdienen. Unter der Schar selbst aber waltete er als ihr Haupt und Fürst und erlernte an ihr die Kunst selbständigen Herrschens, bildete sich auch zugleich jenen ausgesuchten Kern tapferer Helden, mit denen er später als König so große Dinge ausführen sollte. Mehrere Jahre scheint dieses sein Leben gedauert zu haben: die genauern Zeitbestimmungen fehlen. Von den mannichfachen Begegnissen sind nur einzelne wichtigere und besonders charakteristische überliefert. Gleich anfangs brachte er seine damals schon betagten Aeltern (1 Sam. 17, 12), aus Furcht vor Saul's Rache, über den Jordan in den Schutz des Königs von Moab (1 Sam. 22, 3 fg.), vielleicht weil er, nach dem Buch Ruth, dort noch verwandtschaftliche Beziehungen hatte. Er machte einen siegreichen Kriegszug nach der philistäischen Grenze, um die von den Philistern hart bedrängte judäische Stadt Kegila zu befreien (1 Sam. 23, 1—5). Als er noch dort war, kam Ebjathar, Sohn Ahimelech's, der aus Saul's Mordthat an den Priestern von Nob entronnen war, zu ihm; er erhielt von ihm den Schutz, auf den er gerechten Anspruch hatte, und war ihm fortan als orakelgebender Priester von hohem Werth (1 Sam. 22, 6—23). Von Kegila, wo ihn Saul leicht fangen konnte, zog er sich wieder in seine frühern Schlupfwinkel zurück (1 Sam. 23, 6—13), und Saul suchte fortwährend vergeblich, dort seiner habhaft zu werden. Zwar hatte Saul auch in jenen Gegenden Judas noch immer treue Anhänger genug, welche gern David's Verstecke verriethen, aber immer entkam dieser aus allen Gefahren und oft recht wunderbar; so in der Wüste von Siph, südöstlich von Hebron, wo ihn auch sein Freund Jonathan noch einmal besuchte, dann noch südlicher bei Maon, wo ihn, von Saul's überlegenem Heer schon fast eingeschlossen, nur die Nachricht von einem Einfall der Philister, der Saul zur plötzlichen Rückkehr zwang, rettete (1 Sam. 23, 15—28), und wieder in den Felsklüften von Engedi am Todten Meer. Bei den wiederholten Streifzügen Saul's in diesen Gegenden fand David auch Gelegenheit, von seiner Unschuld und seiner immer noch nicht wankenden Treue gegen seinen König eine glänzende Probe zu geben. Es gelang ihm nämlich, mit einigen seiner Leute durch eine kecke That den schlafenden und nicht gehörig bewachten König so zu überfallen, daß er ihm Speer und Waschbecken oder auch einen Zipfel seines Kleides abnehmen konnte, aber in tiefer Ehrfurcht vor ihm als dem Gesalbten Gottes tastete er, trotz des Drängens seiner Leute, ihn selbst doch nicht an und begnügte sich, ihm aus der Ferne die Beweise seiner Großmuth zu zeigen, ihn von der Grundlosigkeit seiner Verfolgung zu überzeugen, ja ihm Worte augenblicklicher Reue zu erpressen. Diese im Volksmund vielbeliebte Geschichte trug sich nach den einen bei Engedi (1 Sam. 24), nach den andern in der Wüste Siph (1 Sam. 26) zu. Endlich aber, als er sich vor den immer ernstlicher werdenden Verfolgungen Saul's im Land Juda nicht mehr sicher fühlte, beschloß

er, mit seiner Familie und seiner Truppe aus dem Herrschaftsgebiet desselben ganz zu entweichen und bei seinen vielbekämpften Feinden, den Philistern, eine Zuflucht zu suchen. Achis, König von Gath, nahm jetzt den berühmten Bandenführer, an der Spitze seiner bewaffneten Macht, gern auf, gewiß in der Voraussetzung, daß er nun auch mit ihm gegen sein eigenes Volk kämpfen werde; David aber beabsichtigte dies (1 Sam. 27, 7—11) ebenso gewiß nicht und hoffte vielmehr durch seine Klugheit mit Gottes Hülfe alle für seine Ehre und Pflichttreue nachtheiligen Folgen dieses gefährlichen Schrittes, den er aus Noth gethan, abwenden zu können. Er wohnte anfangs in Gath, bekam aber bald auf seine Bitte vom König eine eigene Stadt seines Gebiets, Ziklag, zu Lehn, welche denn auch in der Folgezeit noch eine Domäne seiner Dynastie blieb. Hier verstärkte er sich immer mehr durch neue Ankömmlinge aus Israel, welche ihn dem Saul, je mehr es mit dessen Macht abwärts ging, vorzogen, sogar Benjaminiter und Anverwandte Saul's (1 Chron. 12, 1—7), und herrschte hier wie ein kleiner Fürst. Er unternahm von da aus Kriegszüge nach dem Süden, wie er vor Achis angab, gegen Judäer und Keniter, seine eigenen Landsleute, in Wahrheit aber gegen Fremde, die Geschuriter, Gerasiter und Amalekiter; er lieferte von der gemachten Beute dem Lehnsherrn seinen Antheil ab und gewann so das volle Vertrauen desselben (1 Sam. 27). Nachdem dieses Verhältniß ein Jahr und vier Monate (1 Sam. 27, 7; 29, 3) gedauert, brach der große Krieg der verbündeten philistäischen Könige gegen Saul aus. David mit seiner Schar mußte nun Heerfolge leisten und rückte mit Achis, im Nachtrab des philistäischen Heeres, aus, nordwärts nach der Jizreelebene, wo der Entscheidungskampf vor sich gehen sollte (1 Sam. 28, 1. 2; 29, 1 fg.). Für ihn schien kein Ausweg als Verrath, sei es gegen seinen alten oder gegen seinen neuen Herrn, aber auch in dieser äußersten Gefahr blieb er vor dem Fall behütet. Die philistäischen Fürsten mistrauten ihm und Achis mußte ihn zurückschicken. Zurückgekehrt fand er Gelegenheit zu einer ruhmreichen That. Streifende Amalekiter hatten während seiner Abwesenheit den Süden Judas und Ziklag selbst überfallen, geplündert, seine und seiner Krieger Familien fortgeführt, und seine Krieger murrten deshalb laut gegen ihn; aber er faßte Muth in Gott (1 Sam. 30, 6), verfolgte die Feinde, nahm ihnen den Raub glücklich ab und machte große Beute dazu, von der er noch die befreundeten Städte in Juda beschenken konnte (Kap. 30). Inzwischen hatten die Philister jenen großen Sieg über Israel erkämpft, durch den ihnen fast dessen ganzes mittleres und nördliches Land bis zum Jordan bloßgelegt wurde, und Saul selbst mit seinen drei ältesten Söhnen war gefallen (1 Sam. 31). Damit war für David die Entscheidung seines Geschickes, zugleich die Erlösung aus seinem zweideutigen Verhältniß zu Achis gekommen. Ein Mann, der sich rühmte, Saul den Todesstoß gegeben zu haben, kam zu ihm nach Ziklag und brachte ihm Saul's Krone und Armband: er ließ ihn hinrichten (2 Sam. 1). Dazu trieb ihn nicht blos Staatsklugheit, sondern auch seine lautere Rechtschaffenheit, die nie etwas gegen die Person des Gesalbten unternahm oder zu unternehmen erlaubte. Und daß der nächste Eindruck der überwältigenden Ereignisse auf ihn nicht der der Freude, sondern der tiefsten Trauer war, beweist sein damals gesungenes Klagelied auf Saul's und Jonathan's Tod (2 Sam. 1, 17—27). Auch kam ihm nicht in den Sinn, sich selbst sofort zum König Israels zu erklären, obgleich wir wissen, daß damals viele, auch von Nordisrael, ihr Auge auf ihn als den einzigen Retter Israels richteten, auch nach jener Katastrophe fortwährend neue Männer, unter andern sehr angesehene Stammfürsten aus Manasse, zu ihm nach Ziklag kamen, sodaß sein Heer dort schon sehr groß wurde (1 Chron. 12, 19—22). Er überließ vielmehr die weitere Entwickelung vertrauensvoll seinem Gott.

3) Zunächst kehrte er mit seinen Leuten in sein Stammland zurück und zwar auf des Orakels Weisung nach Hebron, wo ihn sofort der Stamm Juda zum König wählte und salbte (2 Sam. 2, 1—4), während in den übrigen Stämmen allmählich Saul's jüngster Sohn Isboseth durch seines Vaters thatkräftigen Feldherrn Abner zur Anerkennung kam und in Mahanaim im Ostjordanland seinen Sitz nahm (V. 8—10). Damit war die erste Stufe seines Königthums von David erreicht. Erst 30 Jahre war er damals alt und herrschte nun 7½ Jahre über Juda zu Hebron (2 Sam. 2, 11; 5, 4. 5). Die Zahl seiner Frauen mehrte er hier schon auf sechs, darunter eine Königstochter Maacha von Geshur, die Mutter Absalom's (2 Sam. 3, 2—5). Von seiner Thätigkeit in dieser doch nicht so ganz kurzen Zeit wird nichts gemeldet als seine Fehden mit Nordisrael (2 Sam. 2, 8—4, 6), die erst gegen das Ende derselben hin fallen. Doch lassen sich gerade aus dem

Fehlen der Nachrichten allerlei Schlüsse ziehen. Wenn von damals über Philisterkriege David's nichts berichtet wird, dagegen sogleich nach dem Antritt seiner Herrschaft über Gesammtisrael dieselben beginnen, so wird dadurch wahrscheinlich, daß er mit diesem durch die Schlacht am Gilboa übermächtig gewordenen Volk ein Abkommen getroffen habe, wonach er, von ihnen als König über Juda anerkannt, ihnen vorerst im nördlichen Israel freie Hand lassen mußte. Denn merkwürdig genug lesen wir auch, außer seiner Botschaft an die braven Bewohner von Jabes in Gilead, durch die er sie für die Rettung der Leiche Saul's und seiner Söhne belobte und ihnen seine Thronbesteigung in Juda anzeigte (2 Sam. 2, 5—7), sonst von keinem Schritt David's, ganz Israel zu sammeln und gegen die Philister zu schützen, während wir ausdrücklich erfahren, daß man längst im ganzen Israel auf David als den Retter hoffte (Kap. 3, 17). Es mag immerhin sein, daß die Mehrzahl unter den Stämmen, aus alter Eifersucht auf Juda und auch aus Anhänglichkeit an Saul's Haus, dem von Juda gethanen Schritt der Anerkennung David's nicht folgen mochte. Aber da nun außerdem die Zahl der Regierungsjahre Isboseth's (2 Jahre nach 2 Sam. 2, 10) und David's in Hebron ($7^1/_2$ Jahre) nicht zusammenstimmen, und nach Kap. 4 fg. nicht angenommen werden kann, daß es nach Isboseth's Tod noch $5^1/_2$ Jahre dauerte, bis Gesammtisrael David erwählte, so wird vielmehr wahrscheinlich, daß die philistäische Uebermacht über Nordisrael noch ziemliche Zeit fortdauerte und Jahre darüber vergingen, bis es endlich dem tapfern Abner gelang, vom Ostjordanland aus, wohin er sich mit Isboseth zurückzog, auch im Westjordanland jene Uebermacht zu brechen und endlich auch dieses, namentlich Ephraim und Benjamin (Kap. 2, 9), unter Isboseth's Scepter zu vereinigen. Erst nachdem ihm dies gelungen, konnte Abner auch den Versuch wagen, Juda zur Anerkennung Isboseth's zu zwingen, und der sich entzündende Krieg, von Abner angefangen (2 Sam. 2, 12), dauerte wol die übrige Zeit der Herrschaft Isboseth's (Kap. 3, 1). Das denselben einleitende Treffen bei Gibeon, zwei Stunden nördlich von Jerusalem, mit einem Zweikampf von je 12 Mann beider Heere eröffnet und für David siegreich, wurde dadurch merkwürdig, daß in demselben Joab's und Abisai's Bruder Asahel von Abner getödtet wurde (2 Sam. 2, 12—32). Sonst wissen wir nur, daß in diesem Krieg David mehr und mehr an Macht gewann, Saul's Haus aber mehr und mehr verlor (2 Sam. 3, 1). Eine Entscheidung in diese schwankenden Verhältnisse kam erst, als Abner wegen Rizpa, des Kebsweibes Saul's, sich mit seinem schwachen Herrn entzweite und nun, längst von David's Würdigkeit überzeugt, heimlich mit ihm unterhandelte, die nördlichen Stämme, zuletzt auch Benjamin, für ihn bearbeitete und endlich, nachdem er auch die von David gestellte Vorbedingung der vorherigen Zurückgabe seines Weibes Michal an David erfüllt, sich mit 20 Mann zur Festsetzung der Vertragsbedingungen nach Hebron begab. Abner freilich wurde, nachdem alles abgemacht und er schon auf der Rückreise begriffen war, von dem eifersüchtigen Joab, angeblich zur Blutrache für Asahel, meuchlings ermordet, worüber David in einem Klagelied und durch ehrenvolles Begräbniß seine aufrichtigste Trauer kundgab (2 Sam. 3). Aber Isboseth, seiner einzigen Stütze beraubt, gab jetzt selbst seine Sache verloren (2 Sam. 4, 1). Zwei Benjaminiter, die sich David's Dank verdienen wollten, mordeten ihn meuchlings im Schlaf, brachten David den Kopf nach Hebron, erhielten aber von ihm durch schimpfliche Hinrichtung die verdiente Strafe (2 Sam. 4). Und da nun von der nähern Verwandtschaft Saul's nur noch ein Sohn Jonathan's, Mephiboseth, übrig, dieser aber lahm und zur Herrschaft unfähig, so war in ganz Israel kein Mann mehr, von dem die Rede sein konnte, als David, der ohnedem durch Michal Saul's Tochtermann war. Die Aeltesten der Stämme, von bewaffneten Mannen begleitet, kamen zu David nach Hebron, begehrten ihn als den göttlich Erwählten zum König, stellten die Bedingungen fest und salbten ihn, nach dem förmlichen Vertragsschluß, zum König über Gesammtisrael (2 Sam. 5, 1—3); und das damals mit den Volksvertretern gefeierte Freudenfest beschreibt 1 Chron. 12, 23—40. So war der göttlich Vorherbestimmte auch menschlicherweise König geworden und wohl begreifen wir, wie bald nachher der Rückblick auf alle die bisherigen wunderbaren Führungen ihm den Ausruf demüthiger Anbetung auspreßte: „Herr, wer bin ich und mein Haus, daß du mich bis hierher gebracht!" (2 Sam. 7, 18.)

4) Was er als König von Gesammtisrael in einer fast dreiunddreißigjährigen Regierung (2 Sam. 5, 5) geleistet hat, ist uns nicht genau nach der Zeitfolge, sondern zugleich in sachlicher Ordnung zusammengestellt überliefert worden. a) Für die neue Ordnung des Reichs

und Befestigung des Königthums war seine erste und wichtigste That die Verlegung des Regierungssitzes nach der Stadt Jerusalem, deren fast unüberwindlich scheinende feste Burg Zion, noch immer in den Händen der kanaanäischen Jebusiter, von ihm im Sturm genommen wurde (2 Sam. 5, 6—9). Diese von Natur so feste Stadt, auf der Grenze des Davidstammes Juda und des Saulstammes Benjamin, empfahl sich auch aus politischen Rücksichten zur Hauptstadt von ganz Israel. Um sie dazu herzurichten, begann er denn auch sofort mit den nöthigen Bauten und Befestigungen; namentlich auf dem eigentlichen Zionberg, in der Folge auch David's Stadt genannt, ließ er sich später, mit Hülfe tyr. Künstler, einen königlichen Palast erbauen (2 Sam. 5, 11. 12; 1 Chron. 11, 4—9). Eine seiner heiligsten Sorgen war ihm sodann, sobald er vor den Philistern freie Hand hatte (2 Sam. 5, 17—25), seine neue Stadt zu einem Wohnsitz Gottes selbst zu weihen. Eins der Hauptheiligthümer der Gemeinde, und zwar nach 1 Chron. 21, 29; 2 Chron. 1, 3 die mosaische Stiftshütte, war damals in Gibeon, und David mochte hier zunächst nichts ändern. Die Bundeslade aber stand seit Samuel's Zeiten (1 Sam. 7, 1) wie verschollen noch immer in Kirjath-Jearim oder Baala, drei Stunden westlich von Jerusalem. Ihr die gebührende Ehre und Sicherheit im Mittelpunkt der Gemeinde wieder zu verschaffen und diesem Ort selbst dadurch die nöthige Heiligkeit zu geben, ließ er sie in feierlichem Festaufzug und unter Theilnahme der Vertreter des Volks zunächst, wegen eines eingetretenen Unfalls, blos bis Perez-Usa, und dann drei Monate später von dort auf den Zion überführen und in einem für sie neu errichteten Zelt aufstellen. Er selbst amtete dabei als Priester, den Segen spendend, und schämte sich nicht, in levitischer Kleidung inmitten der die heiligen Tänze dabei aufführenden Frauen mitzutanzen und zu spielen; er fühlte sich hochgeehrt und beglückt, daß er nun das sichtbare Unterpfand der Gegenwart Gottes bei sich, in seiner Nähe hatte, und seine Stadt als Wohnung Gottes, den Zion als Berg Gottes wußte (2 Sam. 6). Daß David späterhin, als er selbst schon seinen Palast bezogen hatte, damit umging, dieser Lade Gottes ein festes prachtvolles Haus zu bauen, ist 2 Sam. 7 bezeugt; der Plan kam aber durch ihn nicht zur Ausführung, theils weil er durch seine vielen Kriege gehindert wurde (1 Kön. 5, 17; anders 1 Chron. 22, 8; 28, 3), theils weil die Prophetie in der Person des Nathan Bedenken dagegen hatte, daß die alte einfachere Weise einer wandernden Zeltwohnung mit einem unverrückbaren, prächtigen und durch seine Pracht den Sinn für die Aeußerlichkeiten des Cultus fördernden Tempel jetzt schon vertauscht werde (2 Sam. 7, 4 fg.). Doch soll David gegen das Ende seines Lebens nach 1 Chron. 22 und 28 ernstlich Vorbereitungen zu Salomo's Tempelbau getroffen haben. Daß eine Opferstätte bei seinem Zionheiligthum war, geht aus 2 Sam. 6, 17 und 1 Kön. 3, 15 hervor; bei derselben war natürlich auch ein vollständiges Priesterpersonal (2 Sam. 15, 24. 27; vgl. 1 Chron. 16, 37 fg.), und zwei Hohepriester wohnten bei ihm in Jerusalem, nämlich Ebjathar, der zu ihm aus Nob nach Kegila geflüchtete, nach 1 Kön. 2, 35 der dem Rang nach höhere, und Zadok, nach 1 Chron. 16, 39 fg. eigentlich Oberpriester vom Heiligthum in Gibeon (vgl. 2 Sam. 8, 17; 15, 24 fg.; 20, 25; 1 Kön. 1, 7 fg.). An den übrigen Heiligthümern im Lande scheint er nichts geändert zu haben. Für die Ordnung der Geschäfte des Levitenstammes soll er wenigstens nach 1 Chron. 23—26 gesorgt haben. Sicherer ist, daß er von seiner vielen Kriegsbeute bedeutende und werthvolle Theile für heilige Zwecke weihte (2 Sam. 8, 11 fg.). Für die Verwaltung des Reichs mußte er, wenn er auch die Selbständigkeit der einzelnen Stämme und Geschlechter noch möglichst schonte, doch die nöthigen neuen Einrichtungen treffen. Neben den Verwaltern der eigenen Reichthümer, Güter, Ländereien und Heerden (1 Chron. 17, 25—31; 28, 1) hatte er als eigentliche Staatsoberbeamte die beiden Minister, die in Luther's Uebersetzung „Kanzler" und „Schreiber" (Secretär) benannt sind, und die auch in der Folge immer blieben, in seiner spätern Zeit auch einen Oberfronvogt, außerdem „Räthe" und „Freunde" (2 Sam. 8, 16—18; 20, 23—26). Daß er, der kriegsgewohnte Held und Feldherr, der als König noch viele Kriege zu führen hatte, die Kriegsmittel seines Volks möglichst entwickelte, versteht sich von selbst. Den Kern seiner Kriegsmacht bildete jene Schar tapferer Helden, die sich in seinem Freibeuterleben um ihn gesammelt hatten, lauter eingelernte, gut gerüstete Musterkrieger, die, wenn sie nicht im Feld waren, mit ihren Familien und Knappen in Jerusalem wohnten und vom König unterhalten wurden, an Zahl wie früher (1 Sam. 23, 13; 25, 13; 27, 2. 3; 30, 9) noch immer 600 (2 Sam. 15, 18), in drei Abtheilungen von je 200 Mann je unter einem Obersten getheilt, gewöhnlich Gibborim (bei Luther:

Gewaltige, Starke) genannt (2 Sam. 10, 7; 16, 6; 20, 7; 1 Kön. 1, 8. 10), mit Abisai als Oberführer. Daneben hielt er eine kleinere Leibwache, nicht für den Krieg, sondern zu seinem persönlichen Dienst, Verhaftungen, Hinrichtungen u. s. w., wie schon Saul für den gleichen Zweck „Läufer" gehalten hatte (1 Sam. 22, 17 fg.), größtentheils aus Fremden, namentlich Philistäern gebildet, „Krethi und Plethi" genannt, mit Benaja als ihrem Obersten. Außerdem waren, wie bisher, alle waffenfähigen Männer Israels zum Kriegsdienst verpflichtet und über dieses Volksheer war Joab der Befehlshaber; natürlich wurden immer nur so viele aufgeboten als man brauchte. Nach 1 Chron. 27, 1—15 hätte David, um eine Ordnung in die Sache zu bringen, die Einrichtung getroffen, daß 12 Abtheilungen von je 24000 Mann gebildet worden wären, deren jede während eines Monats im Jahr zunächst den Dienst hatte; doch ist dieselbe sonst nirgends weiter erwähnt. b) In seiner Thätigkeit nach außen liegt eine seiner ruhmreichsten Seiten, und was er hier durch Feldherrn- und Herrscherkunst und durch geschickte Ausbeutung der Begeisterung und Heldenkraft seines Volkes geleistet hat, ist überhaupt das Höchste, was je in der israelitischen Geschichte geleistet wurde. Aber gerade über diese Seite seiner Thätigkeit ist die biblische Geschichtschreibung, welche nie Waffenruhm und Eroberungsthaten als das höchste Ziel des Volks und Staats ansah, verhältnißmäßig kurz; nur die Uebersichten 2 Sam. 8 und 5, 17—25 mit Kap. 10—12 gehören hierher. Wie sich schon aus der bisherigen Geschichte, namentlich der Saul's, erwarten ließ, sahen die umliegenden Völker der innern Kräftigung und Zusammenfassung Israels nicht mitßig zu, und mit ihnen allen bekam er der Reihe nach zu kämpfen. Zwar die Phönizier, in deren Handelsvortheil es lag, wenn eine starke Macht, die Friede und Ordnung hielte und zugleich die Obmacht der im Handel mit ihnen wetteifernden Philister bräche, im Binnenland aufkam, suchten sogar David's Freundschaft, als er im Besitz von Jerusalem war (2 Sam. 5, 11). Um so ernstlicher aber erhoben sich die Philister, die seit einem Jahrhundert übermächtigen, gegen ihn, sobald er als König von Gesammtisrael zu handeln angefangen hatte. Sie brachen gleich anfangs zweimal gegen ihn bis in die Ebene Rephaim, westlich von Jerusalem, vor, wurden aber zweimal geschlagen (2 Sam. 5, 17—25). Den Verlauf der weitern Kämpfe mit ihnen kennen wir nicht (über einzelne Heldenthaten aus denselben s. 2 Sam. 21, 15—22 und 1 Chron. 20, 4—8), aber der schließliche Erfolg war, daß David sie gründlich demüthigte, auf ihr Gebiet zurücktrieb und ihnen die Oberherrschaft abnahm (2 Sam. 8, 1. 12). Danach schlug er das Volk Moab, dasselbe, unter dessen Schutz er einst seine Aeltern geflüchtet hatte; wir wissen den Anlaß des Kriegs nicht, aber daß sie seinen besondern Zorn herausgefordert hatten, ist daraus abzunehmen, daß er zwei Drittel der Gefangenen, wahrscheinlich grausam, hinrichten ließ; das Volk machte er zinsbar (2 Sam. 8, 2, auch Kap. 23, 20). Die in der Uebersicht 2 Sam. 8 folgenden Kriege mit den Aramäern (Syrern) sind ohne Zweifel dieselben, die in Verbindung mit dem Ammonkrieg (Kap. 8, 12) in Kap. 10—12 nach einer etwas andern Quelle, aus Veranlassung von David's Handel mit Uria, ausführlicher erzählt sind. Danach standen sie mit dem Krieg gegen Ammon in Zusammenhang. Bei einem Regierungswechsel im Volk Ammon hatte der neue König die Gesandten David's, die ihn beglückwünschen sollten, gröblich beschimpft und dann, in Erwartung der Rache David's von Hadadezer, dem König des damals mächtigen syr. Reichs Zoba (s. d.), ferner von den kleinern syr. Reichen Beth Rechob, Maacha, Tob ein Hülfsheer von 33000 Mann gedungen. Den Krieg gegen diese vereinigten Syrer und Ammoniter führten David's Feldherren Joab und Abisai; jener schlug die Syrer bei Rabbah und die Ammoniter zogen sich vor Abisai in ihre Festung zurück. Für das nächste Jahr sammelte Hadadezer von Zoba die ganze syr. Macht, die ihm zu Gebote stand, mit Ausnahme von Damaskus, auch von jenseit des Euphrats; David rückte ihm schnell und zwar persönlich entgegen bis Halama, wol am Euphrat, schlug ihn aufs Haupt und machte unter dem aus Fußvolk, Reitern und Wagen bestehenden Heer große Beute (2 Sam. 10 und 8, 3. 4. 8). Die Syrer von Damaskus, die nun dem Hadadezer noch helfen wollten, wurden ebenfalls von David geschlagen; Damaskus und die andern besiegten syr. Städte und Reiche wurden zinspflichtig gemacht und in Damaskus eine Besatzung gelegt (2 Sam. 8, 5—7; 10, 19). Der kanaanitische König Thoi von Hamath am Orontes, der in der letzten Zeit von Hadadezer viel bedrängt gewesen war, suchte nun durch Gesandte und reiche Geschenke David's Schutz (2 Sam. 8, 9—11) und schloß sich ihm an. So war David's Macht schon bis zum Orontes und Euphrat ausgedehnt. Weiter ergibt sich aus Vergleichung von 2 Sam.

8, 13 fg. (1 Chron. 18, 12 fg.); Pf. 60, 2 und 1 Kön. 11, 15—17, daß, während David gegen die Syrer kämpfte, auch die Idumäer gegen ihn Feindseligkeiten begannen. Allein David, bei seiner Rückkehr vom syr. Feldzug, nach andern Angaben einer seiner Feldherren, schlug sie in einer großen Schlacht im Salzthal; den Widerstand aber, den das Volk Edom in seinem höhlen- und schluchtenreichen Gebirge leistete, gelang dem Joab erst nach sechs Monaten durch Hinmordung aller Männer zu brechen. So wurde auch Edom steuerpflichtig und erhielt Besatzung. Noch war aber der Ammonkrieg nicht vollständig zu Ende. Die Hauptstadt Rabbah zu nehmen, wurde Joab im folgenden Frühjahr abgesandt; die Ehre der schließlichen Eroberung überließ er dem David selbst, der hier eine prächtige goldene, mit Edelsteinen besetzte Königskrone erbeutete. Die gefangenen ammonitischen Krieger aber tödtete er, zur Strafe für die Verhöhnung seiner Gesandten, auf grausame Weise durch Sägen, eiserne Dreschschlitten und in Ziegelöfen (2 Sam. 12, 26—31). Dieser letzte Ammonkrieg war im Geburtsjahr Salomo's, also etwa im zehnten Jahr von David's Gesammtherrschaft oder etwas später. Um diese Zeit schon hatte er seinem Reich, nach Niederwerfung aller seiner Feinde, den großen Umfang von der Grenze Aegyptens bis zum Euphrat gegeben und seine wichtigsten Kriege müssen damals in der Hauptsache beendigt gewesen sein. In diese Zeit ungefähr gehört dann wol auch sein großes Siegesdanklied (2 Sam. 22 oder Pf. 18). Das vielbedrängte Israel hatte er zum herrschenden Volk im vordersten Asien gemacht und über viele Völker wurde damals der Name des Gottes Israels genannt. Und alle diese Siege erfocht er nicht etwa, wie andere Eroberer, auf Eroberungen ausgehend, sondern in gerechter und muthvoller Abwehr der angreifenden Völker. c) David stand nun auf dem Gipfel seines äußern Glücks, und wir möchten uns denken, daß sein Name wie außerhalb Israels gefürchtet, so innerhalb Israels allenthalben mit Dank, Verehrung und Bewunderung genannt wurde. Auch prophetischerseits wurde seine treue Sorge für Gottes-Sache und Heiligthum und seine erfolgreiche Bemühung für die Niederkämpfung der Feinde des Volks und Sicherung seiner Ruhe mit hohen Verheißungen, namentlich mit der Hoffnung immerwährender Dauer seines Hauses und Throns (2 Sam. 7), belohnt. Daß er nun auch einen wirklich königlichen Hofhalt führte und darin schon weiter ging als Saul, war durch seine höhere Machtstellung gefordert, und wenn er, wie er selbst für seine Person Dichtkunst, Gesang und Musik pflegte und zumal im Dienst Gottes viel ausübte, so auch zur Verschönerung des Lebens am Hofe Sänger und Sängerinnen hielt (2 Sam. 19, 36), so kam er damit sogar einem im Volk mächtig erwachten Trieb nach feinerer Bildung entgegen. Sein eigenes Haus durch noch mehrere Ehen und Halbehen, die er einging und aus denen er noch viele Söhne erhielt (2 Sam. 5, 13—16), zu festigen, gehörte damals, nach morgenländischen Begriffen, zur Würde und Pracht eines so weit herrschenden Königs und wurde ihm schwerlich sehr verübelt. Dabei wird ausdrücklich zwar kurz, aber vielsagend gemeldet (2 Sam. 8, 15), daß er gegen sein ganzes Volk Recht und Gerechtigkeit übte. Und als ein schönes Beispiel solcher Gerechtigkeit ebensowol wie der Unwandelbarkeit seiner Freundesgesinnungen kann es gelten, daß er den lahmen Sohn Jonathan's, Mephiboseth, aus seiner Verborgenheit in Lodebar im jenseitigen Land hervorzog, ihn wie einen eigenen Sohn fortwährend an seiner königlichen Tafel speisen ließ und ihm die ganze Hausbesitzung Saul's zurückgab (2 Sam. 9).

5) Man sollte es demnach kaum für möglich halten, daß unter einer so glänzenden, gerechten und starken Regierung, wo allen wirklich berechtigten Bedürfnissen des Volks Befriedigung zutheil wurde, das Ungemach innerer Aufstände und Bürgerkriege hereinbrechen konnte, und doch mußte David solche schwere Wechsel erfahren. Sie kamen, nicht ohne mannichfach verkettete menschliche Schuld, aber doch wie eine göttliche Schickung über ihn, wie um allen falschen Schein zu zerstören, alle die Unvollkommenheiten, die auch in dieser glänzendsten Zeit dem Fürsten und dem Volk anklebten, aufzudecken und den hochgestellten Mann gerade durch die Demüthigung weiter zu läutern. Die schon strammer werdende Königsherrschaft David's mochte manchen in dem freiheitsliebenden Volk nicht gefallen, sodaß sie es gern mit einem andern König versucht hätten. Die uralte Eifersucht zwischen den nördlichen Stämmen, namentlich Ephraim, und Juda war nur durch den blendenden Glanz von David's Regierung niedergehalten, nicht erloschen: damals hatte sie mehr die Gestalt angenommen, daß gerade viele Judäer, nach ihrer Meinung von David nicht genug bevorzugt, ihm grollten; die Leiter der folgenden Empörung waren

Judäer. Einzelne Handlungen David's mögen da und dort Misvergnügen erzeugt haben: so sehen wir aus 2 Sam. 16, 5—8 und 19, 29, wie gerade die Verwandten Saul's und die Benjaminiter ihm wegen der Kap. 21 erzählten That abhold waren. Eine dreijährige Hungersnoth nämlich hatte das Land heimgesucht; das Orakel, von David deshalb befragt, gab als Grund des Gotteszorns nicht etwa eine Unthat David's, sondern ein von Saul unter den Gibeonitern einst angerichtetes Blutbad an, das noch nicht gesühnt sei. Die Gibeoniter forderten nun sieben Nachkommen Saul's, um sie zur Sühne auf der Höhe vor Gibea Saul's aufzuhängen: David lieferte ihnen zu diesem Zweck zwei Söhne Saul's von seinem Kebsweib Rizpa und fünf von Saul's Tochter Merab aus. Sie wurden wirklich aufgehängt, aber David ließ ihre Gebeine ehrenvoll im Erbbegräbniß des Hauses Saul's beisetzen. Diese That, nach unsern bessern Rechtsbegriffen freilich nicht zu verantworten, muß nach den damaligen religiösen Anschauungen beurtheilt werden, denen David, hierin allerdings kein Prophet des 7. und 6. Jahrh., sich fügte; aber es versteht sich, wie leicht sie schon damals als ein schlecht verdecktes Wüthen gegen das Haus seines Vorgängers ausgelegt werden konnte. Doch alle solche und ähnliche Stimmungen waren zwar Zündstoff, aber nicht der zureichende Grund des bald eintretenden großartigen Abfalls. Der tiefste Grund lag in den Verfehlungen David's selbst (2 Sam. 12, 11 fg.), an welche sich, wie Glieder einer Kette, die ganze Reihe schwerer Unglücksfälle als gerechte Strafe Gottes heftete. So lehrt es die Bibel selbst in der zusammenhängenden Erzählung 2 Sam. 10—20, und selbst eine blos verständige Betrachtung der Ereignisse kann nicht leugnen, daß die ehelichen Verirrungen und die von der Vielehe unzertrennlichen Misstände der Familie wie ein rother Faden durch diesen ganzen Knäuel von Verwirrungen laufen. David's Ehebruch mit Bethseba, dem schönen Weibe eines seiner Gibborim, des Hethiters Uria, war eine That, wie sie bei Herrschern viel vorkommt, die aber einem theokratischen König vom Range David's, dem Schützer der göttlichen Ordnungen, zumal einem so hoch beglückt sich fühlenden, durchaus unerlaubt war. Aber noch schlimmer war der vorbedachte, wenn auch blos mittelbare Mord, den er, zur Verheimlichung der ersten Unthat, durch Joab vor Rabboth Ammon an Uria ausführen ließ (2 Sam. 11). Man kann sich denken, wie viele durch dieses Doppelverbrechen, als es ruchbar wurde, an David irre wurden. Nun hat er zwar auf die freimüthige Ansprache des Propheten Nathan (2 Sam. 12) die aufrichtigste und ernsteste Buße gethan und gerade in dieser Buße wieder die edlere und bessere Seite seines Wesens, seine Demuth vor Gott und seinen Gehorsam gegen das berechtigte prophetische Wort, aufs neue bewährt und die göttliche Verzeihung erhalten. Aber in seiner Familie war ein Beispiel fleischlicher Leidenschaft gegeben, das, die Zucht vergiftend und lähmend, zumal in diesem auf Vielweiberei gegründeten Hause, Sünde und Verderben forterzeugte. Nicht lange nachher schändete sein Erstgeborener Amnon die Tamar, seine Halb- und Absalom's leibliche Schwester, und der Vater, eigener Schuld eingedenk, vermochte den Bösewicht nicht gebührend zu strafen.

Zwei Jahre darauf mordete Absalom (s. d.) den Amnon, angeblich zur Rache, vielleicht schon in ehrgeizigem Gelüst nach dem Thron, und entzog sich der Strafe durch die Flucht zu seinem Großvater, dem König von Gesur (2 Sam. 13). Nach drei Jahren der Verbannung durfte er auf Joab's Verwendung wiederkehren, aber des Vaters Angesicht nicht sehen, und erst nach wieder zwei Jahren erhielt er volle Verzeihung (2 Sam. 14). Aber sein Gemüth war durch die lange Trennung dem Vater vollends entfremdet, und der stolze Prinz, muthmaßlicher Thronfolger, der schönste Mann seiner Zeit, von Schmeichlern verführt, beschloß, den Vater zu entthronen. Vier Jahre lang, nach der richtigen Lesart 2 Sam. 15, 7, wirkte er, buhlend um die Volksgunst, durch allerlei Zetteleien für den Plan und brachte ihn dann, als alles reif war, von der alten judäischen Königsstadt Hebron aus zur Ausführung. Er ließ sich zum König ausrufen und das Volk war in Masse für ihn; David's oberster Rath Ahitophel und Amasa, ein Verwandter von David und Joab, beides Judäer, waren seine Hauptstützen, und es ist darum kein Zweifel, daß er die Judäer besonders für sich hatte. Wirklich begründete Beschwerden über David's Regierung wurden nicht laut. David, ob überrascht oder um Blutvergießen zu vermeiden (2 Sam. 15, 14), in der Hoffnung, daß bessere Gesinnung bei vielen bald wiederkehre, räumte alsbald Jerusalem und floh trauernd und schmerzzerrissen mit seinem ganzen Haus (außer zehn Kebsweibern), seinen Beamten, seiner Leibwache, seinen Gibborim; nur die Bundeslade mit den Hohenpriestern ließ er absichtlich zurück. Frommen Sinnes sah er eine verdiente Schickung

Gottes zu seiner Demüthigung in diesem Leid, die er geduldig tragen müsse (2 Sam. 15, 26; 16, 10). Die vielen Beweise treuer Anhänglichkeit, die er neben Zeichen bitterer Feindschaft anderer erfuhr, stärkten ihn in dieser Stimmung. Zu Mahanaim, im treuen Gileadland, wo früher Isboseth regierte, setzte er sich, dort sammelte sich ihm ein Heer, besonders auch von den jenseitigen Stämmen. Absolom, vorher sein Heer mehrend und in Jerusalem die Flitterwochen der Königsherrlichkeit genießend, rückte zu spät ihm nach. Im sogenannten „Wald Ephraim", jenseit des Jordan, wurde die Entscheidungsschlacht geschlagen: David's geübte Krieger und Feldherren siegten über Absalom's großes, von Amasa geführtes Heer. Absalom selbst fand den verdienten Tod durch Joab's Hand, aber überwältigend war der Schmerz des Vaterherzens, das auch den aufrührerischen, den verlorenen Sohn zu lieben nicht aufhören konnte. Nach dieser Entscheidung der Waffen kehrten die diesseitigen Stämme zur Besinnung zurück und trugen David die Herrschaft wieder an (2 Sam. 19, 10 fg.); nur den trotzenden Stamm Juda unter Amasa mußte David durch die Hohenpriester an seine Pflicht erinnern lassen, und auch ihn gewann er durch Versprechung der Oberbefehlshaberstelle an Amasa (Kap. 19, 12 fg.). Durch eine feierliche Gesandtschaft der Judäer und einzelner Benjaminiter, die ihm bis zum Jordan entgegenging, wurde er eingeholt. Aber die nördlichen Stämme, die nun auch kamen, über den Vorsprung der Judäer verdrossen, geriethen mit diesen in heftigen Wortwechsel, und ein Benjaminiter, Namens Seba, gab das Zeichen zu neuem offenen Abfall. Viel Volk schloß sich ihm an, während die Judäer, um so fester an David haltend, ihn nach Jerusalem brachten. Den Aufstand des Seba zu unterdrücken, beauftragte David den Amasa; da dieser aber sich etwas zu säumig zeigte, nahm ihm Joab, ihn selbst durch Meuchelmord beseitigend, die Verfolgung der Aufständischen aus der Hand; er trieb sie vor sich her und in einer der nördlichsten Städte des Landes, in Abel, machten die Bürger selbst durch Tödtung Seba's dem Aufruhr ein Ende. Dankbar für die rasche Wendung seines Misgeschicks suchte er durch großmüthige Verzeihung den geschehenen Riß wieder zu heilen, und Fürst und Volk, wiederum aufeinander angewiesen, werden aus diesen Vorgängen ihre Lehren gezogen haben. In der That scheinen die letzten Jahre seiner Regierung ruhig verlaufen zu sein, insofern wenig mehr aus denselben gemeldet wird. Allerlei Einrichtungen zur Ordnung der Verwaltung mögen noch gemacht worden sein. Mit solchen hing wol auch die Volksschätzung (2 Sam. 24) zusammen, die wahrscheinlich in diese spätere Zeit fällt. Sollten die Verhältnisse des Heerbanns, der Steuern, Einkünfte und der ganzen Verwaltung strenger geordnet werden, so war eine genaue Kenntniß der Bevölkerung nach Zahl, Geschäften und Lebensweise der einzelnen Bezirke, Städte u. s. w. nothwendig. Diese zu erzielen, gab David Befehl, eine genaue Volkszählung vorzunehmen. Obwol ihm sogar Joab davon abrieth, wohl gewiß, weil er des Volkes Widerwillen gegen solche Herrschaftsmittel kannte oder auch eine Selbstüberhebung des Königthums darin zu liegen schien, ließ der König sie doch vornehmen, und 9⅔ Monat brachten Joab und die andern Heeresobersten mit dem Geschäft zu. Aber nicht blos bekam David selbst nach geschehener That Gewissensbisse, sondern eine große Landespest, welche gleich danach eintrat, wurde vom Volk und vom Propheten Gad selbst als göttliche Strafe für die der Religion und Volksfreiheit gefährliche Neuerung erklärt, und die Durchführung weiterer darauf zu gründender Maßregeln scheint unterblieben zu sein. — Nach einer harten Jugend war David, kaum 70 Jahre alt, schon so gealtert, daß er künstlich erwärmt werden mußte (1 Kön. 1, 1—4). Zwar mußte er es noch erleben, daß sein Sohn Adonia, der, nach dem Tod der ältern Brüder, die nächste Anwartschaft auf den Thron zu haben schien, noch vor seines Vaters Hingang sich selbst die Krone aufsetzen wollte, unterstützt von einer bedeutenden Partei, Joab, Ebjathar und selbst Prinzen. Aber die Sache wurde noch so zeitig ruchbar, daß David seinem jüngern Sohn, dem zum gottesstaatlichen Herrscher befähigtern, und nicht blos von Benaja und den Gibborim, sondern auch von Zadok und vor allem vom Propheten Nathan unterstützten Salomo, durch seinen königlichen Machtwillen die Thronfolge und den Thron selbst noch zuwenden konnte, ohne daß vorerst Blut vergossen wurde. Der vorzeitige Versuch des Adonia schlug so nicht blos zur Durchführung der Wünsche des betagten Königs, sondern zum Wohl des Reichs selbst aus. Befriedigt konnte er sein Leben beschließen. Das schönste Zeugniß dafür liegt in seinen sogenannten „letzten Worten" (2 Sam. 23, 1—7). Hier spricht er im höchsten Alter prophetisch begeistert als Ergebniß seines Lebens aus, daß, wo ein Herrscher in Gottes-

furcht und Gerechtigkeit waltet, alles unter ihm sproßt und gedeiht wie im schönsten Sonnenschein, und labt sich an der göttlichen Gewißheit fester Dauer seines Königshauses. Hier liegt auch sein eigentliches Vermächtniß. Was er 1 Kön. 2, 5—9 seinem Sohn Salomo befiehlt, sind nur einzelne Rathschläge, zum Nutzen des Königthums und seines Nachfolgers gegeben, leicht als Zeugniß eines rachsüchtigen Sinnes misdeutbar, in Wahrheit aber Beweise seiner Gerechtigkeitsliebe und Herrscherweisheit, aber doch eben immer nur einzelne Beweise. In den von ihm angelegten Königsgräbern auf dem Zion wurde er begraben. Sein Andenken blieb im Volk unvergeßlich, aber was es an ihm gehabt hatte, würdigten erst gebührend die kommenden Geschlechter.

David war ohne Frage eine große, reichbegabte, harmonisch entwickelte Persönlichkeit, wie sie nur unter besonders günstigen Bedingungen in der Geschichte der Völker zu erscheinen pflegt. Schönen, kräftigen, geübten Leibes, tapferer, heldenmüthiger Krieger, Meister in der Kriegskunst und immer glücklicher Feldherr, dabei künstlerisch angelegt, geschickt im Singen und Spielen und Dichter ersten Ranges (Am. 6, 5; 2 Sam. 23, 1); gewandter, staatskluger Herrscher und doch Mann des Volks, voll königlicher Würde und doch dem gemeinen Mann zugänglich und verständlich, schnell beliebt bei allen, mit denen er in Berührung kam, stellt er Kräfte und Vorzüge seltenster Vereinigung in sich dar. In keiner Schule gebildet, sondern Kind und Mann des Lebens, mit offenem Sinn für alles was um ihn her vorging, hellen, klaren Geistes, wußte er sich in jeder Lage und Stellung zurechtzufinden, jede Aufgabe zu beherrschen. Schlau bis zur Verschlagenheit (1 Sam. 23, 22), nie um ein Mittel, einen Ausweg verlegen, mit Umsicht jede günstige Gelegenheit benutzend (2 Sam. 2, 5—7), zugleich vorsichtig und behutsam und lieber zuwartend, wo der Augenblick nicht günstig war (vgl. 2 Sam. 3, 39 mit 1 Kön. 2, 5), rasch blickend, auch in plötzlicher Ueberraschung die Geistesgegenwart nicht verlierend (2 Sam. 15, 13 fg.), ein trefflicher Menschenkenner und jeden Plan sogleich durchschauend (2 Sam. 14, 19 fg.), gewandt im Umgang mit Menschen, zeigte er eine Kraft und Sicherheit des Verstandes, deren Ueberlegenheit alle, auch die Größten seiner Zeit, anerkannten. Aber zugleich hohen Geistes faßte er immer große Ziele ins Auge und hatte die leitenden Ideen der ganzen Bewegung seiner Zeit in sich aufgenommen, und schöpferischen Geistes erkannte er überall was noththat, griff bildend und gründend ein und brachte Werke dauernder Art hervor. Nicht minder groß war er nach der Seite des Gemüths hin: als Dichter war er voll tiefer, kräftiger, wahrer Empfindungen, durch jede bedeutende Erscheinung zum Lied gestimmt und befähigt, sie leicht und in schöner Form auszusprechen; als Mensch war er zwar von der Leidenschaft hinreißbar, aber durchaus edel, das Gemeine hassend (z. B. schmuzigen Geiz; 1 Sam. 25, 13 fg.), voll strengen, sittlichen Rechtsgefühls, aufwallend im Zorn über ruchlose That (2 Sam. 4, 9 fg.; 12, 6), großmüthig gegen Feinde und Beleidiger (2 Sam. 19, 23 fg.; vgl. Ps. 7, 5), billig und menschlich fühlend (1 Sam. 30, 23 fg.; 2 Sam. 14, 10; 16, 11 fg.), zärtlichster Liebe (2 Sam. 12, 15 fg.; 19, 1 fg.) und innigster, treuester Freundschaft fähig. Aber alle diese Kräfte in ihm waren durchdrungen, in Dienst genommen, geleitet und verklärt durch die Macht der Religion. Wahre lebendige Gottesfurcht war der Grundton seines Wesens und beherrschte alle Stimmungen seiner Seele, alle seine Handlungen. Was ihm widerfuhr, Gutes und Schlimmes, wußte er von Gott gethan (1 Sam. 22, 3; 2 Sam. 16, 10. 11); bei allem, was er that, fragte er sich, ob es vor Gott recht sei; ohne sich des Willens Gottes versichert zu haben, mochte er nichts Bedeutendes unternehmen und lauschte fast abergläubisch auf jedes Zeichen dieses Willens (1 Sam. 22, 5. 15; 23, 2. 9 fg.; 30, 7; 2 Sam. 2, 1; 5, 19. 23; 6, 9. 12; 7, 2; 21, 2); in der Betrachtung Gottes und göttlicher Dinge zog er gern, anbetend und dichtend, seinen Geist aus dem Getriebe des Lebens zurück. Diese Gottesfurcht erwies sich bei ihm als tiefe Ehrfurcht vor allem, was Gott heilig ist, also auch vor dem König als dem Gesalbten Gottes; als begeisterter Eifer für die Ehre Gottes (1 Sam. 17), als innige Liebe zu seinem Heiligthum (2 Sam. 6 und 7), zu seinem Land, aus welchem verbannt zu werden ihm das Schmerzlichste war (1 Sam. 26, 19), zu seinem Volk, an dem seine Seele hing, weil es Gottes Volk war (2 Sam. 1, 12), dessen Kriege ihm Gottes Kriege waren (1 Sam. 18, 17), dessen Feinde Gottes Feinde (1 Sam. 30, 26); als aufrichtige Demuth vor Gott (2 Sam. 6, 21 fg.), welche dankbar anerkannte, was er durch die Gnade Gottes geworden war (2 Sam. 4, 9; 6, 21; 7, 18 fg.), aber auch gehorsam sein strafendes Wort annahm (2 Sam. 12, 13 fg.); als unerschütterlicher Glaube an Gott und seine sitt-

liche Weltordnung; als felsenfestes Vertrauen in jeder Gefahr und jeder Noth, und darum zugleich als Quelle seines Muthes und seiner Thatkraft; als gelassene Ergebung, wo ein Misgeschick oder eine Strafe über ihn hereinbrach (2 Sam. 12, 19 fg.; 15, 26; 24, 14 fg.); als zarte Erregbarkeit des Gewissens, wo er nur meinte, gegen Gottes Willen gefehlt zu haben (1 Sam. 24, 6; 2 Sam. 24, 10), aber auch als gewaltige Bußkraft, wo er wirklich in eine Sünde gefallen war (2 Sam. 12). Diese Kräftigung seiner Gottesfurcht, welche zu allen seinen übrigen Vorzügen und Leistungen nicht hinzukam, sondern sie durchgeistete und veredelte, war es denn auch, welche ihm seine hohe Stellung in der Heilsgeschichte sicherte, ihn zum „Mann nach dem Herzen Gottes" (1 Sam. 13, 14) machte. David war kein Vollkommener, kein Heiliger im christl. Sinn des Wortes. Manche Unvollkommenheiten klebten ihm noch an: man denke z. B. nur an seine geschlechtliche Leidenschaft, der er in Sünde erlag, an seine Nothlügen, aus denen er sich kein Gewissen machte (1 Sam. 21, 3 fg.; 27, 10 fg.), seine freilich schon von der Angst des Gewissens ihm ausgepreßte Unwahrheit in seinem Verfahren gegen Uria (2 Sam. 11), an seinen in der Zornesaufwallung gefaßten Entschluß, Nabal und sein Haus zu vernichten (1 Sam. 25, 13 fg.), daneben freilich auch an seine Dankbarkeit dafür, daß die Ausführung ihm erspart wurde (1 Sam. 25, 32 fg.), an seine unbestreitbare Grausamkeit in Behandlung der Ammoniter und Moabiter. Er war auch ein Kind seiner Zeit und theilte deren mangelhafte Erkenntniß (z. B. 2 Sam. 21 in der Geschichte der Sühnung der gibeonitischen Blutschuld) und sittliche Mängel (wie z. B. die harte Bestrafung besiegter Volksfeinde, die Vielweiberei u. dgl.), und manche seiner unleugbaren Fehler müssen darum auch nicht sowol ihm als vielmehr seiner Zeit zur Last gelegt werden. Aber er war ein Held des Glaubens, wie wenig andere, und darum ein Mann Gottes im vollen Sinn des Wortes, ein auserlesenes Werkzeug Gottes zur Förderung der Sache seines Reichs. Die vielen ungünstigen, sogar gehässigen Urtheile, welche seine Person und sein Charakter von seiten Bayle's, der Deisten und Naturalisten, der Leute der Aufklärungszeit und sogar einzelner Kritiker der neuesten Zeit erfahren hat, sind im höchsten Grad ungerecht. Mochte man ihn als schlauen Kronprätendenten und Thronräuber, als rohen Kriegshelden, als staatsklugen, verschmitzten Herrscher, als ehrgeizigen Eroberer, oder noch schlimmer als Wollüstling und grausamen Wütherich darstellen, oder auch milder als eine naturwüchsige geniale Kraft, als einen großen Krieger und Herrscher, als einen edeln und feinsinnigen, mit mancherlei Tugenden gezierten, aber auch mit großen Leidenschaften behafteten Menschen auffassen, immer konnte man derartige Urtheile nur so durchführen und begründen, daß man aus den vielen und reichen Nachrichten über sein Leben einzelne willkürlich herausnahm und in den Vordergrund stellte, die andern aber als unglaubwürdig, als Ausputz einer spätern idealisirenden Geschichtschreibung ausgab, höchstens einzelne Thatsachen daraus annahm, aber diese in Beziehung auf Bedeutung und Motive in ein anderes, selbstgemachtes Licht stellte. Ein solches Verfahren ist aber unwissenschaftlich und ungerecht zugleich; denn wer, was zum Nachtheil des Helden erzählt ist, für geschichtlich treu hält, der muß billigerweise, wo nicht zwingende Gründe entgegenstehen, dieselbe Annahme auch nach der andern Seite hin machen. Die Quellen selbst aber zu verdächtigen, wäre gerade bei der Geschichte David's oder den Büchern Samuel's ein ganz grund- und erfolgloses Unternehmen. Denn wir besitzen im A. T. überhaupt nur noch wenige geschichtliche Abschnitte, welche ihrer Abfassungszeit nach den darin erzählten Ereignissen so nahe stehen, wie die meisten Erzählungen dieser Bücher dem Leben David's, geschöpft theils aus wirklichen authentischen Urkunden, theils aus noch ganz frischen und treuen Ueberlieferungen, die sogar die Worte der handelnden Personen noch in ihrer ursprünglichen Fassung wiedergeben, voll von den individuellsten Lebensbildern, von den detaillirtesten Beziehungen auf die Sitten, Oertlichkeiten und Verhältnisse jener Zeit. Hier also gerade hilft es nichts, sich aus vorgefaßten Gründen gegen die Anerkennung der Herrlichkeit des Charakters David's und der Höhe seiner Zeit sträuben zu wollen; sie muß aufrecht erhalten werden, solange es eine geschichtliche Wissenschaft gibt. Von den Psalmen aber als geschichtlicher Quelle ist in vorstehender Darstellung vorsätzlich abgesehen worden. Daß nicht alle die Psalmen, welche jetzt die Aufschrift „von David" tragen, wirklich ihn zum Verfasser haben, darüber ist die unbefangene Wissenschaft längst im Reinen; daß aber von diesem einst berühmtesten Dichter in dem großen Psalmbuch gar kein Lied mehr erhalten sein sollte, ist an sich wenig glaublich, und in der That wird eine besonnene Kritik

nicht umhin können, den hohen und einzigen Geist David's, seine Verhältnisse und Erlebnisse, in einer ganzen Reihe von Psalmen (3, 4, 7, 8, 11, 15, 18, 19, 24, 29 u. s. w.) wiederzuerkennen. Solche Psalmen müssen dann, wenn man sie auch als eigentliche Geschichtsquelle nicht benutzen will, doch zur willkommenen Bestätigung des Bildes von David, das man aus den geschichtlichen Büchern gewonnen hat, dienen.

David's Bedeutung erschöpft sich nicht mit dem, was er für seine Zeit gethan hat, sondern er hat durch seine Erscheinung und sein Wirken auch auf die Folgezeit einen nachhaltigen, nicht zu unterschätzenden Einfluß ausgeübt. Er eigentlich erst hat das neue und bis dahin schwankende Königthum im Volk Israel fest gegründet, ihm einen dauernden Bestand gesichert und damit der weitern Entwickelung der Volksgeschichte eine neue Grundlage gegeben. Er hat eine Dynastie gestiftet, an welcher aus Verehrung für ihren Stifter und im Glauben an die auf ihr ruhenden Verheißungen ihr Volk mit treuer Liebe hing und welche durch ihren jahrhundertelangen Bestand auch seiner geschichtlichen Fortentwickelung die nöthige Stetigkeit sicherte. Durch die Umbildung Jerusalems zur Königs- und Gottesstadt hat er den politischen und religiösen Bestrebungen, Gefühlen und Hoffnungen einen Mittel- und Sammelpunkt geschaffen, der an Bedeutung in der Folge fortwährend zunahm. Er ist das Muster und Vorbild geworden, nach welchem alle bessern der folgenden Könige sich zu bilden, nach dessen Grundsätzen sie ihre Regierung zu führen suchten. Aber nicht blos der Verlauf der wirklichen Geschichte in den nächsten Jahrhunderten ist durch ihn vielfach bedingt und bestimmt, sondern noch mehr das ideale Leben des Volks. Nach der Wiederkehr seiner Herrschaft stand fortan die Sehnsucht des Volks; je unglücklicher die Zeiten wurden, desto mehr; an seiner und seines Nachfolgers Person bildete und belebte sich der Gedanke eines gottesstaatlichen Königs, der als Sohn und Stellvertreter Gottes, als Inhaber des göttlichen Throns das Reich Gottes auf Erden zu gründen und zu erweitern hat, an seinem, die umliegenden Völker umfassenden Reich der Gedanke eines von Israel ausgehenden, die ganze Welt umfassenden Gottesreichs; an die ihm und seinem Haus gegebenen Verheißungen ewigen Bestandes, an diesen Gnadenbund Gottes mit David klammerte sich in den Zeiten des sinkenden Staats der Glaube des Volks an und erhoffte von demselben auch für seine Zukunft neues Heil. Die ganze Ausgestaltung der messianischen Idee als Hoffnung auf einen vollkommenen davidgleichen König aus David's Hause hat eben in David's Erscheinung ihre Wurzeln und Grundlagen. Durch diese Verkettung seines Namens mit der Messiasidee hat er aber nicht blos auf die spätere jüd. Geschichte, sondern auf die Stiftung des Christenthums selbst einen bedeutenden, wenn auch nur mittelbaren Einfluß geübt. Nimmt man dazu, was er als Dichter gottbegeisterter Lieder geleistet, wie er der eigentliche Schöpfer der Psalmendichtung und mittelbar der Vater des geistlichen Gesanges aller christl. Nationen geworden ist, so wird man ermessen, in welch mannichfaltigen Schwingungen die Kraft seines Lebens fortwirkte und fortwirkt, weit über die Geschichte seines eigenen Volks hinaus, bis in die fernsten Geschlechter hinein.

Unter den neuern Darstellungen des Lebens David's sind hier zu nennen: Hitzig in der „Allgemeinen Encyklopädie der Wissenschaften und Künste", XXIII, 209 fg.; Stanley in Smith's Dictionary of the Bible (London 1863), Bd. 1; Stähelin, „Das Leben David's" (Basel 1866); vor allem Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" (3. Aufl., Göttingen 1866), III, 76—275. Dillmann.

Debir. 1) eine Stadt jenseit des Jordans im Stammgebiet Gad (Jos. 13, 26); 2) = Kirjath-Sepher (s. d.).

Debora. „Sie glauben sogar, daß etwas Heiliges und Ahnungsvolles den Frauen innewohne, und verachten weder ihren Rath, noch vernachlässigen sie ihre Reden", sagt Tacitus (Germ., VIII) von den Deutschen in ihren ältesten Zuständen. Man würde sich täuschen, wollte man den Hebräern darum eine ähnliche Anschauung beilegen, weil einige Prophetinnen, im ganzen drei: Mirjam (2 Mos. 15, 20), Hulda (1 Kön. 22) und Debora, d. h. Biene, in ihrer Geschichte erwähnt werden, vielmehr sind dies außerordentliche Fälle und eine wirklich eingreifende Bedeutung hat nur Debora. Sie wird Richt. 4, 5 Prophetin (nebiá) genannt und übte Musik und Dichtkunst zugleich. Gemäß der allgemeinen Abneigung der semitischen Völker gegen Ehelosigkeit erscheint, wie Hulda, auch Debora verheirathet an Lappidoth; sie hatte ihren Wohnsitz zwischen Rama und Bethel auf dem Gebirge Ephraim, wo sie unter der Debora-Palme als Richterin waltete, d. h. blos

durch die Macht ihres persönlichen, geistigen Einflusses sowol rechtliche als politische Entscheidungen durchsetzte. Ihre Großthat war die Befreiung der Hebräer von dem Joch Jabin's, des in Hazor im Stammgebiet Naphtali's residirenden kanaan. Königs, dessen unter Sisera von Norden herziehendes Heer sie durch eine Vereinigung mehrerer Stämme bei Taanach in der Esdrelonebene am Kison zersprengte, worauf der flüchtige Feldherr Sisera von der Jael, dem Weibe des Keniters Heber, im Schlafe ermordet wurde. Eine genauere Einsicht in die politische Lage des Volks gibt das von ihr gesungene Siegeslied Richt. 5, nach welchem die vorangehenden Nachrichten (Kap. 4) zu beurtheilen sind, und nicht umgekehrt. Im ganzen ergibt sich daraus für diese Periode der sogenannten Richterzeit etwa folgendes Bild:

Die kanaan. Stadtkönige übten Selbstvertheidigung gegen die vordringenden Hebräer aus, bei ihrer Vereinzelung aber wurde ihre Macht gebrochen, und obwol die Hebräer das ebene Tiefland mit seinen Städten nicht erobern konnten (z. B. Richt. 1, 34), so hatten sie doch, wenn auch nicht unbestritten, den Hochrücken, der westlich vom Jordan das ganze Land durchzieht, allmählich gewonnen, und die Hauptmacht der Kanaaniter war in den Norden zurückgedrängt; um Jabin in Hazor (Jos. 19, 36 in Naphtali) scharten sich Könige (Richt. 5, 19), dem weitern Vorrücken einen Damm entgegenzusetzen. Debora, deren Einfluß die allmähliche Wiedererweiterung des Besitzthums zuzuschreiben, das vor ihrer Zeit eingeschränkt war, sammelte die Stämme des Binnenlandes, die eine verhältnißmäßig größere Sicherheit genossen hatten, zu einem Kampf, und so finden wir in ihrem Heere Benjamin, Ephraim, Issachar, Naphtali und Machir, d. h. die Manassiten, die nordöstlich vom See Genezareth saßen. Die Seitenstämme, die zur Zeit selbst noch nicht festsaßen, Ruben, Gilead (Gad), Dan und Ascher, betheiligen sich nicht und werden in satirischen Versen gestraft; Juda fehlt, was aus der Stammrivalität und geringen Freundschaft der Ephraimiter sich leicht erklärt. Daher heißt es Richt. 5, 6: In den Tagen Jael's und (des frühern Richters) Samgar waren die Landstraßen (in den Ebenen) leer, und die da auf den Wegen zogen, die suchten sich krumme (Gebirgs-) Pfade, bis daß ich, Debora, als eine Mutter Israels auftrat. Da erwählte Elohim neue Plane, da gab es Kampf um die Thore (der Städte in den Ebenen natürlich) u. s. w., und große Freude bei vornehm und gering oder, wie das Lied sagt, da jauchzten die auf Eselinnen reiten (die Vornehmen), die auf Decken sitzen (die Reichen), und die Fußgänger (das geringe Volk), da kam das Volk in die Ebene (d. h. perazon, und nicht etwa „Herrschaft") und zu den Thoren der Städte. Alles dies ward durch die Stammvereinigung errungen. Aber die kanaan. Könige setzten sich zur Wehre (V. 19), doch ihr Heer ward zersprengt und in den oft sehr hochgehenden Kischon geworfen, der noch in unserm Jahrhundert ägypt. Truppen verderblich wurde, und auf der Flucht ward Sisera von Jael getödtet. Den Schluß bildet der Preis der Jael und ein Triumphlied über den Schmerz der Mutter des Sisera, die ihres Sohnes beraubt ist (V. 24 und 28).

An der Spitze steht vom Stamm Naphtali, der dem Druck Jabin's zunächst ausgesetzt war, der Sohn des Abinoam, Barak, d. h. der Blitz, ein Name, den er mit Hamilkar Barkas theilt. Vgl. Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" (3. Ausg., Göttingen 1865), II, 378 fg., sowie „Die Dichter des Alten Bundes" (1. Ausg., Göttingen 1839), I, 125; Hollmann, Commentarius philol.-crit. in carmen Deborae Judicum 5 (Leipzig 1818).

2) Debora hieß Rahel's Amme, die unter einer Eiche bei Bethel begraben wurde (1 Mos. 35, 8). Diese Localität der Debora-Eiche ist möglicherweise mit der Debora-Palme (Richt. 4, 5) identisch, ebenso der 1 Sam. 10, 3 genannte Baum, doch ist dies Vermuthung. Merx.

Dedan, Stammvater des gleichnamigen Volkes, wird 1 Mos. 10, 7 als Sohn Raema's, eines Sohnes des Kusch, und Kap. 25, 3 als Sohn Jokschan's, der aus der Verbindung Abraham's mit Ketura entsprang, angeführt, beidemal neben Scheba, seinem Bruder; d. h. die Hebräer dachten sich die Dedaniter als nächste Verwandte der Sabäer, und beide waren ihnen sowol als Bewohner des südlichen wie des nördlichen Arabiens bekannt. Ebenso finden wir ein doppeltes Dedan bei Ez. 27, 15 und 20. Vom nördlichen ist die Rede Jer. 25, 23; 49, 8; Ez. 25, 13. Als Handelsvolk erscheinen die Dedaniter außer Ez. 27, 15. 20; 38, 13 auch Jes. 21, 13. Woher die doppelte Genealogie? Haben wir dabei an zwei (und bei Scheba nach 1 Mos. 10, 28 gar an drei) verschiedene Völker zu denken? Das Wahrscheinliche ist, daß diese beiden Handelsvölker sich allmählich nach

Norden hin ausbreiteten, nicht nur ihre Karavanen dorthin führten, sondern auch bleibende Wohnsitze in jenen Gegenden aufschlugen und sich dann mit den Abrahamiden vermischten, wie denn Strabo (XVI, 779) die Sabäer neben den Nabatäern anführt und nördlich wohnende Sabäer auch bei Hiob (1, 15; 6, 19) vorkommen. Nach Ez. 25, 13 (Jer. 25, 23; 49, 8) erstreckten sich ihre Wohnsitze bis an die Grenze Edoms. Ursprünglich aber waren sie am Persischen Meerbusen zu Hause, ungefähr da, wo sich später die von Norden her eingewanderten Gerrhäer festsetzten. In der nachexilischen Zeit werden übrigens die Dedaniter nicht mehr erwähnt, vermuthlich weil die Gerrhäer sie nach und nach verdrängten; auch die arab. Geographen und Historiker wissen nichts von ihnen. Eine Spur ihres Namens scheint sich erhalten zu haben in Daden (Dirin bei den Syrern, der Name einer Insel im Persischen Golf; s. Assemani, Bibl. orient., III, I, 146; III, II, 184, 744). Dazu stimmt, daß wir auch von den Sabäern und Rammaniten Spuren am Persischen Meerbusen finden, von jenen im Vorgebirge der Asaber, von diesen in Regma (Ptolemäus, VI, 7. 14).

Der Name Dedan mag mit dem arab. dadân (eine Art Schwertklinge) zusammenhängen und hätte dann seinen Grund darin, daß jenes Volk neben ind. Elfenbein und Ebenholz (Ez. 27, 15) besonders auch indisches, zu Schwertklingen verarbeitetes, Eisen (arab. muhannad) in den Handel brachte. Die Namen der Söhne des nördlichen Dedan (1 Mos. 25, 3) erklärt Hitzig (in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", XX, 9) mit Sägenseiler, Schwertfeger, Metallöther, wodurch die Richtigkeit jener Etymologie hinlänglich gestützt wird. Steiner.

Deha, die **Dehäer**, eine der Völkerschaften unter pers. Oberherrschaft, welche Osnappar (s. d.) nach Wegführung der zehn Stämme in das verödete Reich Samariens verpflanzte (Esra 4, 9). Es sind ohne Zweifel die alten Dâer oder Dâher, welche Herodot (I, 125) ebenfalls zu den pers. Völkern zählt, oder doch wenigstens zu denen, die unter pers. Herrschaft standen; schon dem König Darius leisten sie Heerfolge (Curtius, IV, 12, 6), und noch Bessus war auf seiner Flucht vor Alexander dem Großen von Truppen der Baktrier und Daer begleitet (Arrian, Exp. Alex., III, 28. 13. 16). Alexander besiegte die Daer (Justin., XII, 6) und zwang sie gleichfalls, in seinem Heere zu dienen (Curtius, VIII, 14. 5; IX, 2. 24). Im übrigen weiß keiner der alten Classiker, außer dem Namen, den Sitzen und der Tapferkeit, von dem alten Volk Genaueres zu sagen; etwas speciellere Nachrichten über dasselbe verdanken wir chin. Berichten. Von dem östlichen Jaxartes (d. i. der Tanais, bei Arrian), wo sie zu Alexander's des Großen Zeit noch ansässig waren, scheinen sie allmählich durch die Geten (Yueti bei den Chinesen), mit ihren Stammgenossen, den Ta-Wan, gegen Süden (schon vor 122 v. Chr.) und Südwesten verdrängt worden zu sein. Hier zunächst, auf der Südseite des Oxusufers, in der Gegend des alten Baktra, des heutigen Balk, finden wir die Tahia (so heißen sie in den chin. Berichten) in lebhaftem Handelsverkehr mit Indien stehen; sie haben Städte und Wohnhäuser, und anfänglich war jede Stadt und jeder Flecken unabhängig und hatte sein besonderes Oberhaupt. In späterer Zeit kennt der Geograph Strabo (von 66 v. Chr. bis 24 n. Chr.) die Daer noch als ein sehr zahlreiches Nomadenvolk auf der Ostseite des Kaspischen Meeres, an dessen Südostwinkel, neben den Hyrkaniern, die Provinz Dahistan von ihnen ebenso den Namen trägt wie das jetzige russ. Daghestan in Transkaukasien. Denn auch hier, im Westen des Kaspischen Meeres, treten in späterer Zeit Daher (Daken) auf. Und wenn diese, von denen im 4. Jahrh. n. Chr. der Geschichtschreiber Ammianus Marcellinus (XXII, 8. 21) nur noch einen zersprengten Zweig am Schwarzen Meer (in Kappadocien) kennt, nun vollends als selbständiges Volk auf asiat. Seite gänzlich verschwinden, und nun ihr veränderter Name noch im Lande der Daken (Dacien) an der Donau, neben Geten und scythischen Völkern, fortlebt, so ist dies wol dem Umstand zuzuschreiben, daß sie, wo einst ihre Hauptkraft war (Virgil, Aen., VIII, 728), im baktr. Lande, am Jaxartes und Oxus, als Besiegte der Geten (Ta-Yueti) sich in die stammverwandte Masse der Sieger verloren. Vgl. besonders Ritter, „Die Erdkunde" (Berlin 1837), VII, 668 fg.) Kneucker.

Dekalog, s. Gesetz.

Dekapolis, d. h. Zehnstadt, wie Tripolis Dreistadt. Unter diesem Namen erscheint Matth. 4, 25; Mark. 5, 20; 7, 31 ein Bezirk im Nordosten Palästinas, den wir auch aus Josephus, Ptolemäus (V, 15) und Plinius (V, 16. 17) kennen. Es war übrigens der-



selbe nicht sowol ein geographisches Continuum, als vielmehr eine Conföderation von wesentlich griech. Städten, also mit wesentlich heidnischer Bevölkerung, die sich gegen die jüd. Umgebung abschloß. Die Städte hatten ihre eigene Communalverfassung und standen, mit vorübergehender Ausnahme einzelner (Josephus, „Alterthümer", XV, 7. 3; XVII, 11. 4), unmittelbar unter röm. Oberherrschaft. Diejenigen, welche zu diesem Bund gehörten, werden nicht übereinstimmend angegeben; vielleicht, daß sein Umfang zu verschiedenen Zeiten ein verschiedener war. Uebereinstimmend nennt mit Plinius noch Josephus Skythopolis (und zwar als die größte Bundesstadt, vgl. „Jüdischer Krieg", III, 8. 7), Philadelphia („Jüdischer Krieg", II, 18. 1), Gadara und Hippos („Leben", 65, 74). Plinius nennt noch Damaskus, Raphana, Dio, Pella (auch bei Epiphanius), Galasa (vielleicht das von Stephanus von Byzanz hierher gezählte Gerasa), Kanatha. Wahrscheinlich ist noch Cäsarea Philippi hierher zu zählen. Uebrigens lag die Dekapolis fast ganz jenseit des Jordans und zählte im röm. Sinne zu Syrien, während Ptolemäus den Bezirk mit Hohlsyrien zu vereinerleien scheint. Holtzmann.

Delila, s. Simson.

Delus, Delos (1 Makk. 15, 23), die kleinste der cykladischen Inseln des Archipelagus zwischen den Inseln Mykonus und Rhenäa, mit einem Umfang von 5000 Schritten oder $1\frac{7}{10}$ Quadratmeilen, hochberühmt und heilig als Geburtsstätte des Apollo und der Diana. Bald war sie, besonders begünstigt durch ihre Lage zwischen Europa und Asien, allgemeiner Handelsplatz, namentlich Sklavenmarkt für Griechenland. Ungeheuere Reichthümer wurden hier aufgehäuft, welche nur die Heiligkeit des Ortes schützte, denn die Stadt selbst hatte keine Mauern; aber Menophanes, der Feldherr des Mithridates, plünderte und verwüstete sie aufs schmählichste; die Perser hatten sie geschont. Der prachtvolle Apollotempel, eins der sieben Wunder der Welt, lag nahe am Hafen; bei demselben wurden alle fünf Jahre festliche Spiele gehalten, zu denen die griech. Staaten Gesandtschaften schickten. Die ionische Bevölkerung der Insel war unter des Kodrus' Söhnen hierher gekommen und im J. 506 durch attische Ansiedler verstärkt worden. Hier befand sich der Bundesschatz, hier wurden die Versammlungen gehalten, bis 460 v. Chr. der Schatz nach Athen kam. In späterer Zeit wohnten auch Juden auf der Insel. Da nichts Todtes auf Delos begraben werden durfte, so brachte man alles auf die nahe Insel Rhenäa. Mit dieser Insel hat Delos jetzt den gemeinsamen Namen Deli (Dili, Sedli), ist aber unbewohnt und wüst, eine trostlose Einöde, deren Trümmer selbst allmählich verschwinden, da sie von den Umwohnern als Baumaterial benutzt werden. Doch lassen sich noch mit ziemlicher Sicherheit die alten Oertlichkeiten erkennen. Ein kleiner Teich, auf der Seite gegen Großdelos (Rhenäa) zu, ist vermuthlich jener runde Morast, von welchem Herodot und Kallimachus reden, und zwischen diesem Teich und der ganz nahen Küste findet man auch noch eine Quelle, welche ohne Zweifel der Bach Imapus (bei Plinius) ist und ehedem die beiden Delos mit Wasser versorgt hat. Der Hauptberg, welcher sich fast über die ganze Insel quer hin erstreckt, hieß Cynthus, ein grauer Granitfelsen. Von diesem dehnte sich die Stadt, welche von Granit und Marmor gebaut, mit einem Theater, bedeckten Gängen, einem Bassin, worin die Seetreffen vorgestellt werden konnten, einem Gymnasium und einer ungeheuern Menge von Altären ausgeschmückt war, bis an den Hafen Fourni aus, lief von da bis an die Bucht von Skardana hin, und bis zu dem kleinen Hügel auf der Seite gegen Großdelos zu, wo sie sich mit dem neuen Athen (des Hadrian) vereinigte, hierauf über die ganze Insel bis an die Mykone gegenüberliegende Küste sich hinzog und am Isthmus, der Erdzunge gegen Nordosten, endete. Vgl. Tournefort, „Beschreibung einer Reise nach der Levante. Aus dem Franz. von Panzer" (Nürnberg 1776), I, 349 fg.

Kneucker.

Demas, ein Gehülfe des Apostel Paulus aus Thessalonich, wie nach 2 Tim. 4, 10 angenommen wird. Der Name ist eine Abkürzung von Demetrius oder Demarchus.

Im Kolosserbrief (4, 14) wird er neben Lukas ohne Prädicat genannt. „Es grüßt euch Lukas, der geliebte Arzt, und Demas", Phil. 24 dagegen unter den „Mitarbeitern" aufgezählt. Das Zusammensein mit dem Apostel, von dem diese Grußbestellungen zeugen, wird von den einen nach Cäsarea, von den andern nach Rom verlegt.

Sicher auf Rom bezieht sich die Notiz 2 Tim. 4, 10, wo der Apostel an Timotheus schreibt: „Beeile dich, bald zu mir zu kommen, denn Demas hat mich verlassen und diese

Welt liebgewonnen und ist nach Thessalonich gezogen." Die Tradition schloß aus dieser Stelle, er sei vom Christenthum abgefallen (Epiphan., Haer. LI, 6), was nicht nothwendig in den Worten liegt. Hausrath.

Demetrius I., mit dem Beinamen Soter (der Retter), der zehnte König vom Hause der Seleuciden (vgl. die Stammtafel im Artikel Antiochus), war als Knabe von seinem Vater, Seleukus IV., nach Rom geschickt worden, zur Auslösung seines Oheims, Antiochus IV., als Geisel und Bürge für den Reichsfrieden und die Zahlung des dem syr. Reich auferlegten Tributs. Antiochus, der seinen Bruder bei der Heimkehr nicht mehr am Leben fand, bemächtigte sich selbst des erledigten Thrones und ließ seinen Neffen Demetrius während seiner ganzen Regierungszeit in der röm. Haft. Erst zwei Jahre nach dem Tode des Usurpators, als dessen noch sehr junger Sohn, Antiochus V., unter Vormundschaft regierte, gelang es Demetrius, aus Rom zu entkommen, nach der wahrscheinlichern Darstellung, heimlich und gegen den Willen des Senats, der Syrien lieber in der Gewalt eines Knaben, als eines jungen thatendürstigen Mannes sah, also mit wenigen Genossen (1 Makk. 7, 1; Appian., Syr., Kap. 46), nicht aber mit Heer und Flotte (2 Makk. 14, 1), und landete an der phöniz. Küste, wo das Volk ihn mit offenen Armen aufnahm und ihm den Weg zur Hauptstadt und zum Throne rasch und, wie es scheint, widerstandlos bahnte (162 v. Chr.). Er begann seine Regierung mit der Hinrichtung seines Vetters und des Reichsverwesers sowie einiger anderer verhaßter Günstlinge der Vorigen, ließ sich aber sofort von der hellenistischen Partei unter den Juden zu Gewaltmaßregeln gegen die makkabäische bewegen, und sandte mehrere Jahre hintereinander bedeutende Heere nach Palästina, um, wenn auch mit weniger Härte in der Form, die Politik seiner Vorgänger durchzuführen. Im einzelnen stimmen die Berichte 1 Makk. 7 fg.; 2 Makk. 14 fg. nicht ganz zusammen. Doch hat der erstere, wie die größere Einfachheit, so auch das Zeugniß des Josephus für sich. (Eine eingehendere Uebersicht dieser Begebenheiten s. in den Artikeln Judas Makkabi und Jonathan.) Anfangs waren die Feldzüge für die Syrer unter Bacchides und Nikanor nichts weniger als glücklich. Später aber erdrückte die numerische Uebermacht die schwachen jüd. Streitkräfte, der Held des Aufstandes fiel im ungleichen Kampfe, seine Scharen wurden zerstreut, und mit Mühe retteten die überlebenden Brüder sich und einen kleinen Kern der Ihrigen, auf die Hoffnung besserer Zeiten hin, in die weniger zugängliche Wüste. So lagen die Dinge einige Jahre lang, als ein neuer Bürgerkrieg um die syr. Krone entstand, aus welchem die Führer der jüd. Patrioten mit großem politischen Takt Vortheil zu ziehen und ihre Sache glänzend herzustellen wußten. Es trat gegen Demetrius im J. 152 ein Gegenkönig auf, der sich Alexander nannte und für einen Sohn des Antiochus Epiphanes ausgab. Er hieß eigentlich Balas und soll von einem gewissen Herakles, einem im Exil lebenden ehemaligen Günstling dieses Fürsten, aufgestellt und für seine Rolle vorbereitet worden sein, von dem ägypt. König Ptolemäus VI. aber und einigen kleinasiatischen mit Demetrius in nachbarlichem Unfrieden lebenden Potentaten die Mittel zur Ausführung des Planes erhalten haben. Er wurde zuerst in Rom eingeführt, von dem Senat anerkannt, wol als ein willkommenes Werkzeug zur Lahmlegung der syr. Macht, und erschien vor Ptolemaïs (Akko) in Begleitung vieler Unzufriedenen, die ihm schon im Ausland zugeströmt waren. Beide Nebenbuhler, Demetrius und Alexander, fanden es in gleicher Weise gerathen, die früher so gefürchteten Freischarenführer der Juden, die, wenn man sie nur gewähren ließ, leicht wieder an der Spitze bedeutender Corps das Feld halten konnten, in ihr Interesse zu ziehen, und überboten sich in Anträgen und Versprechungen. Jonathan, das damalige Haupt der Patrioten, nahm zuerst mit beiden Händen an, hielt sich aber doch zuletzt zu Alexander, als dem muthmaßlich stärkern (1 Makk. 10). Der Krieg scheint nicht lange gedauert zu haben. Schon im J. 150 verlor Demetrius, nach einigen errungenen Vortheilen, in einer entscheidenden Schlacht das Leben. Alexander befestigte seine Herrschaft durch seine Vermählung mit der Tochter des Ptolemäus und blieb einige Jahre im ungestörten Besitz des Thrones. Aber im J. 147 trat der Sohn des Demetrius, von Kreta aus, als Kronprätendent auf, und gleichzeitig erschien Ptolemäus im Felde, angeblich, um seinem Schwiegersohn beizustehen, in der That aber, mit dessen Gegner sich verbindend, um für sich zu erobern. Wirklich gelang es ihm, bis Antiochia vorzudringen und den Alexander zur Flucht nach Arabien zu zwingen, wo dieser ermordet wurde (145). Er selbst aber starb kurz nachher, und seine Eroberungen gingen

unmittelbar für Aegypten verloren (1 Makk. 10, 67 fg.; 11, 1 fg.). Die Leichtigkeit, mit welcher alle diese Revolutionen in Scene gesetzt wurden, erklärt sich auch daraus, daß die Dynastie eigentlich keine Wurzel im Nationalbewußtsein hatte oder, besser gesagt, daß ein Nationalbewußtsein in einer so zusammengewürfelten Monarchie gar nicht existirte. Zudem lebten die Regenten, bei der denkbar schlechtesten Finanzwirthschaft, in orientalischer Ueppigkeit und überließen die Regierung räuberischen Günstlingen. Reuß.

Demetrius II., mit dem Beinamen Nikator, Sohn Demetrius' I., wurde nach Alexander's und Ptolemäus' Tode ohne Widerstand König, blieb aber nicht lange im ruhigen Besitz seiner Krone. Die Hauptstadt war dem Balas anhänglich geblieben, und dessen Nachfolger suchte seine Sicherheit und Macht auf ausländische Söldner zu stützen. Unter anderm ließ er sich von Jonathan 3000 Juden senden, welche auch Gelegenheit fanden, die unruhigen Antiochener für ihre aufrührerischen Gelüste mit Mord und Brand zu züchtigen. Ein ehemaliger Günstling des Alexander Balas, Diodotus, bekannter unter dem Beinamen Tryphon, bemächtigte sich eines kleinen Knaben, den sein Herr hinterlassen hatte und welcher noch bei dem Mörder desselben, dem arab. Emir Sabdiel, erzogen wurde, und führte ihn an der Spitze eines Heeres siegreich nach Antiochia, wo er unter dem Namen Antiochus VI. im J. 144 zum König ausgerufen wurde (1 Makk. 11, 38 fg., 54 fg.). Demetrius indeß konnte nicht ganz verdrängt werden. Das Reich spaltete sich, und jeder der beiden Nebenbuhler hatte seinen Anhang, seine Residenz, sein Heer. (Ueber Antiochus VI. s. d.). Demetrius, um sich der Unterstützung der Juden zu versichern, welche Tryphon unklugerweise sich verfeindet hatte, erkannte im J. 142 ihre Unabhängigkeit an (s. Simon). Im J. 140 zog er gegen den Partherkönig Mithridates und wurde von demselben geschlagen und gefangen (1 Makk. 14, 1 fg.). Zehn Jahre wurde er so zurückgehalten, lebte indeß in günstigen Verhältnissen, indem ihm der Sieger seine Tochter zur Gemahlin gab. Seine frühere Gemahlin, Kleopatra, reichte sofort seinem Bruder ihre Hand, und dieser ließ sich als Antiochus VII. zum König ausrufen. Als er aber im J. 130 in einer Schlacht gegen die Parther fiel, wußte Demetrius zu entkommen und noch einmal bis zum J. 126 den syr. Thron zu behaupten. Nach andern Nachrichten ließen ihn die Parther selbst los, um dem heranziehenden Antiochus Verlegenheiten zu bereiten. Auch über seinen Tod stimmen die Zeugen nicht überein. Nach den einen soll er von der Kleopatra ums Leben gebracht worden sein; wahrscheinlicher jedoch ist, daß er nach einer verlorenen Schlacht gegen den neuen Kronprätendenten Zebina (Alexander II.), einen angeblichen Sohn des Balas, in Tyrus ermordet wurde. Mit diesen letzten Begebenheiten sind wir schon über den Kreis der biblischen Nachrichten hinausgekommen, welche mit dem J. 135 v. Chr. (1 Makk. 16) abschließen. Wir bemerken daher nur noch, daß, abgesehen von der vorübergehenden Usurpation des von Aegypten vorgeschobenen zweiten falschen Alexander, die Söhne der zwei letzten Könige, obgleich sie dieselbe Mutter hatten, Seleukus V. und Antiochus VIII., als Erben des Demetrius II., und Antiochus IX. als Erbe des Antiochus VII., nebst ihren respectiven Descendenten in fortwährenden Thronstreitigkeiten und unter Greuelthaten aller Art die letzten Kräfte des Reichs aufzehrten, bis endlich im J. 65 die Legionen des Pompejus dieser blutigen Wirthschaft ein Ende machten. Reuß.

Demuth. Eine wesentlich aus Religiosität entspringende Tugend, die sich zunächst auf das Verhältniß des Menschen zu Gott bezieht. Demüthig ist der Fromme vor Gott, wenn er im Gefühl seiner unbedingten Abhängigkeit von Gott sich keinen eigenen Werth und kein eigenes Verdienst beilegt, wenn er sich unter die göttliche Allmacht beugt, Gottes Fügungen und Entscheidungen, Prüfungen und Gerichten ohne Murren und Widerstreben sich unterwirft. Die Frömmigkeit macht nothwendig demüthig; denn es gehört zu ihrem eigenthümlichen Wesen, daß sie in Gott ein unbedingt Höheres, das Absolute, anerkennt. Dagegen ist die Demuth keine Tugend, welche sich ohne weiteres auf das Verhältniß des Menschen zum Menschen bezieht; es ist für keinen Menschen als solchen die Pflicht vorhanden, sich unter andere Menschen zu demüthigen. Jedoch bringt es die Tugend der Demuth mit sich, daß, wer sie besitzt, sich nicht über andere erhebt. Weil die Demuth der Natur der Sache nach persönliche Selbstbescheidung bedingt und somit Selbstüberschätzung ausschließt, so zeigt sich der Demüthige andern gegenüber anspruchslos und bescheiden.

Die Demuth vor Gott ist schon im A. T. als Tugend anerkannt, und die hervor-

ragendsten Träger des altest. Gottesglaubens zeichnen sich durch dieselbe aus. Abraham beugt sich in Demuth, wenn er es über sich gewinnt, sich in eine Unterredung mit Jahve einzulassen und Bitten an ihn zu richten (1 Mos. 18, 27 fg.). Aehnlich demüthigt sich Jakob in schlimmer Lage, von Esau bedroht, da er Jahve's Beistand anfleht (1 Mos. 32, 9 fg.). Mose erschien erst dann als würdig, die Rettung seines Volks aus ägypt. Knechtschaft zu vollbringen, nachdem er den Entschluß gefaßt, sich vor Jahve zu demüthigen (2 Mos. 3, 5), und es wäre eine Verletzung der Demuthspflicht gewesen, Jahve von Angesicht zu Angesicht schauen zu wollen (2 Mos. 33, 20 fg.). Der Prophet Elia muß aufs tiefste vor Gott gedemüthigt werden, um die volle Weihe zu seinem heiligen Beruf zu erhalten (1 Kön. 19, 4 fg.). Insbesondere das Gefühl persönlicher Sündhaftigkeit und Verschuldung beugt selbst die Propheten Jahve gegenüber in den Staub (Jes. 6, 5 fg.).

Im N. T. gewinnt die Demuth einen veränderten Charakter. Es überwiegt in den Christen des N. T. nicht mehr das Gefühl der Verschuldung vor Gott, sondern das Bewußtsein der Versöhnung mit Gott. Hat die Demuth im A. T. einen gesetzlichen, so hat sie dagegen im N. T. einen evangelischen Grundton, hat sie dort einen finstern, so hat sie hier einen heitern Hintergrund. Es ist beachtenswerth, daß selbst Jesus sich als „demüthig im Herzen", d. h. seiner Gesinnung nach, bezeichnet (Matth. 11, 29). Damit ist ausgedrückt, daß er sich willig unter den Rathschluß seines himmlischen Vaters beugte (Mark. 14, 35 fg.), nicht blos aus Furcht vor gesetzlicher Strafe oder aus Rücksicht auf die Autorität des Gesetzes, wie die jüd. Gesetzesgelehrten seiner Zeit. Die Erinnerung an die „Demuth Christi" hatte sich in der apostolischen Gemeinde fortgepflanzt; Paulus beruft sich in einer Stelle auf dieselbe, wo er sich selbst gegen den Vorwurf der Selbstüberhebung vertheidigt (2 Kor. 10, 1 fg.). Der Hebräerbrief läßt Jesus in der Schule der Demuth Gehorsam und Ergebung lernen (Hebr. 5, 7 fg.), und betrachtet mit Paulus seine Erhöhung und Verklärung nach dem Tode in die himmlische Herrlichkeit als eine Belohnung seiner in Leben und Leiden bewährten Demuth (Hebr. 2, 9; Phil. 2, 5—11). Aus diesem Grunde wird Jesus auch von den Aposteln als ein Vorbild der Demuth dargestellt; ein solches kann er aber nur dann ernstlich und wirklich sein, wenn er die Versuchung zur Selbstüberhebung (Matth. 3, 8 fg.; Luk. 3, 5 fg.) ernstlich und wirklich in sich empfunden und überwunden hat. Die Pflicht der Christen, sich vor Gott zu demüthigen, geht schon daraus hervor, daß sie nicht nur sich unbedingt abhängig von Gott fühlen, sondern auch Gott allein das höchste Gut, ihre Erlösung und Versöhnung, das neue schuldfreie Leben in der Gemeinschaft mit ihm durch Jesum Christum, zu verdanken haben. Dieses Gefühl, nach welchem der Christ das Heil ausschließlich Gott verdankt, macht ihn nun auch demüthig gegenüber den Menschen; denn er kennt kein eigenes Verdienst, dessen er sich andern gegenüber zu rühmen hätte, und hat keinen Grund, auf andere hochmüthig herabzusehen. Gleichwol scheint es manchen Mitgliedern der apostolischen Gemeinden an der Tugend der Demuth gefehlt zu haben; denn es finden sich in den apostolischen Briefen an jene östers sehr eindringliche Ermahnungen zu einer demüthigen oder, was das griech. Wort (tapeinophrosýne) eigentlich bedeutet, einer sich niedrig haltenden Gesinnung gegen die Mitchristen (Eph. 4, 2; Kol. 3, 12; Phil. 2, 3; 1 Petr. 5, 5; Röm. 12, 16). An der Stelle Phil. 2, 3 beschreibt der Apostel die Demuth (gegenüber Menschen) als eine solche Gesinnung, der zufolge einer den andern höher stellt, für vorzüglicher achtet als sich selbst, welche mithin ein schärferes Auge für fremde Vorzüge und Verdienste als für die eigenen hat. Es ist dies eine um so wichtigere sittliche Forderung, als der Mensch in der Regel sich selbst mild und andere streng zu beurtheilen pflegt (Matth. 7, 3 fg.). Der Ausübung dieser Tugend ist als besonderer Lohn „Wohlgefallen" verheißen (1 Petr. 5, 5), d. h. wer fremde Verdienste anspruchslos anerkennt und fremden Vorzügen willig sich unterordnet, der erwirbt sich die Gunst und Anerkennung seiner Mitmenschen, wogegen ein anspruchsvolles Benehmen andere verstimmt und erbittert.

Die Bibel kennt auch noch eine falsche Demuth, d. h. eine unwürdige Selbstunterschätzung und Selbstwegwerfung. Dahin gehört z. B. Engelverehrung; denn wer Engel verehrt, demüthigt sich in unwürdiger Weise vor Geschöpfen und entzieht die Ehre dem Schöpfer (Kol. 2, 18). Auch Menschenvergötterung, unterwürfiger Menschendienst, Kriecherei und Schmeichelei vor den Trägern der Macht gehören unter die Aeußerungen der falschen, nach christl. Grundsätzen verwerflichen, Demuth. Außerdem werden noch ascetische Selbst-

quälereien, Mishandlungen und Peinigungen des Körpers und Geringschätzung der erlaubten Lebensgenüsse, als Manifestationen der falschen Demuth verworfen (Kol. 2, 23). Ein Beispiel echter evangelischer Demuth dagegen ist der Zöllner in der Parabel (Luk. 18, 13). Als evangelische Maxime hinsichtlich der Ausübung der Demuthspflichten gilt, daß, wer sich selbst erhöht, zur Strafe dafür Demüthigungen erleiden soll; wer sich aber selbst demüthigt, mit Sicherheit die ihm gebührende Erhöhung, d. h. Anerkennung, finden wird (Luk. 18, 14; Matth. 23, 12). Schenkel.

Denar, eine röm. Silbermünze, die in spätern Zeiten auch bei den Juden im Gebrauch war; Luther übersetzt gewöhnlich „Groschen" (Matth. 20, 2; Joh. 12, 5; Offb. 6, 6), auch „Pfennig" (Joh. 6, 7; Mark. 6, 37). Der Silberdenar, zuerst geprägt im J. 485 nach Roms Erbauung, führte seinen Namen von seinem Werthe, welcher dem von 10 As (Luther: „Pfennig", Matth. 10, 29; Luk. 12, 6) entsprach; weshalb er auch mit dem Zeichen dieses seines Werthes x versehen ist, und hatte vermuthlich ein Gewicht von $1/_{40}$ röm. Pfund oder 154,125 pariser Gran. Aber schon zur Zeit Hannibal's (537 nach Roms Erbauung) betrug er 16 As (Plinius, XXXIII, 13), und während des Freistaats wurde er gewöhnlich als $1/_{84}$ des Pfundes Silber zu 73,39 pariser (fast 60,16 engl.) Gran ausgeprägt. Uebrigens münzten die Römer sehr ungleich aus. Später, unter den Kaisern, sind die Denare sowol im Gewicht als im Silbergehalt noch mehr herabgegangen, enthalten $1/_{96}$ des Pfundes Silber und geben von Augustus bis Nero herab Durchschnitte von 71,2 bis 65,85 pariser Gran, unter Vespasian durchschnittlich 63,45 pariser Gran. Wenn so die geprüften Denare auch um einige Gran leichter als die attischen Drachmen befunden worden sind, so galten doch beide im Handel und Wandel einander gleich



(Plinius, XXI, 109), und man kann den Denar höchstens auf etwa 23 Kr. ($5^1/_{12}$ Sgr.), in der ersten Kaiserzeit auf ungefähr 19 Kr. bestimmen. Für einen Denar arbeitete ein Tagelöhner einen Tag (Matth. 20, 2; 9, 13 vgl. Tob. 5, 14); dagegen betrug die tägliche Löhnung eines röm. Soldaten nur 10 As. Als auszeichnendes Gepräge trugen die Denare früher das Bildniß der Göttin Roma, später das des jeweiligen Kaisers (Matth. 22, 19 fg.; Mark. 12, 16). Für ihre Verbreitung auch unter den Juden sprechen, außer den schon angeführten, insbesondere noch die Stellen Matth. 18, 28 („100 Groschen"); Mark. 14, 5 („300 Groschen", vgl. Plinius, XIII, 2. 8); Luk. 7, 41 („500 + 50 Groschen"). Auch goldene Denare werden erwähnt bei Plinius (XXXIV, 17; XXXVII, 3) und im Talmud (s. Drachme und über das As, das röm. Pfund, s. Geld). Kneucker.

Denkzettel (Matth. 23, 5), nach pharisäischer Ueberlieferung bei den nachexilischen Juden eigentlich Gebetsriemen, daher auch Tephillin („Gebete") genannt, waren Pergamentstreifen mit Bibelsprüchen (5 Mos. 11, 13—22; 6, 4—10; 2 Mos. 13, 11—17; 1—10) beschrieben, die, in ein (auch drei) Kästchen oder Säckchen gelegt, beim Gebet theils an die Stirn, gerade zwischen die Augenbrauen, theils an den linken Arm, dem Herzen gegenüber, mit ledernen Riemen festgebunden wurden, um desto kräftiger an die Pflicht zu erinnern, das Gesetz mit Kopf und Herz zu erfüllen. Die Stirn-Tephillin bestanden aus vier Stückchen Pergament, auf deren jedem eine der angegebenen Stellen angebracht war, und wurden mit einem, von einem reinen Thier genommenen, außen schwarzen, innen grünen Riemen so umgebunden, daß der Knoten hinten an den Kopf zu stehen kam, während das rechte Ende des Riemens bis auf den Nabel herabhing. Die Armrolle dagegen bestand nur aus einem einzigen Stück Pergament, auf welchen die genannten Stellen in vier Columnen geschrieben waren. Es wurde zusammengerollt und auf die bloße Haut der innern Seite des linken Armes so umgebunden, daß die Worte des Fächleins gegen das Herz zu stehen kamen (vgl. „zu Herzen nehmen", 5 Mos. 6, 6); die Verlängerung des Riemens wurde noch dreimal um den mittlern Finger geschlungen, gegen den kleinen Finger gezogen und dann hängend gelassen, worauf man den Aermel wieder über den Arm streifte. Vor dem Anlegen wurden die Tephillin geküßt und an beide Augen gedrückt; während des Umlegens sprach man: „Gelobet seist du, Herr unser Gott, du König aller Welt, der du uns mit deinen Geboten geheiligt, und hast uns befohlen, Denkzettel zu tragen!"

Beide Tephillin trugen miteinander den göttlichen Namen Schaddai („der Allmäch-

tige"); sie sollten heiliger sein als das Stirnblatt des Hohenpriesters, da auf diesem „Jahve" nur einmal stand, auf beiden Tephillin zusammen aber 23 mal. Wer sie auf die Erde fallen ließ, mußte mit allen, die es sahen, den ganzen Tag fasten. Weiber und Unreine, auch Hochzeitsgäste, durften sie nicht tragen; überhaupt durften sie auch von den männlichen Israeliten erst vom 13. Lebensjahre an, und nur an Werktagen, wenn man beten wollte, getragen werden. Doch sollen, nach dem Talmud und den Rabbinen, fromme Personen dieselben auch den ganzen Tag getragen haben, wie man denn auch auf die Tephillin geschworen hat. Im Griechischen (so eben Matth. 23, 5) hießen sie Phylakterien, d. h. Bewahrungsmittel, weil man sie auch als Amulete gegen die bösen Geister betrachtete. Die Sitte wird auf 2 Mos. 13, 9, vgl. 16; 5 Mos. 6, 8; 11, 18 gegründet, aber mit Unrecht, denn diese Stellen wollen alle, wie auch die Karaiten behaupten, nur in bildlichem Sinne verstanden werden. Vgl. besonders Rosenmüller, „Das alte und neue Morgenland" (Leipzig 1818), Bd. 5. Kneucker.

Derbe, eine Stadt in der Provinz Lykaonien, südöstlich von Ikonium, nördlich von der großen Taumuskette, die Lykaonien von Cilicien abgrenzt. Längst liegt die Stadt, die sich einst nahe bei einem sumpfigen See ausbreitete, in Trümmern. Derbe war die letzte Station, die Paulus auf seiner Missionsreise mit Barnabas erreichte, indem er nicht über den Taurus nach Tarsus hinunterstiegen, sondern vor der Rückkehr nach Antiochia die von ihm auf dieser Reise gegründeten Gemeinden in umgekehrter Reihenfolge noch einmal besuchen wollte (Apg. 14, 6. 20 fg.). Als er aber dann später von Antiochia aus über das cilicische Gebirge ins Innere Kleinasiens drang, mußte er zuerst nach Derbe gelangen, dann nach Lystra u. s. w. (Apg. 16, 1; 20, 4). Furrer.

Dessau (Dessa-u), ein Flecken in Judäa, wo Judas der Makkabäer mit den Syrern unter Nikanor zusammentraf (2 Makk. 14, 16).

Diakon, ein Beamter in den Christengemeinden des apostolischen Zeitalters; der Ausdruck bedeutet eigentlich soviel als „Diener". Daß die altchristl. Gemeindebeamten als „Diener" bezeichnet wurden, kann um so weniger befremden, als Christus selbst erklärt hatte, daß er lediglich im Dienst der Menschen thätig sein wolle, und daß auch seine Jünger (s. d.) keine andere Bestimmung hätten, ja, in diesem Dienst ihren Lohn und ihre Ehre suchen sollten (Mark. 10, 42 fg.; Luk. 22, 25 fg.). Es ist daher verfehlt, wenn man die Diakonen der apostolischen Gemeinden ohne weiteres mit den Synagogengehilfen der Juden, den sogenannten Chasanim (Luk. 4, 20; Vitringa, De synagoga vetere (Franeker 1696), S. 889 fg.; 914 fg.; Buxtorf, Synagoga judaica, S. 188) vergleicht; denn diesen waren lediglich untergeordnetere gottesdienstliche Verrichtungen übergeben; in einzelnen Fällen hatten sie auch vorzusingen, vorzulesen, vorzubeten, hauptsächlich aber für Anstand und Reinlichkeit in den gottesdienstlichen Oertlichkeiten zu sorgen und die erforderlichen Handdienste zu leisten. Sittlich-sociale Dienstpflichten, wie Armen- und Krankenpflege, gehörten nicht zu ihren Befugnissen und Obliegenheiten. Ob die sogenannten „Jüngern" und „Jünglinge" (Apg. 5, 6. 10), welche die Leichname des Ananias und der Sapphira aus der Gemeindeversammlung trugen und bestatteten, nach der hergebrachten Annahme Mosheim's (De rebus christianorum ante Constantinum M. commentarii [Helmstedt 1753], S. 114), solche Gemeindebediener gewesen, ist jedenfalls sehr zweifelhaft. Näher liegt die Annahme, daß die jüngern, in der Versammlung anwesenden Gemeindeglieder jene traurigen Verrichtungen übernahmen, um, der unter den Juden allgemein herrschenden Ehrerbietung gegen das Alter zufolge, den ältern Mitgliedern der Versammlung den gräßlichen Anblick zu ersparen.

Von größerer Bedeutung ist die Frage, wie es sich mit dem Diakonenamt verhalte, zu welchem (Apg. 6, 2 fg.) von der Muttergemeinde zu Jerusalem sieben Männer erwählt wurden, denen die gemeindliche Armenpflege anvertraut war. Man hat in neuerer Zeit, nach dem Vorgang Böhmer's (Dissertationes juris ecclesiastici antiqui [Leipzig 1711], VII, 3775), als das Wahrscheinlichste angenommen, daß in der Befugniß jener Siebenmänner die erste Gestalt des Aeltestenamtes in Jerusalem hervorgetreten sei (Ritschl, „Die Entstehung der altkatholischen Kirche" [2. Aufl., Bonn 1857], S. 357). Allerdings kommen die Diakonen im Verlauf der Apostelgeschichte nicht weiter vor, und die Geldunterstützung, welche noch (Apg. 11, 29 fg.) von Antiochia aus an die verarmte Gemeinde in Jerusalem gesandt wurde, sollte den Aeltesten daselbst übergeben werden. Das ist jedoch kein Beweis dafür, daß das Amt der Diakonen mittlerweile sich in das Amt der Aeltesten verwandelt hatte. Aus Apg. 6, 1—7 geht unwiderssprechlich hervor,

daß ursprünglich die Apostel die gesammte Leitung der Gemeinde nach Lehre und Verwaltung in ihrer Hand zusammengefaßt hatten. Die Mißerfolge einer solchen Verbindung von zwei so verschiedenartigen Thätigkeiten leuchteten jedoch allmählich so allgemein ein, daß eine Trennung des Lehramtes und der Armenpflege beschlossen und durchgeführt ward. Einstweilen noch verwalteten die Apostel das Amt der Lehre. Infolge weiterer Entwickelung der Gemeindeeinrichtungen und öfterer Abwesenheit der Apostel von Jerusalem (Apg. 9, 32) war später ein Aeltestencollegium eingerichtet worden, unter dessen Oberaufsicht die Diakonen standen, weshalb gar nichts Auffallendes in dem Umstand liegt, daß die Geldbeiträge aus Antiochia den Aeltesten, d. h. der eigentlichen Gemeindebehörde, in Jerusalem eingehändigt wurden. Das Lehramt war auch in der Gemeinde zu Philippi (Phil. 1, 1) von dem Gehülfenamt getrennt. In frühern Briefen des Apostels Paulus finden sich wenigstens unmisverständliche Anspielungen an das Gehülfenamt, z. B. 1 Kor. 12, 29, wenn er unter den Gemeindediensten die „Hülfeleistungen", oder Röm. 12, 7, wenn er die „Diakonie" geradezu, und zwar unmittelbar neben dem Lehramt, erwähnt, wie auch die Erwähnung einer Diakonissin (Röm. 16, 1) aus Kenchreä mit Grund vermuthen läßt, daß gleichfalls Diakonen daselbst in Thätigkeit waren. Auch 1 Petr. 4, 11 findet das Diakonat neben dem Lehramt als ein Amt zweiter Ordnung Erwähnung. Ebenso setzt der erste Timotheusbrief (3, 8 fg.) das Diakonenamt als das zweite Gemeindeamt und als eine noch in der ersten Hälfte des 2. Jahrh. allgemein verbreitete Institution voraus. Wenn von den Diakonen gefordert wird, daß sie nicht gewinnsüchtig sein sollen, so ist damit eine Gefahr angedeutet, die bei regelmäßiger Geldaustheilung und etwaiger gemeindlicher Vermögensverwaltung nicht ganz fern lag, die Gefahr, unredlichen Gewinn daraus zu ziehen. Wenn (1 Tim. 3, 10) ihrer Wahl eine besondere Prüfung voranzugehen hatte, so lag der Grund davon wol in diesem verantwortungsvollen Geschäftskreise, zu dem nur Männer von erprobter Redlichkeit und Zuverlässigkeit taugten.

Aus dem allem folgt mit größter Wahrscheinlichkeit, daß das Diakonat als Gehülfen- oder Pflegeamt der apostolischen Gemeinde noch älter als das Presbyterat oder das Lehr- und Aufsichtsamt ist, und daß es nicht nur in der Muttergemeinde Jerusalem, sondern auch in den von Paulus oder paulinischen Evangelisten gegründeten heidenchristl. Gemeinden neben dem Aeltestenamt in früher Zeit bestanden und sich ausgebildet hat. Man hat allerdings aus spätern Nachrichten geschlossen, daß es sich ursprünglich anders verhalten, daß insbesondere die Verwaltung des Gemeindevermögens, zur Unterstützung von Witwen, Waisen, Kranken, Gefangenen, Fremden und Bedürftigen, dem Bischof oder Bischofsamt zugestanden hätte (Ritschl, a. a. O., S. 356). Nun dürfen aber die spätern Zustände seit der Mitte des 2. Jahrh., infolge welcher die ursprüngliche gemeindliche Collegialverfassung sich in eine monarchische verwandelt hat, nicht mit den Verhältnissen der apostolischen Gemeinde im 1. Jahrh. verwechselt werden. Auch ist nicht durchaus nöthig anzunehmen, daß die Diakonen immer das Vermögen der Gemeinden verwaltet haben; die oberste Aufsicht über die Verwaltung stand wol jedenfalls der leitenden Behörde, dem Presbyterat zu (Apg. 11, 29 fg.), und die Diakonen hatten nur die Befugniß der Verwendung der verfügbaren Mittel. Nach Apg. 6, 2 war den Diakonen nur die Austheilung der Unterstützungsbeiträge überwiesen. Wenn die Ignatianischen Briefe (Ep. ad Polycarp., IV) den Bischof auch zum Armenpfleger machen, so darf uns das bei der hierarchischen Tendenz derselben, wonach alle Amtsgewalt in dem Bischof zusammengefaßt erscheint, nicht überraschen. Wenn nach Justinus Martyr (Apol., I, 67) die sonntägliche Gemeindecollecte dem „Vorsitzenden" der gottesdienstlichen Versammlung übergeben wird, und diesem auch die Sorge für die geeignete Verwendung im Interesse der Hülfsbedürftigen übertragen scheint, so schließt dies die Dienstleistung von Almosen austheilenden Diakonen keineswegs aus. Bei Clemens von Rom (Ep. ad. Cor. I., c. 42, 44) findet sich das Diakonat, als eine dem Aeltestenamt untergeordnete apostolische Einrichtung, noch unverändert vor. Daß im 3. und 4. Jahrh., zu einer Zeit, da die episkopale Gemeindeverfassung die ursprüngliche collegiale allerwärts verdrängt hatte, auch die Erinnerung an das ursprüngliche Verhältniß geschwunden war, und daß selbst unterrichtete Bischöfe sich hüteten, die Erinnerung wieder aufzufrischen, das liegt in der Natur der Sache. Das Diakonat verwandelte sich unter dem Einfluß der bischöflichen Machtvollkommenheit in ein ganz untergeordnetes Kirchenamt. Die Diakonen verhielten sich zu den Bischöfen ähnlich wie im A. T. die Leviten zu den Priestern, und wie später die Synagogendiener zu den

Synagogenvorstehern. Sie wurden Diener des Bischofs aus Dienern der Gemeinde (Const. apost., III, 13), und schon Cyprian hat im 3. Jahrh. das Verhältniß des Diakons zum Bischof treffend gezeichnet mit den Worten: „Der Bischof mache den Diakon und Gott den Bischof" (Ep., 65, 68). Daraus, daß die Diakonen in der Apostelgeschichte später nicht mehr vorkommen (an die Siebenmänner wird noch Apg. 21, 8 erinnert), folgt keineswegs, daß, wie Rothe („Die Anfänge der christlichen Kirche und ihre Verfassung" [Wittenberg 1837], I, 169) annimmt, ihr Amt bald seine Bedeutung verlor. Die Apostelgeschichte kommt überhaupt auf die Gemeindeeinrichtungen nur beiläufig zu reden. Wo die Apostel unmittelbar die gottesdienstlichen Versammlungen leiteten, da bedurfte es zunächst eines Aeltestencollegiums nicht, und so erklärt es sich, daß in der Gemeinde zu Jerusalem das Diakonat das erste Gemeindeamt war. In solchen Gemeinden, welche die Apostel nur bereisten oder in denen sie lediglich einen kurzen Aufenthalt machten, mußten Aeltestencollegien eingerichtet werden, und da wurden die Diakonen vermuthlich von diesen bestellt und blieben ohne Zweifel zu denselben in einem untergeordneten Verhältniß. Inwieweit das Amt der Diakonen sich auch noch auf anderweitige Hülfleistungen außer der Armenpflege ausgedehnt habe, wissen wir nicht (s. 1 Kor. 12, 28); im umfassendern Sinne des Wortes hatte jedes Gemeindeglied die Verpflichtung, den Brüdern zu helfen und zu dienen (1 Kor. 12, 25; Eph. 4, 4).

Schenkel.

Diakonissin. Daß es neben den männlichen Armenpflegern im apostolischen Zeitalter auch weibliche gab, wissen wir mit Sicherheit aus Röm. 16, 1 fg., woselbst sich ein Empfehlungsbrief des Apostels Paulus findet, welchen er der Ueberbringerin des an die röm. Gemeinde gerichteten Sendschreibens, der Diakonissin Phöbe aus der Gemeinde zu Kenchreä, der bekannten Hafenstadt am Saronischen Meerbusen in der Nähe von Korinth, mitgegeben hatte. Paulus bezeichnet dieselbe an der angeführten Stelle als „Beiständerin", „Beschützerin". Dieser Ausdruck deutet auf eine umfassendere Hülfleistung als die blose Armenpflege, die vermuthlich auch in Kenchreä zunächst Diakonen anvertraut war. Die Thätigkeit der Diakonissinnen betraf wol vorzugsweise die Pflege der Kranken und gastfreundliche Unterbringung oder Unterstützung durchreisender Christen, weshalb Paulus seine Empfohlene auf ihrer Reise auch seinen Bekannten zu gleicher gastfreundlicher Aufnahme empfiehlt, wie diese bei so mancher Gelegenheit in Kenchreä fremden Christen von ihr geleistet worden war. Das Amt der Diakonissinnen hat man nun auch 1 Tim. 5, 9 fg. zu finden geglaubt (Mosheim, De rebus christianorum ante Constantinum M. commentarii [Helmstedt 1753], S. 138 fg.). Diese Vermuthung stützt sich namentlich darauf, daß von den an jener Stelle zur Auswahl bezeichneten Witwen so vorzügliche Eigenschaften gefordert werden, wie dies kaum geschehen könnte, wenn es sich lediglich um die Bedingungen der Würdigkeit zu einer Gemeindeunterstützung handelte. Allein andererseits ist nicht einzusehen, wie von einer Diakonissin ein Alter von mindestens 60 Jahren gefordert werden soll, da Witwen, welche das 60. Jahr überschritten haben, eher selbst der Pflege bedürfen, als sie an andern auszuüben vermögen. Wahrscheinlicher ist es, daß solche Witwen bei den Unterstützungsbeiträgen (1 Tim. 5, 3 fg.) bevorzugt werden sollten, welche früher als Diakonissinnen um die Gemeinde sich Verdienste erworben, Fremde gastfreundlich aufgenommen, Bedürftigen ausgeholfen hatten u. s. w. (1 Tim. 5, 11). Insofern wäre auch an der angeführten Stelle eine Anspielung auf das Amt der Diakonissinnen anzuerkennen. Ueber das Institut der Diakonissinnen haben besondere Untersuchungen angestellt: Bingham, Origines ecclesiasticae, II, 296; Ziegler, De diaconis et diaconissis veteris ecclesiae (Wittenberg 1678); Mosheim, a. a. O., S. 138 fg.; vgl. auch Neander, „Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel" (4. Aufl., Hamburg 1847), I, 265 fg. Schenkel.

Diamant, s. Edelsteine.

Diana (Artemis). In dem außerordentlich reich und mannichfaltig ausgebildeten Mythen- und Cultuskreise, welcher an den griech. Namen Artemis (Ἄρτεμις), den lateinischen Diana, sich angeschlossen hat, haben wir die rein griech. Grundelemente von den zahlreichen fremdartigen Bestandtheilen wohl zu scheiden. Wol liegt allen die Beziehung zum Mond, als der für eine naive und im Naturleben befangene Anschauung hochwichtigen, in alle irdischen und menschlichen, specifisch sexuellen Verhältnisse eingreifenden Naturerscheinung zu Grunde; aber doch ist der Umkreis der hereingezogenen physischen Einflüsse ebenso verschieden, wie die Natur der gemüthlichen Erregungen, die von dem Mond bedingt werden, verschieden vor allem das Verhältniß des Mondes zu dem Ge-

danken einer Gesammtleitung des ganzen Erdenlebens, zu dem Gedanken einer Erdmacht selbst, überhaupt einer universellen Naturgottheit.

Die echt griech. Artemis, die Schwester des Apollo, die Tochter von Zeus und Leto (Latona), geboren in Ortygia, dem Wachtelland, nach heftiger Verfolgung der Mutter durch Hera, ist zunächst Jungfrau im strengsten Sinne des Wortes, mit vollem Ausdruck der Sprödigkeit und des Unabhängigkeitssinnes, freundlicher Milde den Kindern, den Schutzflehenden und Gedrückten, wie furchtbarer Strenge der Selbstüberhebung und der Rechtsverachtung gegenüber. Pfeil und Bogen, aber auch Spindel und Leier, bezeichnen ihre Beschäftigung, und die Fackel endlich die ursprünglichere Natur der nächtlichen Lichtgöttin, welche aber auch mit Licht Leben spendet und die Geburtsstunde des Menschen leitet. Die freie Natur mit ihren Berghöhen und Wäldern, einsam feuchten Wiesen, mit ihren Quellen und Teichen, ist ihr Lieblingsaufenthalt, und die Thiere dieser freien Natur sind ebenso sehr das Object ihrer Verfolgung, wie ihre Freude und ihr Spiel. Ihr künstlerisches Ideal, wie es in der Diana von Versailles weltbekannt ist, zeigt uns in glücklicher Zusammenbildung Schönheit, Gewandtheit und Kraft, den freien, offenen, aber auch zum Strafen bereiten Blick, die Bereitschaft zur That, die volle rasche Thätigkeit.

Den Cultus dieser griech. Artemis brachten die röm. Ansiedler unter Führung des Kodriden Androklus nach der Stätte von Ephesus (s. d.) und gründeten in der rein griech. Oberstadt ein Heiligthum der Göttin Namens Ortygia mit prächtigem Hain und jährlicher Festfeier, bei der die erlesene Schönheit der Jugend beider Geschlechter im Festzug besonders zu Tage trat (Strabo, XIV, 1, 20; Xenophon von Ephesus, I, 11); eine Jungfrau erschien hier im Jagdcostüm der Göttin selbst. Der Name Ephesus ward selbst aus der Bedeutung der zeugenden, schaffenden Göttin erklärt.

Davon zunächst ganz geschieden, ja 7 Stadien ($\frac{1}{6}$ deutsche Meile) entfernt, befand sich in der spätern Unter- oder Hafenstadt, außerhalb der alten Mauern (Herodot, I, 26), in einer von Ungriechen und zum Theil entschiedenen Orientalen (Karern, Lydern und Lelegern) bewohnten Gegend, hart am Hafen, ein uraltes Heiligthum einer weiblichen, an die Spitze aller irdischen Schöpfung gestellten, allen Gottheiten an Ehre des Thronens vorangehenden (Protothronia), mit dem Begriff der Urmacht im Cultus verbundenen Gottheit. Die Stiftung des Heiligthums oder doch die Aufstellung und Verehrung des vom Himmel gefallenen, vom Himmel stammenden alten Cultusbildes von schwarzem Holz (τὸ διοπετές, Apg. 19, 35) wird flüchtigen oder auf dem Heereszug begriffenen Amazonen vom Thermodon aus Kappadocien zugeschrieben, und man kannte später in den Bewohnern des großen um das Heiligthum gebildeten Asyls noch Frauen aus dem Amazonenstamme (Pausanias, VII, 2, 7), deren Waffentänze unter der Begleitung der Pfeifen auch spät sich erhalten hatten. Es ist damit der oberasiatischen, mit der assyrischen oder pers. Artemis (Anaïtis), mit der in priesterlichen Frauenstaaten verehrten Dea Comana Kappadociens zusammenhängende Charakter wenigstens eines wichtigen Bestandtheils dieses Cultus bestimmt ausgesprochen, wie auch der Drang der Propaganda, der sich unverkennbar bei der ephesischen Artemis kundgibt.

Dieser oriental. Charakter bewährte sich schon in einer mannichfach abgestuften Priesterschaft männlicher und weiblicher Art, im allgemeinen Melissen, d. h. Bienen, genannt, mit zahlreichen, aus der Fremde geholten Verschnittenen, Megalobyzen genannt, mit andern, die für ein Jahr der strengsten Enthaltung und Reinheitsgesetzen unterworfen, wechselten, als heilige Speiser der Göttin, den sogenannten Essäern, mit der strengen Weise heiliger Jungfrauen für ein Jahr im Gegensatz zu jenen amazonenhaften Hierodulen, endlich in der zahlreichen Klasse Flüchtiger, entlaufener Sklaven, unbestrafter Verbrecher, welche in dem besonders heilig gehaltenen Asyl dieses Tempelbezirks sichern Schutz fanden und in der weitern Entartung des Cultus durch Gaukelei, Traumdeuterei, Wahrsagerei aller Art, Amuletenhandel eine Art religiösen Berufs gewannen. Auch das ursprüngliche Cultusbild der Göttin im Prachttempel griech. Kunst, längst wol durch ein anderes von Eben- oder Cedernholz (von Rebenholz nach dem Zeugniß des Mucianus allein) ersetzt, bewährte in seiner Erneuerung sowie in den zahlreichen Nachbildungen, die mit dem Cultus nach Italien, Gallien, Hispanien und nach Osten an die Küsten des Schwarzen Meeres weithin wanderten, immer noch seine alte, für den Griechen durchaus fremdartige Gestalt und Symbolik. Eine schwarze Puppe mit halbrunder Lichtscheibe, Nimbus oder Mondscheibe hinter sich, und hohem Aufsatz auf dem Haupte, reichem Hals-

schmuck, mit einer Fülle von Thierbrüsten versehen, dann von der Mitte des Körpers mumienhaft bis zu den Füßen in ein Gewand mit gitterartigem Riemenwerk eingewickelt, die Hände seitwärts vorgestreckt, auf Stäbe gestützt, so erscheint sie uns durchgängig. Nur sind allmählich, wie Antlitz, Hände und Füße von griech. Kunstgeist durchgebildet, so die Reihen jener ursprünglich nur als Stickereien am Gewand angebrachten symbolischen Gegenstände in eine fast freie Plastik umgesetzt und auch im einzelnen vom Hauch der griech. Kunst erfüllt worden. Hierzu kam noch eine unverständliche Inschrift am Kopfaufsatz (Stephane), am Gürtel und am Fußsaum, welche, entschieden ungriech. Ursprungs, als ephesische Zauberschrift auch auf Amuleten aller Art verbreitet ward. Beifolgende Abbildung einer berühmten Statue des Vatican (Mus. Pio Clement., I, 32) zeigt uns daher an der Göttin eine Thurmkrone, Greifen, Hüter des Goldes und Diener des Lichts, im Nimbus Frucht- und Blumenkranz, dabei die bedeutungsvollen Eicheln als erste Nahrung, Zeichen des Thierkreises und der Jahreszeiten, endlich Reihen von Stieren, Löwen, Hirschen, Panthern, Bienen, Blumen und menschlichen Flügelgestalten. Die Universalität einer solchen Mutter alles Lebendigen auf Erden, auch aller menschlichen ersten Cultur unter Einfluß des Himmels, speciell des Mondes, ist anschaulich darin ausgeprägt.



Für die Verschmelzung des griech. Artemisdienstes der Altstadt von Ephesus und dieser fremdartigen universalen asiat. Naturgöttin vor dem Thore am Wasser, und für die Hellenisirung der letztern, war es ein epochemachendes Ereigniß, als das von Krösus kurz nach 560 v. Chr. in seiner Selbständigkeit bedrohte und belagerte Ephesus auf Rath seines Tyrannen seine Freiheit damit rettete, sich zum Eigenthum jener Göttin zu erklären, und sich durch bestimmte Zeichen als Schutzflehende zeigte. Ephesus ward dadurch zur heiligen, tempeldienenden Stadt und sicherte sich damit den Lydern wie den Persern gegenüber seine municipale Selbständigkeit, ja, das besondere Wohlwollen der Herrscher, und nach dem Fall von Milet strömte nun ein reicher Handelsverkehr in der prächtigen Hafengegend beider Tempel zusammen. Eine spätere Zeit verlegte die gemeinsame Feier der röm. Städte, die Panionia, daher dieser Sicherheit halber in die nächste Nähe von Ephesus. Mit Frau und Kind versammelte man sich aus weitem Umkreise zur Panegyris in Ephesus; reiche Opfer, festliche Züge, Wettkämpfe zu Roß, in allen Arten der Leibesübungen, musikalischer und literarischer Natur, Ausstellungen von Kunstwerken folgten einander.

Der berühmte Tempelbau der ephesischen Artemis von einheimischem Marmor in ion. Stil und riesigen Verhältnissen (425 × 220 Fuß, 60 Fuß hohe Säulen, die doppelt die Cella umgaben), war in ebenjener Zeit des Krösus begonnen und von demselben sowie von ganz Asien, d. h. den Königen und Staaten Kleinasiens, reich unterstützt, unter der Leitung ausgezeichneter Baumeister, des Chersiphron und Metagenes zuerst nicht ganz in diesem Umfang begründet, später erweitert und von Daphnis und Päonios um Olympiade 100 oder 380 v. Chr. zum ersten mal vollendet. Der durch Herostratos angeblich in der Geburtsnacht Alexander's des Großen (21. Juli 356) entzündete Brand verwüstete den Prachtbau, die gewaltige Cederndecke konnte seitdem über die ganze Tempelcella nicht mehr hergestellt werden, aber sonst wendete der Patriotismus der Epheser selbst durch freiwillige hohe Besteuerung und den Wetteifer jedes einzelnen Stiftenden alles auf, den Tempel durch trefflichstes Material und künstlerische Ausführung würdig herzustellen, unter Leitung des Baumeisters Deinokrates. Geschickt ward Alexander's Anerbieten, den Tempel zu vollenden und zu dediciren, abgelehnt. Er stand nun da mit all der Fülle der Bildhauerei, der Gemälde, der Geräthe, umgeben von einem kunsterfüllten Peribolos, als ein Wunder der Welt, und der alexandrinische Dichter Kallimachos konnte von ihm sagen: „Nichts Göttlicheres wird die Morgenröthe schauen und nichts Heiligeres. Leicht wird er

Pytho überstrahlen" (Hymn. in Dian., V. 294 fg.). Die neue von Lysimachos erbaute und Arsinoe genannte Stadt schloß sich in der Tiefe dem Heiligthum erst an mit ihren modernen und prächtigen Straßen, und wuchs, nach Strabo's Zeugniß, „von Tag zu Tag das gewaltigste Emporium der Asia diesseit des Taurus". Dazu kam dann die bevorzugte Stellung von Ephesus als Metropolis der Provinz Asien, als erste Stadt von allen und größte, in der zuerst vom röm. Statthalter gelandet werden mußte, wo die großen Festversammlungen der Provinz Asien sich vereinten, um noch den Glanz des Heiligthums zu mehren. Als der Artemis priesterlichen Diener (Neokoros) beeiferte sich die Stadt sich zu bezeichnen oder wol auch als die Nährerin der Göttin.

Wir begreifen nun wol die ganze Bedeutung und Heftigkeit jenes Aufstandes des Goldschmieds Demetrius in Ephesus (Apg. 19, 23—41). Es leben also eine ganze Menge Silberarbeiter davon, kleine Nachbildungen des Tempels der Artemis, dieses Weltwunders und Muttertempels für hundert andere zu bilden und an den Festen wie sonst auf Handelswegen zu verkaufen, gerade so wie später die Iseen, die Serapeen, Mithräen für den Privatcultus sich vervielfältigen. Diese Industrie sieht sich durch die Predigt des Evangeliums bedroht, indem ihr Absatz schwinden wird. Der Ruf: „Groß ist die Diana von Ephesus", (V. 28, 34) war in der That der Ausdruck nicht blos eines religiösen Eifers, sondern des Stadtbewußtseins von Ephesus, er war der Schlacht- und Jubelruf der aufgeregten Masse. Und daß nicht allein die Provinz Asien, sondern der Erdkreis diese ephesische Göttin verehrte, hatte eine Wahrheit, und ökumenisch nannte man mit Stolz die Feste solcher Gottheiten in hellenistischer Zeit. Speciell wird Ephesus Neokore der Artemis und des vom Himmel gefallenen Bildes genannt. Es galt vor allem, der aufgeregten Masse nur das klar zu machen, daß Paulus mit seinen Genossen weder am Tempelbesitz sich vergriffen, noch Schmähungen gegen die Göttin selbst ausgestoßen hatte. Stark.

Dibla (nicht Diblath) ist Ez. 6, 14 falsche Lesart für Ribla (s. d.), eine Stadt an der Nordgrenze von Palästina.

Diblath, s. Dibla.

Diblathaim, s. Almon-Diblathaima.

Dibon. 1) Eine Stadt jenseit des Jordans im Gebiet der Moabiter, wegen eines Wortspiels (mit dam) auch Dimon genannt (Jes. 15, 9), von den Israeliten erobert (4 Mos. 21, 30; Jos. 13, 9), von den Gaditen erbaut, d. h. hergestellt (4 Mos. 32, 34), daher sie auch Dibon-Gad heißt (4 Mos. 33, 45) und später dem Stamm Ruben zugetheilt wurde (Jos. 13, 17). Noch später finden wir sie in den Händen der Moabiter (Jes. 15, 2; Jer. 48, 18. 22). Sie lag in einer niedrigen Ebene, etwa 1 Stunde nördlich vom mittlern Arnon, wo sich noch jetzt unter dem Namen Dibân in dem flachen Lande el-Kura der Provinz Belka, zwischen dem Wadi el-Mûdscheb (d. i. Arnon) und dem Flüßchen el-Wâleh, dicht an den Resten einer römischen, von Süd nach Nord ziehenden Heerstraße, Ruinen derselben finden. 2) Eine Stadt im Stammgebiet Juda, auch Dimona geheißen, und noch nach der babylonischen Gefangenschaft von Juden bewohnt (Jos. 15, 22; Neh. 11, 25); wahrscheinlich die Ruinenstelle ed-Deib (ed-Dib, Ehdeib), östlich von Arad (s. d.), an dem Ufer eines seichten Wadi gleichen Namens, der ostwärts unter dem Namen Wadi es-Seiyal zum Todten Meere läuft. Kneucker.

Dichtkunst der Hebräer. Wol hat man von jeher mehrere Bücher des A. T. als „poetische" bezeichnet und die Juden wandten sogar eine eigenthümliche Accentuation auf die Psalmen, die Sprüche und das Buch Hiob an, verschieden von derjenigen der prosaischen Schriften. Gleichwol bezog man jenen Ausdruck nur auf die Form und schrieb auch wol jene Bücher nicht fortlaufend, sondern in Stichen. Von einer „Dichtkunst" der Hebräer im strengern Sinn des Wortes konnte so lange nicht die Rede sein, als man die gesammte Bibel, und somit auch das A. T., nur als göttliche Offenbarung betrachtete und in dieser im wesentlichen eine Mittheilung höherer Wahrheiten fand, deren Erzeugung weit über alle menschliche Fähigkeiten hinausragt. Denn die Poesie setzt eine recht eigentlich menschliche Thätigkeit des Geistes voraus, eine Aeußerung seiner höhern Individualität, eine gewisse Kunst der Sprache und Wortfügung, selbst eigenthümliche Erfindung und Umbildung des aus der Wirklichkeit entnommenen Stoffes, alles Züge, die mit dem strengen Begriff einer schlechthin übernatürlichen Offenbarung sich unmöglich vereinigen ließen. Sonach ist denn auch das erste Werk, welches diese Seite der hebr. Cultur hell beleuchtete, erst in der Mitte des vorigen Jahrhunderts entstanden, als in

England noch eine freiere Theologie herrschend war. Die „akademischen Vorlesungen über die heilige Poesie der Hebräer" vom Bischof Robert Lowth (zuerst lateinisch erschienen in Oxford 1753, dann von Michaelis 1758—62 und von Rosenmüller 1815 herausgegeben, und in deutscher Bearbeitung von Schmidt [Danzig 1793]) versuchen zuerst die hebr. Dichtkunst auch inhaltlich genauer zu charakterisiren, wenngleich die Vergleichung mit den antiken und modernen Formen der Dichtung das Auge des Forschers vielfach getrübt hat. In Deutschland macht Herder's unsterbliches Werk („Vom Geist der ebräischen Poesie" [Dessau 1782]) Epoche. In glänzender Weise hat er den hohen Schwung und reinen Adel dieser Dichtkunst aufgezeigt, als das Product echter Naturpoesie. Seine Darstellung wird stets die Grundlage bleiben, wenn wir gleich heute manches ergänzen können, aber nur, weil er zuerst die Forschung in die richtige Bahn gelenkt hat. Seitdem ist vieles über den Gegenstand geschrieben worden, meistens in den Einleitungen zum A. T. und zu den Bearbeitungen der Psalmen, bis neuerlich Ernst Meier mit künstlerischem Sinn in seiner „Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Hebräer" (Leipzig 1856) eine zusammenfassende und eingehende Darstellung lieferte, welche mit Recht weit über theologische Kreise hinaus Anklang gefunden hat.

Die Quellen, aus denen wir schöpfen können, liegen für die gesammte vorchristl. Zeit fast ausschließlich im A. T. Außer den obenerwähnten eigentlich poetischen Büchern, zu denen auch die Klagelieder Jeremiä, das Hohelied und der Prediger Salomo's (Koheleth) zu zählen sind, finden sich in den historischen Schriften eine ganze Reihe von Liedern und eine Fülle kleiner Bemerkungen, welche unsere Gesammtanschauung von der hebr. Dichtkunst sehr wesentlich bereichern. Doch zeigen sie auch, wie unendlich viel Denkmale des dichtenden Genius verloren gegangen sind — theils durch die Ungunst der Zeiten, theils durch das rein religiöse Interesse der Sammler. Ursprünglich haben viele Lieder im Volksmund sich fortgepflanzt; wie lange, läßt sich bei den wenigsten bestimmen. Indeß muß sich schon sehr früh das Bedürfniß geregt haben, eine Anzahl der beliebtesten in kleinen Sammlungen zu vereinigen. Zwei solcher Sammlungen kennen wir wenigstens dem Namen nach: das Buch der Kriege Jahve's (4 Mos. 21, 14) und das Buch Hajjaschar (Jos. 10, 13; 2 Sam. 1, 18), von Luther mit „Buch des Frommen" oder „der Redlichen" übersetzt, nach einigen ein Heldenbuch, nach andern vom ersten Wort so benannt. Sie enthielten wol nur wenige religiöse Lieder, überwiegend geschichtlich-nationale Gesänge, die im Volk beliebt waren. In dem letztern stand die schöne Elegie David's auf den Tod Saul's und Jonathan's, unter dem merkwürdigen Namen „der Bogen" und bestimmt, von den „Söhnen Juda's" erlernt zu werden.

Bei dem verhältnißmäßig geringen Umfang der poetischen Reste der Hebräer kann man vorab voraussagen, daß jede eingehendere Charakteristik unvollkommen und einseitig ausfallen muß; auch wird sie verfehlt sein, wollte man die Gesichtspunkte der antiken oder modernen Poesie, überhaupt aller der Dichtung, welche wir Abendländer als „classisch" zu bezeichnen gewohnt sind, auf sie anwenden. Vielmehr steht sie ganz auf dem Boden der westasiat. Anschauung und semitischen Bildung, und so wird man die Ansicht, in ihr lägen z. B. die unverfälschtesten Urklänge der singenden Menschheit vor, als einen Rest jener engen Anschauung bezeichnen müssen, welche bei der Bewunderung der H. Schrift die Werke der „Heidenwelt" nicht in Betracht zu ziehen gewohnt war.

Poesie ist die Ursprache der Welt. Das will sagen, daß die ursprüngliche Macht, welche dem Menschen den Ausdruck in der Sprache, in verständlichen zusammenhängenden Worten, abringt, der Mutterschos aller Dichtung geworden ist. Denn das gemeine Bedürfniß zwingt wol zu abgerissenen Lauten, aber noch nicht zur Rede, und erst, wo in einem längern cultivirten Gemeinschaftsleben die conventionelle Form des sprachlichen Ausdrucks herrscht, kann von Prosa die Rede sein. Alle Sprache wie Poesie entsteht aus dem Wechselspiel äußerer Eindrücke mit den Erregungen des Gemüthslebens; sie ist zugleich der Versuch, jene Eindrücke durch Laut und Wort zu fesseln und dadurch Herr zu werden über ihre niederdrückende Gewalt; dazu treibt auch das Bedürfniß, durch Sprache sich von den das Innere füllenden und durchwogenden Gefühlen im eigentlichen Sinn des Wortes zu befreien. Die Art und Weise, wie sich jenes Wechselspiel gestaltet, bestimmt die Eigenthümlichkeit einer nationalen Poesie, die hiernach durch den Volkscharakter aufs stärkste bedingt sein wird, um so mehr, je heller der sie durchklingende echte Naturlaut tönt.

In unsern Quellen überwiegt weitaus das individuellste Element der Poesie, die Lyrik. Und lyrisch ist überhaupt die Dichtung des Semiten geartet; sie soll ihm vorzugsweise dazu dienen, die Erregungen seines Innern, seine Wünsche, seine Schmerzen, seinen Jubel und Dank auszusprechen. Weder das Epos noch das Drama sind auf dem Boden des Semitismus heimisch, und deshalb begegnen wir diesen Dichtungsformen auch nicht bei den Hebräern. Man hat die Ursache wol darin finden wollen, daß der Semite viel zu subjectiv sei, während Epos und Drama fordern, daß der Dichter in oder hinter seinem Stoff ganz verschwinde. Gleichwol finden sich mannichfache epische und dramatische Anklänge. So unpassend es ist, den Pentateuch ein Epos zu nennen, so trägt doch offenbar die Gestaltung der patriarchalischen Sage einen leisen epischen Anstrich. Das Gleiche ist von mehrern jener Psalmen zu sagen, welche die alte Volksgeschichte ins Gedächtniß rufen, wie Ps. 105—107. Und so wenig wir im Hohenlied ein Drama finden können, so ist doch nicht zu leugnen, daß sowol hier als auch an andern Stellen, z. B. in der lieblichen Erzählung von der Brautfahrt Elieser's (1 Mos. 24), die Darstellung dramatischen Anstrich empfängt in der Lebendigkeit von Rede und Gegenrede. Keineswegs verschwand dem Hebräer die Wirklichkeit in ein halb geträumtes Nichts. Im Gegentheil nöthigte ihn gar vieles, dieselbe mit festem Blick und nüchternem Sinn aufzufassen. Die Gegenden zwischen dem Euphrat und Aegypten begünstigten sowenig wie die politischen Zustände jenes Sichhingeben an die Wirklichkeit; das Leben war hier ein stetes Ringen und Kämpfen um die Existenz, das den Sinn nüchtern und klar erhielt. Darin liegt der Grund, warum so früh eine scharf markirte, bündige Geschichtsüberlieferung auf dem Boden des Semitismus heimisch wurde, wie wir sie z. B. in der ersten Darstellung der israelitischen Urgeschichte (ca. 1000 v. Chr.), die dem Pentateuch zum Grunde liegt, wahrnehmen. Und eine fast gleiche Bedeutung hatte hierbei auch die starke und tiefe Anhänglichkeit des Semiten an Familie und Stamm, welche den Ueberlieferungen eine sorgsame Pflege angedeihen ließ, wie wir sie bei den alten arischen Völkern vergebens suchen. Vielmehr liegt wol die eigentliche Ursache davon, daß den Hebräern jene höhern Dichtarten fehlen, in der Unfähigkeit, größere objective Gedankengruppen in dichterischer Weise zu beherrschen und zu gliedern.

Ein weiterer Charakterzug liegt in dem außerordentlichen, durch und durch naturwüchsigen Bilderreichthum, welcher schon der prosaischen, vollends der dichterischen Sprache eine ungemeine Anschaulichkeit verleiht. Freilich hat das Hebräische auch einen nicht kleinen Schatz an Abstracten aufzuweisen, aber die Anwendung von Metaphern, Tropen, Vergleichungen, Prosopopöien bis zur Allegorie hin ist der eigentliche Lebensodem und der Naturlaut des Semiten. Der todten Natur wird Leben, der Thierwelt höhere Empfindung und Sprache geliehen — eine Vergeistigung der Außenwelt, welche recht eigentlich zur poetischen Auffassung gehört. Vorzüglich gern werden Bilder aus der Thierwelt entnommen; denn der lebendige Zusammenhang mit derselben, welche die gesammte Anschauungsweise des Nomaden charakterisirt, ist trotz aller Cultur niemals dem hebr. Volksgeist abhanden gekommen. Ebendeshalb klingen sie auch für unser Ohr so fremdartig, wie für jedes, das an conventionelle Formen sich gewöhnt hat. In einem andern Sinn, als dies Wort gewöhnlich gebraucht wird, dichtet die Sprache selbst für den Hebräer; jede lebendigere Vorstellung, mag sie in das Gebiet der Geschichtserzählung oder in das der Ermahnung und selbst der Speculation fallen, kleidet sich unwillkürlich in ein Gewand, reich an Bildern und Metaphern. In wahrhaft mustergültiger Weise hat dies Herder in dem obengenannten Werk nachgewiesen. — Diese Eigenthümlichkeit ist auch der Schlüssel zum Verständniß jener scheinbaren Vermenschlichungen Gottes (Anthropomorphismen), welche die alte Orthodoxie nur als künstliche Symbole, der ältere Rationalismus nur als Zeugnisse roh-sinnlicher Vorstellungsweise zu deuten wußte, bis de Wette in seiner „Biblischen Dogmatik A. und N. Testaments" (3. Aufl., Berlin 1831), die dichterische Form überzeugend nachwies. Erst eine jüngere Theosophenschule hat darin Beweise für eine „massive Realität" Gottes gefunden, um einem cruden Materialismus unwissentlich in die Hände zu arbeiten.

Eben dieses freie Schalten mit den Eindrücken der Natur, welches ihren Inhalt zum blosen Vehikel des menschlichen Seelenlebens verwerthet und zugleich herabsetzt, hat seinen tiefern Grund in der Religion des Israeliten. Mag immerhin ein Theil des Volks dann und wann dem eigenthümlichen Zauber der Naturreligion erlegen sein: — was wir von literarischen Denkmälern übrig haben, zeigt uns durchweg die Höhe des religiösen Be-

wußtseins, welche in den Edlern des Volks lebte. Die Naturreligion besteht, kurz gesagt, ja darin, daß die sinnlichen Mächte einen so starken Eindruck auf den Menschen machen, daß er sich von ihnen selbst in letzter Instanz völlig abhängig fühlt. Der Israelit hat diesen Standpunkt überwunden. Kein Gegenstand der Natur ist ihm an und für sich heilig, denn es ist irrig, die Speisegesetze ursprünglich darauf zurückzuführen, wie dies Sommer in seinen „Biblischen Abhandlungen" (Bonn 1846) klar nachgewiesen; kein sinnliches Ereigniß wirkt auf ihn mit solcher Uebermacht, daß es ihn hinderte, zu einer höchsten, geistig-persönlichen, allmächtigen Ursache emporzusteigen. Dadurch, daß alle Dinge und Wesen nur Creaturen und daß selbst die furchtbarsten Naturereignisse nur frei gewollte Handlungen Jahve's sind, ist die Macht aller sinnlichen Eindrücke principiell gebrochen; die Natur steht durchaus unter dem Menschen, mag derselbe auch oft ein Spielball ihrer Kräfte zu sein scheinen. Darum konnte sich auch nicht eine eigentliche Mythologie in Israel bilden, deren Grundursache eben in der unklaren Mischung einer ursprünglich poetischen Empfindung mit dem religiösen Bewußtsein liegt. Ein deutliches Beispiel hiervon zeigt Ps. 19. Die Sonne ist ein Held, der seinen Weg kühn und freudig dahinwandelt, ein Bräutigam, der aus seiner Kammer hervorgeht: — beides Anschauungen, die da, wo die Sonne die höchste Gottheit bildet, mythologisch verwerthet sind. Aber hier dienen sie nur zur Darstellung, wie die Himmel die Ehre Jahve's erzählen, und fördern die lebendige Naturanschauung, ohne die religiöse Idee zu trüben. Je einsamer der Israelitismus in dieser Hinsicht mitten unter den Völkern Vorderasiens, ja der gesammten Alten Welt dasteht, um so energischer muß er alle Geisteskraft zusammenraffen, um den Versuchungen zum Rückfall zu entgehen. Und so ist es nur natürlich, daß alle seine tiefern Erregungen in dem Grade, in welchem sich alles höhere Bewußtsein Israels ausbildet und kräftigt, das Auge auf die unsichtbare Macht leiten, d. h. daß seine Poesie immer mehr und mehr religiös wird. Kein Wunder, daß die überwiegende Masse poetischer Reste religiöser Art ist.

Doch fehlt es nicht an zahlreichen Andeutungen, daß die dichterische Auffassung sich auch auf weltliche Gegenstände richtete. Und wir bedürfen nur eines Blickes in die oben geschilderte Eigenthümlichkeit der Sprache des Volks, um die Forderung zu rechtfertigen, daß wir uns dieses Durchdrungensein nicht umfassend genug denken können. Erwägen wir nur, daß wir hier eine in so weitem Maße originelle Dichtkunst vor uns haben, wie bei wenigen Völkern, daß eine Cultur, welche die Prosa zur Herrscherin erhebt, denselben bis in die spätesten Zeiten hin fremd blieb, daß das Bild den rechten Mutterschos und das Grundelement aller Dichtkunst bildet.

In die Nomadenzeit, wo das Graben eines Brunnens die Existenz bedingte und daher von höchster Wichtigkeit war, führt uns jenes alte kurze Lied (4 Mos. 21, 17. 18):

Steig' auf, o Brunnen,
Singet ihm zu!
Du Brunnen, den da haben
Die Fürsten gegraben,
Den da gebohrt die Edeln des Volks
Mit dem Scepter und ihren Stäben,

offenbar auf eine Feierlichkeit deutend, bei der die Stammesfürsten gleichsam den ersten Spatenstich thaten. Aber auch die geschichtlichen Ereignisse wurden in Liedern gefeiert (4 Mos. 21, 27—30): ein alter Siegesgesang freut sich der Zerstörung der Moabiterfeste Hesbon. Er wird hier den „Moschelim" in den Mund gelegt, d. h. wol den weltlichen Dichtern, welche umherziehend das Volk ergötzten. Ein anderes Bruchstück liegt in 4 Mos. 21, 14 vor. Wie vieles aus solchen alten Liedern in unsere Geschichtschreibung übergegangen sei, können wir nur vermuthen. Einen klaren Beleg haben wir hierfür Jos. 10, 12 fg., wo Josua der Sonne und dem Mond zuruft, sie möchten verweilen, „bis das Volk sich gerächt an seinen Feinden" — eine Stelle, die ausdrücklich aus dem Buch Hajjaschar citirt wird, dessen hochpoetische Wendung (s. ähnliches Ilias, II, 412; Odyssee, XXIII, 241) der Erzähler wörtlich in nackte Prosa und Wirklichkeit übertrug. Eins der herrlichsten und ältesten Lieder ist das der Debora (Richter 5), das von hohem dithyrambischen Schwunge ausgehend eine ganze Scala von Gefühlen anschlägt, von stolzer Siegesfreude bis zur ernsten Rüge oder zum leichten Spott gegen die unpatriotischen Stämme. Solche kleinere oder größere Lieder wurden wol auch oft von den

Weibern gesungen, wie das Lied, mit dem man den heimkehrenden David beglückwünschte (1 Sam. 18, 6). Man sang bei der Ernte (Jos. 9, 3; Pſ. 4, 8); die Hirten sangen bei den Heerden, die Jäger beim fröhlichen Weidwerk. Selten fehlten Lieder beim heitern Gastmahl (Am. 6, 5 fg.); die Propheten mußten die Ueberschreitungen rügen (Jes. 5, 11. 12). Denn der Wein ist gefährlich, mahnt der Weise (Spr. 23, 31) und ein Spötter (Spr. 20, 1), aber doch ein Labsal für die Betrübten (Spr. 31, 4—7). Bei Hochzeiten gab man wol auch sinnige Räthsel auf (Richt. 14, 14). Auf den Weinbergen um Silo feierte man jährlich fröhliche Volksfeste mit Tanz und Spiel (Richt. 21, 19 fg.); die Mädchen beklagten in Liedern das tragische Geschick der Tochter Jephta's (Richt. 11, 40), und gewiß nur dadurch hat sich diese Erzählung erhalten. Die ganze Geschichte Simson's ist mit solchen Sprüchen und kleinen Liedern durchzogen, welche für die mündliche Sage den festesten Anhaltspunkt darboten, wie der Spruch vom Eselskinnbacken (Richt. 15, 16) für die bekannte Geschichte. Gern wählte man die (stets bedeutungsvollen) Namen, um leichte Sprüche daran anzuknüpfen; wie ein goldenes Geäder durchziehen sie die erzählende Ueberlieferung. Bei Isaak's (des Lächlers) Geburt muß Sara ausrufen:

Ein Lachen hat mir Gott bereitet,
Wer es hört, der wird mein lachen (1 Mos. 21, 6).

Im sogenannten Segen Jakob's (1 Mos. 49) bildet für mehrere Sprüche nur die Namensdeutung des betreffenden Stammes die Grundlage. Die Gestorbenen beklagte man in rührenden Liedern, wie David den Saul und Jonathan (2 Sam. 1, 18 fg.) und später den Abner (2 Sam. 3, 33). Auch in die niedrigsten Kreise verlor sich das Lied; Buhlerinnen durchzogen die Straßen unter Gesängen (Jes. 23, 15 fg.). — Daß die Liebe einen Hauptgegenstand des Liedes gebildet habe, läßt sich von vornherein denken bei der hohen Stellung, welche das Weib in Israel einnahm, und bei dem Geist einer edeln Keuschheit, der das Volk, im Vergleich mit dem rohen Sinnesrausch der andern orientalischen Völker, durchwehte. Daß die sinnliche Seite mit jener Unbefangenheit behandelt wurde, die den Morgenländer vom Abendländer unterscheidet, versteht sich von selbst; um so bedeutender sind die Töne zarter Innigkeit, wie wir sie z. B. im Hohenlied mehrfach durchklingen hören.

Eine Geschichte der hebr. Poesie zu schreiben hat seine besondern Schwierigkeiten. Nicht nur schwankt die unbefangene Kritik vielfach hinsichtlich der Entstehungszeit der einzelnen Bücher, sondern, selbst wo diese sicher steht, fehlen noch häufiger die Anhaltspunkte, um zu bestimmen, in welche Zeiten nun die einzelnen Liederproben gehören. Waren doch die ersten Sammler weit davon entfernt, alle Reste der hebr. Nationalliteratur aufzubewahren, wie sie ebenso wenig ein Buch voll göttlicher Offenbarung ausschließlich zu geben beabsichtigten. Ein erbauendes Lehr- und Lesebuch wollten sie liefern, und mußten deshalb viele Schriften beiseitelegen, deren Kenntniß für uns heute ungemein interessant wäre. Freilich haben manche Gelehrte (Ewald und besonders Hitzig) die Psalmen in eine chronologische Ordnung bringen wollen, der erstere mehr für größere Zeiträume, dieser auch für specielle Situationen. So sehr man den aufgewandten Scharfsinn bewundern muß, und so gewiß die feinen Combinationen derselben in manchen Fällen einleuchten, so schwindet doch die Wahrscheinlichkeit in dem Grade, je weiter wir den Kreis der geschichtlich fixirten Lieder ziehen und je enger wir die muthmaßliche Zeit ihrer Entstehung begrenzen. Durch diese Bedenken geleitet, hat demgemäß Hupfeld („Die Psalmen übersetzt und ausgelegt" [4 Bde., Gotha 1855—62; 2. Aufl. 1867 fg.]) die historische Deutung der Psalmen sehr eingeschränkt. Gleichwol können wir vorab vermuthen, daß die Dichtung den großen Entwickelungsepochen des hebr. Culturlebens gefolgt sein werde — ein Gesichtspunkt, der auch Ernst Meier in seiner Darstellung geleitet hat. Nur die kleinere Poesie, die edle Würze des täglichen Lebens, wird am wenigsten Aenderungen unterworfen gewesen sein, zumal bei dem höchst stabilen Charakter des Semiten.

In den Zeiten, da das Volk sich erst ethnologisch und politisch consolidirte, entstanden gewiß überwiegend nur solche Lieder, wie wir sie in dem erhabenen Moseslied (2 Mos. 15), welches bis zu V. 11 sehr alt sein kann, in dem erwähnten Deboragesang, in den kleinen Siegesliedern u. s. w. finden. Das religiöse Element hatte etwas durchaus Hymnenartiges; denn da die Kämpfe des Volks mit den Feinden stets als „Kriege Jahve's" galten, so gebührte diesem der erste Preis. Das sehr vereinzelte, abgeschlossene Leben der Stämme in der Richterzeit prägte sich auch in Liedern aus. Man rühmte in kurzen Sprüchen den eigenen Stamm und befreundete Nachbarstämme; andere traf ein scharf abgerundetes

Wort des Hohns, der Rüge oder des zustimmenden Beifalls und des Mitleids, wenn es ihnen übel erging. Eine solche kleine Spruchsammlung stellte ein Ephraimit am Ende der Richterzeit zusammen, durch Wortspiele ergänzend, was noch fehlte, selbst magere geographische Data nicht verschmähend; und solche Popularität errang sich dieser Versuch, daß man ihn als „Segen Jakob's" (1 Mos. 49) alten Sagen einverleibte und späterhin nachahmte (5 Mos. 33). — Die Blüte der religiösen und den Ursprung der überwiegend individuellen Poesie werden wir David zuschreiben müssen. Als Sänger trefflicher Elegien haben wir den Heldenkönig bereits kennen gelernt; die Bücher Samuels (II, 22) schreiben ihm auch ein großes religiöses Danklied zu, das wir in Ps. 18 wiederfinden in fast wörtlicher Uebereinstimmung. So wenig wir dieses ihm absprechen können, so wenig eine ganze Reihe anderer Lieder des Psalters, die seinen Namen tragen. Daß diese Ueberlieferung der kritischen Sichtung bedarf, ist natürlich; denn es ergab sich von selbst, daß man später besonders beliebte Lieder diesem Dichterfürsten zuschrieb. Aber nun für jedes einzelne Lied, das seinen Namen trägt, auch den positiven Nachweis seiner davidischen Abstammung fordern, heißt von der Hochstraße reiner Kritik in die Sumpfpfade der Skepsis gerathen, heißt vergessen, daß man es nicht mit juridischen Beweisen, sondern, wie bei aller alten Ueberlieferung, nur mit einem mehr oder minder hohen Grad der Wahrscheinlichkeit zu thun hat. — David fand viele Nachahmer. Ihre Lieder wurden volksthümlich, aber das Volk kümmerte sich wenig um die Verfasser. Kein Wunder, daß uns dieselben so gut wie unbekannt sind. Einzelne wagte man später, wir wissen nicht mit wie viel Recht, den bekanntesten Sängerfamilien am Tempel zuzuschreiben, vor allem den Familien Korach, Assaph und Jeduthun. Viele sind im Tempel gesungen worden, musikalisch arrangirt (vom „Singmeister"), ohne daß wir die darauf bezüglichen Notizen in den Ueberschriften mit Sicherheit zu deuten im Stande wären. — Auch hinsichtlich der genauen Bezeichnung der Arten dieser religiösen Lyrik muß man sehr vorsichtig sein. Zwar haben die Hebräer sechs bis sieben Ausdrücke für das Lied, aber, wenn dieselben auch früher mögen genau unterschieden gewesen sein, so liegen sie doch heute sichtlich in synonymer Verwendung vor. Manches Gedicht, das ursprünglich rein lyrisch sein wollte, mußte den spätern Lesern zur Erbauung dienen und erhielt dann wol den Titel „Lehrgedicht" (Maskil). Alle lyrischen Töne, über die eine religiös gerichtete Dichtung verfügen kann, finden wir im Psalter. Hier tiefe Klage oder sanfte Trauer, dort jubelnde Freude oder jene sinnige Klarheit, welche den göttlichen Fügungen stillhält; hier stürmische, dringende Bitte unter lebhaften Unschuldsbetheuerungen bis zu ernsten Zweifeln an der göttlichen Gerechtigkeit (Ps. 73), dort freudiger Dank für unverhoffte Rettung mit reichen Gelübden, Gott zu preisen. Gar häufig geht in demselben Lied die tiefste Klage plötzlich in den Dank über, wie in dem berühmten Ps. 22. — Auch die Gegenstände zeigen die gleiche Mannichfaltigkeit. Das Walten Gottes in der Natur wird gepriesen (Ps. 29 und 104), oder die persönlichen Erlebnisse bieten den Ausgangspunkt, oder der Rückblick in die alten Zeiten oder die Bedrängniß der Gegenwart oder festliche Ereignisse u. dgl. Politische Krisen richten den Blick auf den König und mahnen an die hohe Idee desselben als eines Statthalters Jahve's in Israel, nicht selten an prophetische Sprüche anknüpfend, wie Ps. 2 und 110. Diese Lieder sind es vor allem, denen man einen „messianischen" Charakter hat zuschreiben wollen, unrichtig in dem streng prophetischen Sinn, als ob hier eigentliche Verheißungen des einstigen Messias vorlägen; denn gerade sie wurzeln deutlich in der Gegenwart und blicken keineswegs in die ferne Zukunft. Da wir aber aus Zeiten, in denen diese Hoffnung längst lebendig war (seit dem 9. oder 8. Jahrh.; vgl. meine Abhandlung über „Die Idee des theokratischen Königs" in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie", Jahrg. 1863, S. 547), viele Psalmen besitzen, dennoch nicht einen, in welchem sich dieses prophetische Messiasbild mit voller Sicherheit nachweisen ließe, so müssen wir annehmen, daß dasselbe nicht als zu dichterischer Verwerthung geeignet angesehen wurde.

So unsicher auch die Zeitbestimmung der einzelnen Lieder ist, so können wir doch als gewiß betrachten, daß der Liederquell in Israel nicht versiegte bis lange Zeit nach dem Exil. Selbstverständlich haben auch manche Gedichte in unserm, durch allmähliche Sammlung entstandenen, Psalter Aufnahme gefunden, die blose Nachahmungen oder Umbildungen älterer Originale sind, sogar Bearbeitungen desselben Liedes (Ps. 14 und 53). Indeß datiren doch aus dem Exil und aus der Zeit kurz nachher manche Lieder, in denen

wir den echten reinen Dichterton hören, vor allem jener schöne Kranz von 15 Pilgerliedern (Pf. 120—134), die man wahrscheinlich auf den Wallfahrten nach Jerusalem anzustimmen pflegte. — Ob die hebr. Dichtkunst noch in den Zeiten der Makkabäer (von 170 v. Chr. an) eine kurze Nachblüte gehabt habe, ist unter den Kritikern noch heute eine viel erörterte Frage. Die sogenannten 18 Salomonischen Psalmen, die wir nur griechisch haben, fallen, nach Ewald und Dillmann, in den Beginn jener Zeit und zeigen noch dichterische Thätigkeit, während die Poesien im Buch Jesus Sirach (um 180 v. Chr.) meist compilirende Bildungen sind, die ihren Inhalt den ältern Dichtungen entlehnen. Nach einigen datiren auch einzelne Lieder unsers Psalters, wie Pf. 74, 44 u. a., aus dem Beginn der Makkabäerzeit; nur wenige setzen eine größere Zahl (die meisten von Pf. 73 an) so spät; vereinzelt steht die Ansicht, daß fast der ganze Psalter makkabäische Lieder enthalte. Immerhin gibt nur die Uebersetzung des Psalters ins Griechische, die wol in die Mitte des 2. Jahrh. v. Chr. fällt, die relativ sicherste Gewähr, daß seitdem nicht neue Lieder in den Psalter eingeschaltet wurden. — Als Ganzes betrachtet, hat diese große Liedersammlung einen ganz unschätzbaren Werth für unsere Kenntniß des hebr. Culturlebens. Diese Innigkeit, diese Tiefe, diesen Schwung und Adel würden wir kaum nach den Andeutungen vermuthen können, welche die historischen Bücher und vollends die Propheten über die eigentliche Frömmigkeit des Volkes geben. In Israel haben die höhern religiösen Ideen in einer Breite und Tiefe Wurzel geschlagen, welche die „Gottlosen" auf eine kleine, wenn auch oft mächtige Partei einschränken. Denn nicht nur dürfen wir die Dichter selbst zählen, sondern in noch höherm Grade die Leser, durch deren begeisterte Aufnahme allein jene Dichtungen erhalten blieben.

Bei der starken Neigung des Semiten, die Ergebnisse seiner sittlichen Lebenserfahrung in kurze Sprüche und Sentenzen zusammenzufassen, werden wir auch unter den Hebräern die didaktische Poesie vermuthen müssen. Gepflegt wurde jene Neigung in Israel durch die nähere Berührung mit andern semitischen Stämmen, wie sie zu den Zeiten Salomo's stattfand, und es steht nichts entgegen, in diesem mit glänzenden Talenten ausgestatteten König einen Hauptbeförderer dieser Richtung zu erblicken, wie die historische und die literarische Ueberlieferung übereinstimmend behaupten. Ein solcher Spruch heißt ein Mašál, ursprünglich gewiß nur von einer kurzen Sentenz gebraucht, aber dann auch auf größere Dichtungen in dieser Richtung angewandt. Der Grundbegriff des Wortes führt auf eine Vergleichung, und in der That bildet in den zahlreich überlieferten „Sprüchen" meist ein Gleichniß den eigentlichen Kern. Denn diese Vergleichung oft sehr heterogener Dinge will nicht dem Vergnügen dienen, sondern soll eine lehrhafte Frucht bringen. Demnach gehört zum Maschal die Fabel (Richt. 9, 7 fg.; 2 Kön. 14, 9 fg.), die Parabel und Allegorie (Jes. 5, 1 fg.; 2 Sam. 12, 1), das Spottgedicht (Hab. 2, 6), sodaß „zum Maschal werden" ebenso viel bedeutet wie „verspottet werden", das Räthsel, der Sinnspruch und das größere Lehrgedicht. Die sinnige Lyrik konnte es nicht vermeiden, in das Sententiöse überzugehen, zumal durch Gedanken von allgemeiner Währung die Wogen der individuellen Stimmung sich am leichtesten glätten, und so zeigen sich im Psalter wiederholt, einzeln und in größern Gruppen, Sentenzen, die sich zu den Meschalim rechnen lassen. Die meisten finden wir in der Spruchsammlung unter dem Namen „Mischle Sch'lomoh" vereinigt. Oft genug gestaltet sich die Sentenz zu einer sprichwörtlichen Haltung, und daß wir wol hier weniger Sprichwörter im strengen Sinn des Worts vorfinden, liegt einfach an der großen Fruchtbarkeit des Volksgeistes, an der alle Volksschichten theilnahmen und welche das Festwachsen typischer Sentenzen in größerm Umfange verhinderte. Religiöse Mahnung, Klugheits- und Sittenregel werden hier nicht streng geschieden: alles umfaßt der Maschal, was zur rechten Lebensführung dienen kann. Sind die Vergleichungen frappant, so erhält er eine witzige Färbung; oft wird nur eine einfache Thatsache hingestellt mit Motiv und Folge, genügend für den kundigen Leser. Auch bloße Schilderungen des richtigen Sachverhalts reichen aus, wie z. B. die schöne Darstellung der tüchtigen Hausfrau (Spr. 31). Das größte Lehrgedicht ist uns im Buch Hiob enthalten, seiner Form nach ein Dialog: der erzählende Theil bietet nur den Ausgangspunkt, an den sich die „Vergleichung" dieses Frommen mit dem Schicksal aller Gerechten überhaupt anlehnt. Sobald der Gedanke weiter ausgesponnen wird, geht der Maschal über in die moralphilosophische Deduction, zu welcher im Koheleth (Prediger Salomo) Ansätze vorliegen. Eigenthümlich und nicht hebräisch ist der Gebrauch von

Maschal 4 Mos. 23. 24. Denn nicht die wirkliche Prophetie Bileam's wird damit bezeichnet, sondern das, was Bileam sagen soll: er soll ja mit kräftigen Zaubersprüchen die Kraft Israels lähmen. Solche magische Formeln spielten auf dem Gebiet des Heidenthums eine große Rolle.

Jede ursprüngliche Poesie hat auch ihre eigenthümlichen Formen. Die Neigung, die hebr. Dichtung als ebenbürtig neben die der Griechen zu stellen, verleitete schon Philo und Josephus, in den Psalmen griech. Versmaße, Hexameter, Pentameter, Trimeter zu finden, und Hieronymus ist ihnen gefolgt. Doch erst in den letzten Jahrhunderten suchte man diese Meinung dadurch zu erweisen, daß man bestimmte Metra aufsuchte und die Quantität der einzelnen Sylben bestimmte. Der erste Versuch von Franz Gomarus (1637) fiel nicht eben glücklich aus, und den spätern Bestrebungen ging es nicht besser (vgl. über diese Versuche Saalschütz, „Von der Form der hebräischen Poesie" [Königsberg 1825]). Daß ein gewisser fester Rhythmus obgewaltet habe, folgt schon aus der Thatsache, daß die meisten Psalmen im Gottesdienst gesungen wurden, nicht nur in cantillirender, recitativ-ähnlicher Weise, sondern auch von Chören; und daß jeder Chorgesang immer eine Art festen Taktes und eine irgendwie gestaltete melodische Form verlangt, sollte man nicht leugnen. Allein die ursprüngliche Vortragsweise mit ihrem Rhythmus zu ergründen, ist schon deshalb nicht möglich, weil die Accentuation und Vocalisation neuern Datums ist, lange nach dem Ersterben des Tempeldienstes entstanden; mithin fehlt uns für solche Untersuchung jeder feste Boden. Denselben neu zu gewinnen, dürfte der Blick in die Art und Weise, wie heute die Beduinen aussprechen und vortragen, noch der relativ sicherste Weg sein; allein über ein nicht eben hohes Maß von Wahrscheinlichkeit werden wir es auch hier schwerlich hinausbringen.

Trotzdem, daß die hebr. Sprache die Anwendung des Reims sehr begünstigt, fehlt derselbe fast völlig. Höchstens hat dieser sinnliche Gleichklang am Zeilenschluß in den kleinen Sprüchen der Volkspoesie Anwendung gefunden, wie Sommer (a. a. O., S. 85—92) gezeigt hat; aber es ist doch mehr Assonanz als eigentlicher Reim. Jene findet sich sehr häufig, auch mitten in den Versen und Zeilen, nicht nur in den Psalmen, sondern auch bei den Propheten, wie denn überhaupt die prophetische Rede der Dichtung sehr nahe steht. Die Alliteration (der Gleichklang im consonantischen Anlaut) hat man neuerdings (Ley, „Die metrischen Formen der hebräischen Poesie" [Leipzig 1866]) als ein Gesetz der hebr. Poesie nachweisen wollen, allein doch nur für die ältere Zeit, und auch hier nur mit Hülfe verwerflicher Annahmen, wie wenn Aleph und Ajin alliterirend gedacht werden. Freilich bietet die höhere schwungvolle Rede oft genug Alliterationen, aber nirgends in stricter Regelmäßigkeit.

Jede rhythmische Bewegung vollzieht sich in der einfachen Form der Hebung und Senkung, zwischen welche sich dann und wann eine Schwebung stellt, so im Hexameter und Pentameter in augenfälligster Weise. Das Eigenthümliche der hebr. Poesie besteht darin, daß diese Bewegung von dem Wortfall selbst ganz abstrahirt, und auf den Parallelismus des Gedankens allen Nachdruck fallen läßt. Sehr häufig ist das parallele Glied nur ein Synonym des ersten oder es wiederholt dasselbe mit ergänzendem Zusatz, oder der Gedanke entfaltet sich in verschiedenen Bildern oder tritt zuerst positiv, dann negativ auf. Diese Verdoppelung ist indeß nicht nur einfach, sondern, je weiter die poetische Sprache der Periodenbildung sich näherte, auch drei-, selbst vierfach. Etwas seltener ist der antithetische Parallelismus; das zweite Glied faßt denselben Gedanken nach einer neuen, oft entgegengesetzten Seite auf. Diese Grundformen zeigen aber eine unendliche Fülle von Gestaltungen und Uebergängen, da ja ohnehin die Sprache des Dichters von der des Redners nicht specifisch geschieden war.

Ursprünglich bildete der abgeschlossene Gedanke die metrische Einheit des Lieds, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, obgleich vom Metrum im eigentlichen Sinn nicht die Rede sein kann. Die sentenziös abschneidende Form ist vielen Gedichten so eigen, daß man oft die Verse versetzen kann, ohne den Sinn wesentlich zu stören. Allein sobald der Gedanke sich reicher entfaltete, traten mehrere solcher Einheiten in nähere Beziehung und es entstanden Strophen. Anfangs bestanden dieselben, und auch noch nachweisbar in mehrern Liedern, nur aus Gedanken(Vers)gruppen von mannichfaltiger Größe; der Refrain, wie in Ps. 42 und 43, bildete den Einschnitt und die Grenze der Strophen. Allein der Chorgesang der Lieder im Gottesdienst forderte eine schärfere Ausprägung im einzelnen, ver-

langte eine musikalische Einheit, d. h. ein im ganzen gleich langes Stück, das die Theile der Melodie enthielt. Dennoch mußte aber auch die Gegenstrophe eine gleiche Länge haben, die nur in der Uebereinstimmung der kürzern Einheiten gefunden werden konnte. Denn die Verse selbst waren von verschiedener Länge; der Parallelismus konnte zwei-, auch viergliederig sein und erstreckte sich wol auch über mehrere Verse. So ward denn, nicht der Vers, sondern die Stiche, der kleinere Verstheil, zur strophischen, wie zur musikalischen Einheit. Einen Beleg hierfür bieten in ganz unzweifelhafter Weise die alphabetischen Lieder (vgl. Sommer, a. a. O., S. 93—182), gleichviel ob man ihren poetischen Werth niedrig oder hoch anschlagen mag. In Ps. 111 und 112 steht der alphabetische Ordnungsbuchstabe am Beginn der Stichen (Kurzzeilen) in steter Folge, und Kl. 3 tritt vor jede Stiche der Ordnungsbuchstabe, nur daß er sich stets dreimal wiederholt. In andern Psalmen tritt er nur scheinbar vor jeden oder jeden zweiten Vers, genauer indeß vor eine zwei- oder drei- oder vierzeilige Strophe. Sehr viele Lieder finden erst durch die richtige Strophentheilung ihre wahre Gestalt wieder. Gleichwol haben sich bisjetzt nur wenige entschlossen (z. B. Delitzsch in seinem „Commentar über den Psalter" [2 Thle., Leipzig 1859—60; neue Ausarbeitung, 1867]), die Stiche als metrische Einheit anzuerkennen (vgl. übrigens Meier, „Die Form der hebräischen Poesie" [Tübingen 1853]). Die Ursache davon ist, daß man sich nicht bewußt blieb, daß diese feinere Organisation der Strophe nothwendig ein späteres, allmählich entstandenes Erzeugniß sein müsse und daß bei vielen Liedern statt eigentlicher Strophen nur erst die gröbere Form der Satz(Vers)gruppen erscheine. Unsere heutige Verstheilung leidet an vielen Mängeln und stört sogar bisweilen die Erkenntniß des richtigen Sinnes; die richtige stichische Eintheilung läßt uns häufig kleine Einschiebsel gewahren und Textverderbnisse, die bei dem starken Gebrauch der Psalmen sehr erklärlich sind. Jener ideelle Parallelismus kann keinen Gegengrund abgeben, sofern derselbe ja mitnichten eine einfache Hebung und Senkung beibehält, sondern durch seine Erweiterung die Länge der Versstrophen sehr ungleichartig macht — ein unbesiegliches Hinderniß beim musikalischen Gebrauch. Immerhin bildet diese Sache eine offene Frage in der bisherigen Forschung.

Außer den im Text erwähnten Schriften verweise ich noch auf Hoffmann in Ersch und Gruber's „Allgemeiner Encyklopädie der Wissenschaften und Künste" (2. Sektion), III, 348—361, wo auch die ältere Literatur sehr vollständig angegeben ist; auf Reuß in Herzog's „Real-Encyklopädie", V, 598—608; auf de Wette's „Einleitung zu den Psalmen" in seinem „Commentar über die Psalmen" (5. Aufl., Heidelberg 1856), und auf Ewald, „Allgemeines über die hebräische Dichtung und über das Psalmenbuch." Neue Ausarbeitung (Göttingen 1866). Ueber die nachbiblische Dichtung der Juden vgl. die inhaltsreiche Schrift von Delitzsch, „Zur Geschichte der jüdischen Poesie vom Abschluß der Heil. Schriften Alten Bundes bis auf die neueste Zeit" (Leipzig 1836). Für das übrige verweisen wir auf den Artikel „Psalmen". Diestel.

Dichtkunst, urchristliche im N. T. Die apostolische Gemeinde hatte, nach dem Vorbild der jüd. Synagoge (Vitringa, De synagoga vetere [Franeker 1696], S. 1112 fg.), schon früh in ihre Gottesdienste Gesänge aufgenommen, die sich dem Gebetsact anfänglich wol in freier Form, und auch in der Form des Wechselgesanges (Antiphonie), der in den Synagogengottesdiensten üblich war, anschlossen (1 Kor. 14, 16). Zunächst scheint die fromme Begeisterung der versammelten Gemeindeglieder in Lobgesängen auf die erlösende Gnade und Herrlichkeit Gottes den angemessensten Ausdruck gesucht zu haben (Apg. 2, 47). Im Kolosser- und Epheserbrief werden „Psalmen", „Hymnen" und „geisterfüllte Lieder" (ᾠδαὶ πνευματικαί) als bereits ausgebildete besondere Arten der urchristl. Dichtkunst genannt (Kol. 3, 16; Eph. 5, 19). Die apostolische Ermahnung zu gegenseitiger Erbauung mit diesen verschiedenen Formen christl. Dichtkunst setzt frühzeitig in den Christengemeinden eine reichere Production auf dem lyrischen Gebiet voraus. Die Meinung von Harleß (zu Eph. 5, 19 in seinem „Commentar über die Briefe Pauli an die Epheser" [2. Aufl., Stuttgart 1858]), daß nur Eine Art von geistlicher Poesie in den apostolischen Gemeinden bekannt gewesen sei, hat viel gegen sich; in diesem Fall hätte der Gebrauch verschiedener Benennungen an den angeführten Stellen nicht nur keinen Grund, sondern wäre irreleitend und unmotivirt. Die Vermuthung, daß „geisterfüllte Lieder" die allgemeine, „Psalmen" die für Judenchristen, und „Hymnen" die für Heidenchristen verständliche Bezeichnung derselben Liederart enthalten hätten, ist um so grundloser, als der allen

verständliche Ausdruck „geisterfüllte Lieder" für Juden- und Heidenchristen ausgereicht hätte, wenn es nur eine Liederart gegeben hätte. Der frühzeitige Gebrauch verschiedener Arten von religiöser Lyrik in den Christengemeinden erklärt sich folgendermaßen. Der Gebrauch der Psalmen war aus dem Synagogengottesdienst entlehnt. Christus selbst hatte bei der Stiftung des Abendmahls die während der Passahfeier gebräuchlichen Psalmen (113—118) angestimmt, und die Christen folgten anfänglich, wenn sie Abendmahl hielten, ohne Zweifel seinem Beispiel. Daß das Psalmensingen in den altchristl. Gemeindegottesdiensten Uebung geblieben ist, erhellt aus der Vorschrift Const. apost., II, 59, wonach in den Morgengottesdiensten der 62., in den Abendgottesdiensten der 140. Psalm gesungen werden sollte. Daß auch christl. Dichter früh schon Psalmen dichteten, ersehen wir aus dem Psalm des Zacharias (Luk. 1, 68 fg.). Demselben fehlt übrigens der eigenthümliche christl. Charakter; er ist hauptsächlich aus alttest. Reminiscenzen zusammengesetzt: ein Danklied auf Jahve für die Erlösung seines Volks von Feinden und für den Wegbereiter auf das messianische Heil (Pf. 86, 15 fg.; 89, 11 fg.; 103, 6 fg.; 105, 9; 111, 9; 130, 7 fg.; Mal. 3, 23 fg.). Ein Hymnus, ebenfalls von alttest. Klängen durchzogen, ist der Lobgesang der Maria (Luk. 1, 16 fg.). Sein Vorbild findet sich 1 Sam. 2, 1 fg. in dem Lobgesang der Hanna auf die Geburt des Samuel; die Uebereinstimmung mit dem alttest. Muster ist so überraschend (vgl. Luk. 1, 47 fg., 49. 51 fg. mit 1 Sam. 2, 1 fg.; 8, 11), daß dem christl. Verfasser nothwendig jenes vorgelegen haben muß. Die Stropheneintheilung des Lobgesanges (vier Strophen mit je drei Versen) ist richtig bemerkt worden. Ein schöner alter Hymnus in zwei einfachen Versgliedern ist der Engellobgesang auf Christi Geburt (Luk. 2, 14):

Ehre in der Höhe Gott,
Und auf Erden Frieden unter Menschen des Wohlgefallens.

Das Werk des Messias wird in demselben, mit Beziehung auf den doppelten Schauplatz des messianischen Reichs, den Himmel und die Erde, gefeiert; im Himmel dient es zur Verherrlichung Gottes, und unter den Menschen, an denen Gott Wohlgefallen hat, den Theilnehmern am Messiasreich, zur Begründung der Eintracht. Die herkömmliche Eintheilung des Hymnus in drei Glieder:

Ehre in der Höhe Gott,
Und auf Erden Frieden,
Unter den Menschen Wohlgefallen,

beruht auf der, die Hand des Emendators verrathenden, Lesart εὐδοχία (Wohlgefallen), statt εὐδοχίας (Wohlgefallens). „Wohlgefallen unter (an) den Menschen" bildet zu den beiden andern Gliedern überhaupt keinen angemessenen Gegensatz, und der Gedanke wäre an sich nicht richtig, weil Gottes Wohlgefallen sich auf die Genossen des messianischen Reichs beschränkt. Der Hymnus ist unter allen Umständen nicht lediglich als ein Bruchstück, sondern als ein in sich geschlossenes Ganze zu betrachten.

Diese drei ältesten Denkmäler der urchristl. Dichtkunst haben mit Recht im altchristl. Gottesdienst hohe Beachtung gefunden. Aus ihnen haben sich die Kirchengesänge des „Benedictus", des „Magnificat" und des „Gloria in excelsis" gebildet. Daß sich auch noch in andern neutest. Stellen wenigstens Bruchstücke urchristl. Dichtkunst finden, ist uns nicht zweifelhaft. Der Apokalyptiker hat sowol Hymnen ältern Ursprungs, als auch „neue" Lieder (ᾠδαί) in sein Werk aufgenommen. Das Lied der 24 Aeltesten, die ihre Kronen vor dem Thron Gottes niederwerfen (Offb. 4, 11), wahrscheinlich ein Gemeindelied, hat vier Verszeilen:

Würdig bist du, o Herr unser Gott,
Zu empfangen die Herrlichkeit und Ehre und Macht,
Weil du geschaffen hast das All,
Und um Deinetwillen war es, und ist es geschaffen worden.

Dieselben Aeltesten sangen zur Anbetung des Lammes ein „neues Lied", wahrscheinlich deshalb so genannt, weil in der ältesten Zeit der apostolischen Periode noch keine Lieder zur Verherrlichung Christi, sondern nur Hymnen auf Gott gedichtet worden waren (Offb. 5, 9 fg.; vgl. auch das Engellied V. 12 fg.). Das Lied Offb. 5, 9 hat sechs Verszeilen:

Würdig bist du zu nehmen das Buch,
Und zu öffnen seine Siegel,
Weil du geschlachtet bist und uns erkauft hast Gott,
Mit deinem Blut aus allen Stämmen und Zungen und Völkern und Nationen,
Und sie gemacht zu einem Reich und Priestern,
Und sie herrschen auf der Erde.

Eigenthümlich ist Offb. 15, 3 die Erwähnung eines „Liedes des Mose und eines Liedes des Lammes", welche von den Ueberwindern des Thiers, den siegreichen Märtyrern, mit Harfen in der Hand gesungen werden. Die Annahme, daß das folgende Preisgebet auf Gott (V. 3 und 4) beides zugleich, das Lied des Mose und des Lammes, enthalte, stimmt nicht mit der deutlichen Unterscheidung zweier besonderer Lieder im Text und mit der völligen Beziehungslosigkeit des Inhalts jenes Preisgebets zu den Persönlichkeiten Mose's und Christi. V. 3 und 4 enthalten, nach unserer Ansicht, überhaupt kein Lied, sondern ein dem Gesang der beiden erwähnten Lieder vorangehendes Gebet; die Lieder selbst sind bei den Lesern der Apokalypse als bekannt vorausgesetzt, und eben darum nicht mitgetheilt. Das Lied Mose's findet sich in der Apokalypse nirgends vor, dagegen ist das Lied Offb. 5, 9 fg. höchst wahrscheinlich das vorhin erwähnte Lied des Lammes. Die beiden Lieder sind also nicht, mit Düsterdieck („Kritisch-exegetisches Handbuch über die Offenbarung Johannis" [Göttingen 1859], S. 484 fg.) und Volkmar („Commentar zur Offenbarung Johannes" [Zürich 1862], S. 232), als Ein Lied zu betrachten, und noch weniger ist mit diesen Auslegern anzunehmen, das Preisgebet Offb. 15, 3 fg. heiße das Lied Mose's und das Lied des Lammes zugleich, weil es von Mose und dem Lamm zugleich verfaßt und den Siegern gelehrt sei.

Auch die Stelle Eph. 5, 14: „Wache auf, Schläfer, und stehe auf von den Todten, und über dir leuchten wird Christus" soll, nach einigen, und zwar schon nach der Vermuthung Theodoret's, das Bruchstück eines urchristl. Liedes sein. Dagegen spricht aber die nur bei Anführung von altteſt. Schriftstellen gebräuchliche Formel: „Es heißt" (λέγει); eher ist jener Spruch eine freie Combination von Jes. 52, 1; 26, 19 und 60, 1. Dagegen ist sehr wahrscheinlich die Stelle 1 Tim. 3, 16 aus einem alten christl. Lied entlehnt (Rambach, „Anthologie christlicher Gesänge" [Altona 1817], I, 33):

Welcher geoffenbart ist im Fleisch,
Gerecht erklärt im Geist,
Erschienen den Engeln,
Gepredigt unter den Heiden,
Geglaubt in der Welt,
Emporgehoben in Herrlichkeit.

Wie früh solche Loblieder auf Christus gedichtet wurden, wissen wir aus dem Bericht des Statthalters von Bithynien, Plinius des Jüngern (ep. X, 97), demzufolge die Christen im Anfang des 2. Jahrh. in ihren gottesdienstlichen Versammlungen Wechselgesänge zu Ehren Christi anzustimmen pflegten (carmen Christo quasi Deo dicere secum invicem). Die angeführte Stelle hat wirklich den Charakter eines Wechselgesanges (vgl. auch Tertullian, Ad uxor., II, 9). Auch die Stelle 2 Tim. 2, 11:

Sind wir mit ihm gestorben,
So werden wir mit ihm leben,
Wenn wir erdulden,
So werden wir mitherrschen,
Wenn wir verleugnen,
So wird auch er uns verleugnen,
Wenn wir treulos sind,
So bleibt er treu,

scheint ein vierstrophiges altes Märtyrerlied zu sein (vgl. Münter, „Die älteste christliche Poesie", S. 29). Der vom vierten Evangelisten dem Täufer Johannes in den Mund gelegte Spruch (Joh. 11, 29):

Siehe das Gotteslamm,
Welches wegnimmt die Sünde der Welt,

könnte ebenfalls aus einem im Anfang des 2. Jahrh. gedichteten Loblied auf Christus entlehnt sein. Das „Agnus Dei" ist daraus hervorgegangen.

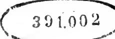
Aus dem Bisherigen erhellt, daß schon im 1. Jahrh. der christl. Zeitrechnung die christl. Liederdichtung eine nicht unerhebliche Productionskraft bewies und in den Gemeinden weite Verbreitung gefunden hatte. Die Pastoralbriefe würden nicht Fragmente aus Liedern citiren, wenn sie nicht die Bekanntschaft mit denselben und ihre Autorität in den christl. Gemeinden voraussetzten. Allein nicht nur eine christl. Lyrik gab es in diesem Zeitpunkt, sondern in gewissem Sinn auch schon ein christl. Drama. Als ein solches,

und zwar als ein erhabenes allegorisch-dramatisches Gemälde, muß die Offenbarung des Johannes (s. Apokalypse) betrachtet werden. Die Frage, inwieweit der Apokalyptiker an die Realität seiner Schilderungen geglaubt habe, beantwortet sich im wesentlichen nicht anders als die Frage nach dem Glauben irgendeines Dramatikers an die Realität seiner geistigen Schöpfungen. Er glaubte an die Realität der von ihm in symbolischem und allegorischem, d. h. in dichterischem Gewande, dargestellten Ideen, an den Sieg Jerusalems über Rom, des Christenthums über das Heidenthum, des christlich-prophetischen Geistes über das falsche Prophetenthum, des zum Himmel erhöhten Christus über die dämonischen Gewalten des Satans und des Hades. Was die poetische Einkleidung betrifft, so zerfällt das Drama in zwei Acte, wovon der eine im Himmel (Kap. 1—9), der andere zwischen Himmel und Erde (Kap. 10—22) seinen Schauplatz hat. Die Scenen sind durch einzelne aufeinanderfolgende Visionen gebildet und geschieden. Im ersten Act bereitet sich das Gericht über das heidnische Rom vor, im zweiten vollzieht es sich. Die Personen des Dramas sind Christus, das zum himmlischen Löwen verklärte Lamm, der Satan, die Engel, der Antichrist (Nero), die allegorische Person des Weibes, d. i. der heiligen christl. Gemeinde, und die allegorische Person des falschen Prophetenthums. Chorgesänge bringen Abwechselung zwischen die einzelnen Scenen; es sind dies jene lyrischen Ergüsse, die wir oben beleuchtet haben. Das große Gerichtsdrama hat auch einen ganz bestimmten dramatischen Abschluß. Es schließt mit dem Sturz des Antichrists und des Satans, mit dem Untergang der Heiden (Gog und Magog) und mit der vollkommenen Verschmelzung des Göttlichen und des Menschlichen, der absoluten Verklärung der Welt durch die unmittelbare Gottesgegenwart. Es ist daher ein großartiges Weltdrama, das im Offenbarungsbuch vor den Augen der Leser zwischen Himmel und Erde spielt, und wird erst unter diesem Gesichtspunkt auch künstlerisch verständlich. Wie alle wahre dichterische Begeisterung ist die des Apokalyptikers ihrer Mittel und Zwecke sich durchaus und durchweg bewußt.

Auch manche Reden und Aussprüche Jesu haben einen dichterischen Charakter. Die herkömmlich buchstäbelnde Auffassung der Bibel hat das Verständniß derselben bisher sehr gehindert. Wo Jesus in Allegorien (s. d.), Sinnbildern (s. d.), Parabeln (s. d.) redet, bedient er sich nicht der prosaischen Redeweise, und seine Worte dürfen in diesen Fällen auch nicht buchstäblich genommen werden. Parabeln, wie die vom verlorenen Sohn (Luk. 15, 14 fg.) und vom Pharisäer und Zöllner (Luk. 18, 9 fg.), erhalten ihre richtige Beleuchtung erst, wenn wir erkannt haben, daß der verlorene Sohn und der Zöllner das Heidenthum, der gehorsam gebliebene Sohn und der Pharisäer das Judenthum repräsentiren. Schilderungen, wie diejenigen des Endgerichts (Matth. 25, 31 fg.), sind unverkennbar dichterisch-parabolisch und können daher nicht ohne weiteres als Lehrstoff verwendet werden. Auch die Reden Jesu über die „letzten Dinge“ (Matth. 24, 29 fg.) zeigen dichterischen Schwung, dichterische Sprache und Darstellung, und ihre poetische Gewandung muß daher von dem theologischen und ethischen Kern streng geschieden werden, eine Behandlung, für welche freilich die herkömmliche Auslegungskunst wenig Sinn zeigt.

Vgl. noch Lange, „Die kirchliche Hymnologie“ (Zürich 1843), S. 40 fg.; Koch, „Geschichte des Kirchenlieds und Kirchengesangs“ (3. Aufl., Stuttgart 1866), 1, 5 fg.

Schenkel.



Verzeichniß
der im ersten Bande enthaltenen Artikel.

A.

B.

C.

D.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

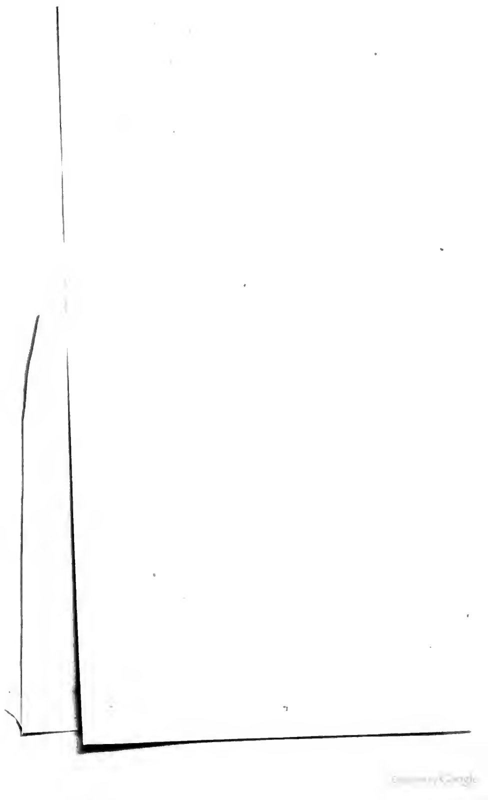
Berichtigungen und Verbesserungen.

Seite 1, Zeile 9 v. o., nach Nur, lies: noch
» 8, » 29 v. o., statt: geweiht, lies: gereicht
» 26, » 19 v. u., st.: Barabâ, l.: Barada
» 27, » 18 v. u., st.: 15, 10, 1, 3, l.: XV, 10, 1. 3
» 50 ist am Ende des ersten Absatzes beizufügen: Spr. 30, 17.
» 51, Zeile 6 v. o., st.: Geier, l.: Adler
» 56, » 19 v. u., st.: nicht, l.: meist
» 56, » 41 v. o., st.: von rechts nach links, l.: von links nach rechts
» 57, » 22 v. o., st.: In dem Papyrus, l.: den Papyrus
» 79, » 25 und 24 v. u., wäre besser zu lesen: gegenüber auf der Rhede von Haifa liegen
» 94, » 4 v. o., st.: hier, l.: Herr
» 94, » 31 v. o., st.: Umgang, l.: Uebergang
» 96, » 9 v. o., st.: verkündet, l.: verbindet
» 96, » 13 v. o., st.: zwischen Gott und der Mitte, l.: zwischen Gott und der Welt in der Mitte
» 97, » 8 v. o., st.: dennoch, l.: darnach
» 97, » 11 v. o., streiche das Komma nach Himmelsleiter
» 97, » 12 v. o., st.: Vergrößerung, l.: Vergröberung
» 97, » 22 v. o., st.: diese, l.: dieser
» 97, » 24 v. o., streiche die Klammer nach verhalten
» 97, » 27 v. o., streiche die Klammer nach zuschreibt
» 97, » 4 v. u., st.: dies, l.: das
» 98, » 24 v. o., st.: in ewigen Wahrheiten, l.: ewiger Wahrheiten
» 114, » 17 v. o., setze zu: Fluß Amana, noch: (2 Kön. 5, 12 Keri, im Ketib Abana)
» 332, » 9 v. o., lies genauer: Maîn
» 332, » 29 v. o., st.: Barre el-Gur, l.: Barre el-Dschisr (Gisr)
» 370, » 7 v. o., st.: politisch, l.: praktisch
» 373, » 32 v. o., st.: Nerva, l.: Nero
» 383, » 4 v. o., lies in zwei Wörter getrennt: Sieben Brunnen
» 394, » 1 v. o., st.: Matth. 13, 4, l.: 2 Makk. 13, 4
» 425, » 11 v. u., setze 7,68 in eckige Klammern, also: 6,53 [7,68])
» 465, » 14 v. u., st.: 2 Sam. 2,19, l.: 2 Sam. 2,29
» 471, » 2 v. u., st.: 1 Chron. 1,12, l.: 1 Chron. 1,42
» 472, » 3 v. o., streiche: Bne-Jaakan, s. Beeroth, und setze Bne-Jaakan als Titel für die vier vorausgehenden Zeilen auf S. 471 vor Zeile 2 v. u., streiche dann aber auch S. 471, Z. 3 v. u., das Sätzchen: 2) Bne-Barak, d. h. Söhne Barak's
» 476, » 2 v. o., st.: 8, 21. 36, l.: 8. 21, 36.

eschichte

Persien. r u s.		Literatur.	
		Deboralied Richt. 5	ca. 1300
s gegen Per	396—394		
utinea begr nonie	362		
s Amyntas, donien	359	Maleachi (Hitzig)	nach 358
geboren	356		
mphiktyonen r bei Chäronea	338	Jonas	
	336		
en die Illy	335	Abfassung der Chronik, sowie Redaction der Memoiren des Esra und Nehemia (Movers, bald nach Nehemia; Ewald, unter Alexander d. Gr.; Zunz um 260; Graf („Die geschichtlichen Bücher", S. 219) im sechsten Geschlecht nach Serubbabel (à 40 Jahre) =	290
	334		
	333		
s	332		
Josephus, „ 5)			
s und Grün	331		
		Beginn der jüd.-alexandrinischen Literatur	
		Anfänge der griech. Bibelübersetzung	
		In griech. Sprache dichtende Juden Philo, Ezechiel, Theodotus in Alexandrien (vgl. Eusebius, Praep. evang., IX, 20 fg.)	
Römisch leiten.			
n Ende hen Krieges zuletzt zu redet ih gegen Rom, den ein htern fol , 61)	193		
en nach nen die Römer, ihn s)	192		
am S c. Scipio (bei Daniel	190		
geschla olyb. XXI, 14; Liv. Frieden	189		

...zeitigkeiten.		Literatur.	
		Aristobul, Lehrer des Ptolemäus Philometor, Begründer der Allegorie (Vgl. Bibel-Lexikon S. 89.)	c. 180
		Sirach, der Großvater, schreibt seine Spruchsammlung hebräisch	170
... Epiphanes weitere Feind-	168	Das Psalterium Salomo's, ursprünglich hebräisch geschrieben	
		Das halb hebräisch, halb aramäisch geschriebene Buch Daniel	164
	162		
	149		
	148		
	146		
		Die Sibylle	um 140
...ns dem röm. Volk, es wird	133	Sirach's Enkel übersetzt das Werk des Großvaters	c. 132
		Um diese Zeit ist die LXX schon vollendet.	



391.002



